

الْبَيْتُ الْأَوَّلُ مِنَ

كَلَامِ الْبَيْتِ الْأَوَّلِ

لِوَلَدِ الْحَقِّ

سَمَاعَةُ الْقَصِيْرَةُ الْجَامِدِيَّةُ إِتْدَى الْعَضُدُ النَّظْرِيَّةُ وَاسْتَرْكَانًا

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>



32101 018012847

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

DUE JUN 15 1995

المجلد الأول

کتاب التکامل

مؤلفه المحقق

سماحة الفقيه المحجّاه هذا يتلوه العظمى المنتظري كرامت بركاته

(Arab)
BP 180
.M 86
mujalod 1

مكتبة الاعلام الاسلامي

مكتبة الاعلام الاسلامي

مركز النشر - مكتب الاعلام الاسلامي

اسم الكتاب:	الزكاة
الكاتب:	آيت الله العظمى حسين علي المنتظري
الناشر:	مركز النشر - مكتب الاعلام الاسلامي
الطبعة:	الاولى
طبع على مطابع:	مكتب الاعلام الاسلامي
تاريخ النشر:	رمضان ١٤٠٤
طبع منه:	٥٠٠٠ نسخة

• حقوق النشر محفوظة للناشر



الفهرست

كتاب الزكاة

٩	تعريف الزكاة
١٠	وجوب الزكاة
١١	حكم انكار الضروي ورواياته
٢١	حق الحصاد
٢٤	الحق المعلوم
٢٦	اشترط البلوغ
٢٨	زكاة غلات الطفل ومواشيه
٣٠	الفرق بين التعارض والحكومة
٣٣	حكم من كان غير بالغ في بعض الحول
٣٦	اشترط العقل
٣٨	حكم المجنون في بعض الحول
٣٩	اشترط الحرية
٤١	وجوب الزكاة في مال المبعوض
٤٢	اشترط الملكية
٤٥	اشترط التمكن من التصرف
٥٠	جهات البحث في التمكن من التصرف
٥٣	عدم وجوب الزكاة في المرهون
٥٥	عدم وجوب الزكاة في الوقف
٥٦	حكم الشك في التمكن

- ٥٧ التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص
- ٥٨ التمسك بالعام في الشبهة المصدقية
- ٥٩ اشتراط النصاب
- ٦٠ صورالاتجار بمال الصبي
- ٦٠ المسألة الاولى من مسائل الاتجار بمال الصبي
- ٦٢ الاشارة الى نكته مهمة في تشريع الزكاة
- ٦٣ المسألة الثانية في الاتجار بمال الصبي مضاربة
- ٦٤ المسألة الثالثة اخذ الولي الاجرة
- ٦٧ المسألة الرابعة لواتجار بمال الصبي لنفسه
- ٦٨ المسألة الخامسة اقتراض الاب والجد من مال الصبي واكلهما منه
- ٧٢ المسألة السادسة لواتجار بمال الطفل غير الولي
- ٧٤ المسألة السابعة لو ابرأ الولي ذمته بمال الطفل
- ٧٧ المسألة الثامنة لواتجار بمال الطفل الولي غير المولى
- ٧٩ عدم الزكاة في مال الجنين
- ٨٠ المتصدي للاخراج هو الولي
- ٨١ زكاة مال المجنون
- ٨٢ حكم الزكاة في مال المغمى عليه
- ٨٣ لوشك في تقدم البلوغ وتأخره
- ٨٧ الخيار لا يمنع من تعلق الزكاة
- ٩١ في ما اذا كانت العين الزكوية مشتركة
- ٩٢ حكم الزكاة في نماء الوقف
- ٩٣ اذا تمكن من تخلص المغصوب
- ٩٤ حكم الزكاة في الدين
- ١٠٠ زكاة القرض على المقرض
- ١٠٥ اذا نذر التصدق بالعين الزكوية
- ١٠٦ في ماهية النذر
- ١٠٩ حكم منذور التصدق به
- ١١٤ حكم نذر النتيجة
- ١١٩ لو استطاع الحج بالنصاب
- ١٢٢ استحباب زكاة سنة في الغائب سنين

- ١٢٤ لوعرض عدم التمكن بعد التعلق
 ١٢٥ ضمان الزكاة بالتأخير
 ١٢٥ الكافر تجب عليه الزكاة وانه مكلف بالفروع
 ١٣١ هل للامام مطالبة الزكاة من الكفار؟
 ١٣٧ لو اسلم الكافر سقطت عنه
 ١٤٥ لو اشترى المسلم من الكافر تمام النصاب

فصل في الأجناس التي تتعلق بها الزكاة

- ١٤٧ في الاجناس التي تجب فيها الزكاة
 ١٤٩ الاشارة الى نكتة في تشريع الزكاة
 ١٥٠ اخبار المسألة اربع طوائف
 ١٥٨ وجوه الجمع بين الاخبار
 ١٦٤ بحث في حجية الظواهر
 ١٦٦ بحث في تشريع الزكاة وخمس الارباح
 ١٦٩ ما يستحب فيه الزكاة
 ١٧٢ لو تولد حيوان بين حيوانين

فصل في زكاة الانعام

- ١٧٤ في نصاب الابل
 ١٨٣ في نصاب البقر
 ١٨٥ في نصاب الغنم
 ١٨٨ ينبغي التنبيه على امور
 ١٨٨ هل الواحدة الزائدة شرط او جزء
 ١٨٩ انحاء تعلق الزكاة
 ١٩٠ معنى العفو عما بين النصب
 ١٩١ اشكال مشهور في باب نصب الغنم
 ١٩٤ البقر والجاموس واحدا كذا الضأن والماعز
 ١٩٥ في حكم المال المشترك والمال المتفرق
 ١٩٩ الواجب من الضأن الجذع ومن المعزالثني
 ٢٠١ معنى الجذع والثني

- ٢٠٦ لوشك في مفهوم الجذع والنثى
- ٢٠٧ في جواز اداء الفريضة من غير النصاب
- ٢٠٩ المدار الفرد الوسط
- ٢١١ الخيار للمالك لا للساعي او الفقير
- ٢١٢ يجوز الاداء بالقيمة السوقية
- ٢١٥ يجوز كون القيمة من غير النقدين
- ٢١٧ المدار في القيمة على وقت الاداء
- ٢١٩ المدار قيمة بلد الاخراج
- ٢٢٠ كفاية الذكر عن الانثى والضأن عن المغرو بالعكس
- ٢٢٥ حكم الصحيح والمريض والشاب والمهرم
- ٢٢٨ اشتراط كونها سائمة
- ٢٣٧ اشتراط ان لا تكون عوامل
- ٢٣٨ اشتراط الحول في الانعام
- ٢٣٩ يكفي الدخول في الشهر الثاني عشر
- ٢٤٦ لو عاوضها في اثناء الحول
- ٢٤٩ لو عاوضها بقصد الفرار
- ٢٥٤ اذا حال الحول فتلف من النصاب شيء
- ٢٥٧ اذا ارتد المسلم
- ٢٥٩ اذا حال على النصاب احوال
- ٢٦١ مبدأ الحول للنتاج
- ٢٦٤ معنى حول الحول
- ٢٦٥ اذا حصل لمالك النصاب ملك جديد
- ٢٧٦ تعلق الزكاة بمهر الزوجة
- ٢٧٨ يسمع قول رب المال
- ٢٧٨ زكاة المال في زمن الخيار

فصل في زكاة النقدين

- ٢٨٠ حكم الزكاة في الاوراق المالية
- ٢٨٣ نصاب الذهب
- ٢٨٧ مقدار الدينار

- ٢٩٠ نصاب الفضة
- ٢٩١ مقدار الدرهم
- ٢٩٦ المقادير مبنية على التحقيق
- ٢٩٨ حكم اختلاف الموازين
- ٢٩٩ اشتراط كونهما مسكوكين
- ٣٠٣ لو اتخذها زينة
- ٣٠٥ اشتراط الحول فيها
- ٣٠٧ لا تجب الزكاة في الحلي والاواني
- ٣٠٩ حكم الجيد والردى منها
- ٣١٣ حكم المغشوش منها
- ٣١٥ حكم البرائة في الشبهات الموضوعية
- ٣١٧ حكم الفحص فيها
- ٣١٩ هل يجب تصفية المغشوش للاختبار؟
- ٣٢٢ حكم اخراج المغشوش عن الجيد
- ٣٢٣ لو شك في انه خالص او مغشوش
- ٣٢٤ لو كان الغش من احد النقيدين
- ٣٢٥ لو ترك نفقة لاهله وغاب
- ٣٢٧ لا يجبر نقص احد النقيدين بالآخر

فصل في زكاة الغلات الاربع

- ٣٢٩ في زكاة الغلات الاربع
- ٣٣٠ في حكم السلت والعلس
- ٣٣٣ في نصاب الغلات
- ٣٣٥ في مقدار النصاب
- ٣٤٠ الوسق والصاع والمد مكائيل
- ٣٤٢ النصاب بالاوزان المختلفة
- ٣٤٣ اشتراط التملك بالزراعة
- ٣٤٦ وقت التعلق في الغلات
- ٣٥٦ المناط في النصاب هو اليباس منها
- ٣٥٧ لو اراد التصرف فيها قبل يبسها
- ٣٥٨ حكم اخراج الزكاة قبل يبسها

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله
الطاهرين واللعن على أعدائهم أجمعين.

وبعد فيقول العبد المفتقر الى ربه الهادي، حسين علي المنتظري
النجف آبادي - غفر الله له ولوالديه -: هذه دروس فقهية ألقيت الى الاخوان
في مسائل الزكاة وكنت أقيد ما ألقيه بالكتابة وكنا نراعي في بحثنا ترتيب
كتاب العروة الوثقى ونورد ما ذكره شرحاً لها فاستدعى بعض الأصدقاء
نشرها. وحيث ان المرء لا يخلو من الخطأ والنسيان وكفى في نبه ان تعدّ معايه،
فالرجو ممن نظر فيها أن ينظر بنظر الانصاف والاغماض ومن الله - تعالى - أستمدُّ
وعليه التكلان.

قال المصنف:

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الزكاة [١]

[١]—الزكاة في اللغة بمعنى النمو والظاهرة، وفي مقاييس اللغة: «الزاء والكاف والحرف المعتل اصل يدل على نماء وزيادة ويقال: الطهارة، زكاة المال قال بعضهم سميت بذلك لأنها مما يرجى به زكاء المال وهو زيادته ونمائه، وقال بعضهم سميت زكاة لأنها طهارة قالوا وحجة ذلك قوله: خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكئهم بها» (١).

وفي المفردات: «اصل الزكاة النمو الحاصل عن بركة الله... يقال: زكا الزرع يزكو اذا حصل منه نمو وبركة».

اقول: ومن النماء ظاهراً قوله - عليه السلام - في نهج البلاغة: «المال تنقصه النفقة والعلم يزكو على الانفاق» (٢)، ومن الطهارة قوله - تعالى -: «يتلو عليهم آياته ويزكئهم» (٣) وقوله: «قد افلح من زكاها» (٤).

والزكاة في الاصطلاح يمكن اخذها من كل منها اذ بالزكاة ينمو المال ويطهر المال وصاحبه ولكن الانسب بقريظة قوله: «خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكئهم بها» المعنى الثاني. وحيث قصد بالزكاة طهارة مؤدبها اشترط فيها القربة وهذا من مميزات اقتصاد الاسلام حيث صبغ واجباته المالية من الزكوات والاحماس بصبغة العبادة والقربة.

وعرفوا الزكاة اصطلاحاً بانها قدر مخصوص يطلب اخراجه من المال بشروط خاصة. وليست الزكاة من مخترعات الاسلام بل كانت مشرعة في الأديان السابقة أيضاً فترى

(١) - سورة التوبة، الآية ١٠٣ .

(٢) - نهج البلاغة من كلامه «ع» لكميل بن زياد (رقم ١٤٧).

(٣) - سورة آل عمران، الآية ١٦٤ وسورة الجمعة، الآية ٢ .

(٤) - سورة الشمس، الآية ٩ .

التي وجوبها من ضروريات الدين [١]

القرآن يحكي عن عيسى - عليه السلام - : «وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً» (١).
والزكاة في فقهننا صارت قسيماً للخمس ولكن نحسد كونها باصطلاح القرآن وفي الصدر
الأول مستعملة لكل واجب مالي مقدر فتشمل الخمس أيضاً فكل ما ذكرت في القرآن عقيب
الصلاة اريد بها الواجب المالي في قبال الواجب البدني، نعم الصدقة لاتشمل الخمس.
ولايتوهم كون الزكاة حقيقة شرعية إذ لم يكن بناء الشرع على وضع اللغات وإنما استعملت
الألفاظ بتناسب معانيها اللغوية ثم صارت في عرف المتشرعة بنحو الحقيقة المصطلحة.

[١]- نذكر بعض ما دلّ على وجوبها وحرمة منعها:

الأول: في صحيحة حريز، عن زرارة ومحمد بن مسلم، عن أبي عبد الله (ع) ان الله فرض
للفقراء في مال الأغنياء ما يسعهم ولو علم ان ذلك لا يسعهم لزادهم، انهم لم يؤنوا من قبل فريضة
الله - عز وجل - ولكن اوتوا من منع من منعهم حقهم لا بما فرض الله لهم ولوان الناس أدوا
حقوقهم لكانوا عايشين بخير (٢).

الثاني: وفي رواية معتب، مولى الصادق - عليه السلام - قال: قال الصادق: انما وضعت
الزكاة اختياراً للأغنياء ومعونة للفقراء ولوان الناس أدوا زكاة أموالهم ما بقي مسلم فقيراً محتاجاً
ولا ستغنى بما فرض الله له، وان الناس ما افتقروا ولا احتاجوا ولا جاعوا ولا عروا إلا بذنوب
الأغنياء، وحقيق على الله - تبارك وتعالى - ان يمنع رحمته ممن منع حق الله في ماله، واقسم
بالذي خلق الخلق وبسط الرزق انه ما ضاع مال في بر ولا بحر إلا بترك الزكاة، وما صيد صيد في
بر ولا بحر إلا بترك التسبيح في ذلك اليوم، وان أحب الناس الى الله - تعالى - أسخاهم كفاً،
واسخى الناس من أدى زكاة ماله ولم يبخل على المؤمنين بما افترض الله لهم في ماله (٣).

الثالث: وفي صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (ع) انه قال: ما من عبد منع من زكاة
ماله شيئاً إلا جعل الله ذلك يوم القيامة ثعباناً من نار مطوقاً في عنقه ينهش من لحمه حتى يفرغ من
الحساب وهو قول الله - عز وجل - : «سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة» يعني ما بخلوا به من
الزكاة (٤).

الرابع: وفي رواية عمرو بن جميع، عن أبي عبد الله (ع) انه قال: ما أدى أحد الزكاة فنقصت

(١)- سورة مريم، الآية ٣١.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٢.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٦.

(٤)- الوسائل ج ٦ الباب ٣ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٣.

ومنكره مع العلم به كافر [١]

من ماله ولا منعها أحد فزادت في ماله (١).

الخامس: وفي رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله «ع» انه قال: ما من رجل يمنع درهماً في حقه إلا أنفق اثنين في غير حقه، وما من رجل يمنع حقاً في ماله إلا طوّقه الله به حية من نار يوم القيامة (٢). وامثال هذه الرواية شاهدة على تجسّم الأعمال.

السادس: وفي صحيحة هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله -عليه السلام- قال: من منع حقاً لله -عز وجل- أنفق في باطل مثليه (٣).

السابع: وفي خبر ابن مسكان، عن أبي جعفر -عليه السلام- قال: بينما رسول الله «ص» في المسجد إذ قال: قم يا فلان، قم يا فلان، قم يا فلان، قم يا فلان، حتى أخرج خمسة نفر، فقال: اخرجوا من مسجدنا لا تصلّوا فيه وأنتم لا تزكّون (٤).

والواجبات المالية كانت في اختيار حكومة الاسلام وكان رسول الله «ص» يبعث العمال لجمعها وكذا كانت السيرة بعده.

وبالجملة الأخبار في باب فرض الزكاة وحرمة منعها في غاية الكثرة وإنما ذكرنا بعضها نموذجاً فراجع.

[١]- أقول: ذكروا في كتاب الطهارة ان الكافر من ينكر الألوهية أو التوحيد أو الرسالة أو

ضرورياً من ضروريات الدين فنقول:

هل لانكار الضرورى موضوعية فهو موجب للكفر مطلقاً أو لرجوعه الى انكار الرسالة ولوبعضها وكون شيء ضرورياً اشارة على التفات الشخص الى كونه جزءاً من الدين فلو ثبت كون انكاره لشبهة فلا يوجب الكفر أو لا أثر للضرورة أصلاً ولو بعنوان الامارة فلو احتمل في حقه الشبهة أيضاً لا يحكم بكفره؟

ظاهر بعض العبارات الأول، وفي كتاب الطهارة من الشرائع: «الكافروضابطه كل من خرج عن الاسلام أو من انتحله وجحد ما يعلم من الدين ضرورة كالخوارج والغلاة».

وفي الارشاد: «والكافر وإن أظهر الاسلام إذا جحد ما يعلم ثبوته من الدين ضرورة كالخوارج والغلاة»، ونحوهما غيرهما.

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٣ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٦.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٦ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ٦ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٢.

(٤)- الوسائل ج ٦ الباب ٣ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٧.

ولكن في مفتاح الكرامة: «وهنا كلام في أن جحود الضرورى كفر في نفسه أو يكشف عن انكار النبوة مثلاً؟ ظاهرهم الأول واحتمل الاستاذ الثاني قال: فعليه لو احتمل وقوع الشبهة عليه لم يحكم بتكفيره إلا أن الخروج عن مذاق الأصحاب مما لا ينبغي».

وفيه أيضاً: «وفي مجمع البرهان: المراد بالضرورى الذي يكفر منكروه الذي ثبت عنده يقيناً كونه من الدين ولو بالبرهان ولولم يكن مجعاً عليه إذ الظاهر ان دليل كفره هو انكار الشريعة وانكار صدق النبي «ص» مثلاً في ذلك الأمر مع ثبوته يقيناً عنده وليس كل من أنكر مجعاً عليه يكفر، بل المدار على حصول العلم والانكار وعدمه إلا أنه لما كان حصوله في الضرورى غالباً جعل ذلك مداراً وحكوماً به فالجمع عليه ما لم يكن ضرورياً لم يؤثر».

وظاهر ما حكاه في عبارته الأولى عن استاذة كاشف الغطاء من النسبة الى مذاق الأصحاب توهم كون المسألة اجماعية ولكن ليعلم ان المسألة ليست من المسائل الأصلية المتلقاة عن المعصومين -عليهم السلام- ولم تذكر في الكتب المعتمدة لنقلها كالمقتنة والنهاية ولم أجدها بهذه العبارة في الكتب قبل الشرائع.

نعم في الغنية كلام يقرب منها قال: «فصل في الردة: متى أظهر المرأ الكفر بالله أو برسوله أو الجحد بما يعم فرضه والعلم به من دينه كوجوب الصلاة أو الزكاة أو ما يجري مجرى ذلك بعد اظهار التصديق به كان مرتدّاً». فقوله: «الجحد بما يعم فرضه والعلم به» يقرب من انكار الضرورى. وبالجملة فليس كون انكار الضرورى موجباً للكفر بنفسه مذكوراً في كتب القدماء من أصحابنا فلا وجه لادعاء الشهرة في المسألة فضلاً عن الاجماع، واجماع المتأخرين على فرض ثبوته لا يفيد.

وليس الاجماع بما هو اجماع حجة عندنا وان جعله المخالفون حجة واستدلوا عليها بأمر: منها مارووه عن النبي «ص» انه قال: «لا تجتمع أمي على خطأ» والحديث لم يثبت عندنا وإنما نؤمن بحجية الاجماع إذا كان كاشفاً عن قول المعصومين -عليهم السلام- فحلله المسائل الأصلية المتلقاة يبدأ بيد لا المسائل التفرعية الاستنباطية.

وعلى هذا فليس لانكار الضرورى موضوعية وليس بنفسه موجباً للكفر بل ان رجوع انكاره الى انكار الرسالة بأن كان ملتفتاً الى كونه من الدين ومع ذلك أنكره.

فان قلت: فعلى هذا لا يبقى فرق بين الضرورى وغيره أصلاً.

قلت: نعم ولذا مرّ عن مجمع البرهان كفر من أنكر ما ثبت عنده كونه من الدين بالبرهان ولولم يكن مجعاً عليه فضلاً عن كونه ضرورياً.

نعم لعل بينهما فرقاً في مقام الاثبات فلو كان أحد في مناطق الاسلام وبلاده ونشأ بين المسلمين بحيث يبعد جداً عدم علمه بوضوحات الاسلام وضرورياته فتصير ضرورية المسألة امانة

عقلانية على علمه بكونه من الاسلام ويرجع انكارها الى انكار اصل الرسالة ولوجبزتها وإلا فلوثبت كون انكار الشخص لشبهة أو كان الشخص جديد الاسلام أو بعيداً عن مناطق الاسلام فلا اشارة ولا طريق الى احراز كون انكاره راجعاً الى انكار الرسالة والاسلام ولأجل ذلك قال في المتن: «ومنكره مع العلم به كافر».

هذا، والقائلون بكون انكار الضرورى مطلقاً موجباً للكفر يتمسكون بوجه:

الأول: ان الاسلام عبارة عن مجموع العقائد والأحكام المخصوصة المقررة من جانب الله ويجب على المسلمين الالتزام بها فمن أنكر واحداً منها فقد أنكر الاسلام ببعضه.

إن قلت: لنا أخبار كثيرة تدل على أن الاسلام الذي به تحقن الدماء وتحل المناكح ويثبت التوارث شهادة أن لا إله إلا الله وان محمداً رسول الله.

قلت: أولاً أن ذلك لجديد الاسلام، وثانياً ان الشهادة بالرسالة في الحقيقة اقرار بجميع ما جاء به الرسول فانكار بعضها يرجع الى انكار الرسالة.

الثاني: اجماعهم على موضوعية انكار الضرورى، لعطفه في كلماتهم على من خرج عن الاسلام، وظاهر العطف المغايرة ولعدم تقييده بالعلم، ولتقييدهم إياه بالضرورى، إذ لو كان الملاك الرجوع الى انكار الرسالة لجرى في كل ما علم أنه من الدين وان لم يكن ضرورياً، ولتمثيلهم له بالخوارج والغلاة والنواصب مع ان كثيراً منهم لا يعلمون بمخالفتهم في ذلك للدين بل ربما يتقربون بذلك الى الله سبحانه.

الثالث: اخبار مستفيضة متفرقة في الأبواب المختلفة، وسيأتي ذكرها.

أقول: يرد على الأول ان مقتضاه كفر من أنكر واحداً من أحكام الاسلام سواء كان ضرورياً أو غيره وسواء كان عالماً بكونه من الاسلام أو جاهلاً مقصراً أو قاصراً حتى انه يجوز تكفير كل مجتهد لغيره اذا أفتى بخلاف ما أفتى به هذا المجتهد لأنه بفتواه بخلاف هذا المجتهد أنكر ما أفتى به هذا، ولا يمكن أن يلتزم بهذا أحد.

ويرد على الثاني منع الاجماع في المسألة لما عرفت من أن عنوان مسألة الضرورى وايجاب انكاره للكفر كان من المحقق ومن بعده فيما أعلم ولم يكن في كلمات القدماء ذكر منه والتمثيل بالغلاة والخوارج أيضاً في كلمات المتأخرين.

نعم مرّ من ابن زهرة في الغنية: «الجحد بما يعم فرضه والعلم به من دينه»، ولكن لا يخفى ان كلمة «الجحد» لا تطلق إلا في الانكار مع العلم، ففي الصحاح: «الجحد الانكار مع العلم»، وفي المفردات «الجحد نفي ما في القلب اثباته واثبات ما في القلب نفيه... قال -عز وجل-: وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم» (١). وذكر المتأخرين للضرورى لعله كان من جهة ان

ضرورية المسألة وكونها بديهية سبب للعلم بها فأرادوا بذلك كون الانكار عن علم أو لكونها امارة على كون المنكر عالماً بكونها من الدين إذا كان الشخص ممن نشأ في محيط المسلمين فلو أنكر أحد مثلاً كون الزوايا الثلاث في المثلث مساوية لقائمتين امكن كون انكاره عن جهل بالمسألة وأما إذا أنكر أحد كون مضروب الاثنى في نفسه أربعة فلا يحمل انكاره طبعاً على كونه عن جهل بعد كون المسألة بديهية يعرفها كل أحد وهذا لا ينافي كونه عن جهل إذا صدر ممن يحتمل في حقه ذلك. وكيف كان فليس لانكار الضورى موضوعية في ايجاب الكفر بل انكار كل حكم إذا رجع الى انكار الرسالة صار سبباً للكفر وإلا فلا.

ولا يخفى ان انكار الألوهية والتوحيد والرسالة موجب للكفر ولو كان عن جهل وقصور فان العذر والقصور وعدم العذاب أمر، والاسلام والاعتقاد به أمر آخر فالمنكر لهذه الأصول أو لواحد منها ليس مسلماً وإن كان قاصراً معذوراً ولا محالة لاعتقابه عليه عقاباً عقلاً فتدبر.

بقى الكلام في الاخبار التي ربما يتوهم دلالتها على المسألة فلنتعرض لها اجمالاً:

فالأول: ما رواه في أصول الكافي صحيحاً الى عبد الرحيم القصير قال: كتبت مع عبد الملك بن أعين الى أبي عبد الله «ع» أسأله عن الايمان ماهو؟ فكتب إليّ مع عبد الملك بن أعين سألت -رحمك الله- عن الايمان، والايمان هو الإقرار باللسان وعقد في القلب وعمل بالأركان، والايمان بعضه من بعض وهو دار وكذلك الاسلام دار والكفر دار فقد يكون العبد مسلماً قبل أن يكون مؤمناً ولا يكون مؤمناً حتى يكون مسلماً، فالاسلام قبل الايمان وهو يشارك الايمان، فإذا أتى العبد كبيرة من كبائر المعاصي أو صغيرة من صفائر المعاصي التي نهى الله -عز وجل- عنها كان خارجاً من الايمان ساقطاً عنه اسم الايمان وثابتاً عليه اسم الاسلام فان تاب واستغفر عاد إلى دار الايمان، ولا يخرج الى الكفر إلا الجحود والاستحلال ان يقول للحلال: هذا حرام وللحرام: هذا حلال ودان بذلك فعندها يكون خارجاً من الاسلام والايمان، داخلًا في الكفر وكان بمنزلة من دخل الحرم ثم دخل الكعبة وأحدث في الكعبة حدثاً فاخرج عن الكعبة وعن الحرم فضربت عنقه وضار الى النار. (١) و عبد الرحيم القصير وإن لم يوثق في الرجال ولكن نقل الكليني والصدوق لرواياته يوجب نحو اعتبار له ولعله يستفاد من ترجم الصادق -عليه السلام- عليه كونه إمامياً حسن الحال، ونقل الصدوق للحديث يتفاوت مع نقل الكليني ولعل نقل الكليني أصح.

وكيف كان فنقول ليس في الحديث اسم من الضورى، ولفظ الجحود كما مرّ يطلق على

الانكار مع العلم لا مطلق الانكار، ولو سلم انه أعمّ فالمحتملات في الحديث أربعة:

الأول: ان الألفاظ وضعت للمعاني الواقعية فيكون المراد ان من قال للحلال الواقعي: انه

حرام، وللحرام الواقعي: هذا حلال، ومقتضاه كون انكار الحكم الواقعي موجباً للكفر مطلقاً سواء كان ضرورياً أو غيره وعن علم أو جهل تقصيراً أو قصوراً.

الثاني: ان يراد بالحلال والحرام ما ثبت عند جميع فرق المسلمين ومذاهبهم حليته أو حرمة.

الثالث: ان يراد بهما ما كان ضرورياً وبديهاً منها.

الرابع: ان يراد بهما ما كان كذلك في علم الشخص المنكر.

وأظهر الاحتمالات الاحتمال الأول ولكن لا يمكن أن يلتزم به أحد كما مرّ فيتردد الأمرين الثلاثة الأخر وأظهرها الأخير فيختص الكفر بالمنكر مع العلم ولا أقل من بقاء التردد وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال فلا دلالة في الحديث على كون عنوان الضروري موجباً للكفر فتدبر.

هذا، وتشبيهه - عليه السلام - الاسلام والايمان بالحرم والكعبة أولاً من جهة كون النسبة بينهما بالعموم والخصوص وثانياً من جهة ان الكعبة مما يعرفها كل أحد بخلاف الحرم والمسجد فالاهانة لها لا محالة تقع عن علم وعمد ولكن لو فرض لاحد شبهة في ذلك فأحدث فيها عن شبهة فهل يضرب عنقه؟ لا يمكن الالتزام بذلك ويشهد لهذا موثقة سماعة حيث ورد فيها: «لوان رجلاً دخل الكعبة فافتت منه بوله أخرج من الكعبة ولم يخرج من الحرم فغسل ثوبه وتطهر، ثم لم يمنع أن يدخل الكعبة، ولوان رجلاً دخل الكعبة فبال فيها معانداً أخرج من الكعبة ومن الحرم وضربت عنقه» (١). فحكم القتل مرتب على البول عناداً لا مطلقاً.

الحديث الثاني: خبر أبي الصباح الكناني، عن أبي جعفر «ع» قال: قيل لأمر المؤمنين «ع» من شهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله «ص» كان مؤمناً؟ قال: فأين فرائض الله، قال: وسمعت يقول: كان علي «ع» يقول: لو كان الايمان كلاماً لم ينزل فيه صوم ولا صلاة ولا حلال ولا حرام. قال: وقلت لأبي جعفر «ع»: ان عندنا قوماً يقولون: إذا شهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله «ص» فهو مؤمن؟ قال: فلم يضربون الحدود؟ ولم تقطع أيديهم؟! وما خلق الله - عزّ وجلّ - خلقاً أكرم على الله - عزّ وجلّ - من المؤمن، لأن الملائكة خدام المؤمنين وان جوار الله للمؤمنين وان الجنة للمؤمنين وان الحور العين للمؤمنين، ثم قال: فابال من جحد الفرائض كان كافراً؟ (٢).

أقول: أولاً ان الجحد كما عرفت هو الانكار عن علم لا مطلقاً وثانياً ليس في الحديث اسم من الضروري والمحتملات فيه أربعة كما عرفت في الحديث الأول والكلام والكلام وثالثاً الكفر لغة الستري يقال: «كفره» أي ستره وغطاه ويقال للليل «كافر» لستره الأشخاص والأشياء

(١)- أصول الكافي ج ٢ كتاب الايمان والكفر باب ان الاسلام قبل الايمان، ص ٢٨.

(٢)- أصول الكافي ج ٢ كتاب الايمان والكفر، ص ٣٣.

وللزراع «كافر» لستره البذور في الأرض. قال الله -تعالى- «كمثل غيث أعجب الكفار نباته» (١)، أي الزراع كما عن بعض المفسرين. وللکفر في الانسان مراتب بلحاظ مراتب ستر الايمان والفترة فترتبه الكاملة مقابل للاسلام ولكن قد يطلق في مقابل الايمان أيضاً كما في هذا الحديث بل قد يطلق على كل مرتكب للمعصية انه كافر، وفي الحديث: «لا يزني الزاني وهو مؤمن» (٢). والكفر المبحوث عنه في كتاب الطهارة والترتب عليه الأحكام الخاصة هو الكفر المقابل للاسلام وليس في الحديث اسم منه.

الثالث: ما في الكافي أيضاً عن سليم بن قيس الهلالي قال: سمعت علياً -عليه السلام- يقول وأتاه رجل فقال له: ما أدنى ما يكون به العبد مؤمناً وأدنى ما يكون به العبد كافراً وأدنى ما يكون به العبد ضالاً؟ فقال له: قد سألت فافهم الجواب اما أدنى ما يكون به العبد مؤمناً أن يعرفه الله -تعالى- نفسه... وأدنى ما يكون به العبد كافراً من زعم ان شيئاً نهى الله عنه ان الله أمر به ونصبه ديناً يتولى عليه ويزعم انه يعبد الذي أمره به وإنما يعبد الشيطان، الحديث (٣).

والجواب عنه أولاً جريان الاحتمالات الأربعة المذكورة في الحديث الأول فيه أيضاً فلا يتعين محله على انكار الضروي فقط وثانياً أن الكفر فيه مقابل الايمان لا الاسلام ولا أثر فقهي له.

الرابع: ما رواه الحسن بن محبوب، عن داود بن كثير الرقي قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: سنن رسول الله «ص» كفرائض الله -عز وجل-؟ فقال: ان الله -عز وجل- فرض فرائض موجبات على العباد فمن ترك فريضة من الموجبات فلم يعمل بها وجددها؟ كان كافراً، الحديث (٤). وداود بن كثير وان اختلفوا في وثاقته ولكن الحسن بن محبوب من أصحاب الاجماع.

والجواب عن الحديث أيضاً أولاً ما مر من كون الجحد هو الانكار مع العلم وثانياً جريان الاحتمالات الأربعة فيه.

الخامس: خبر موسى بن بكر قال: سألت أبا الحسن «ع» عن الكفر والشرك أيهما أقدم؟ قال: فقال لي: ما عهدي بك تحاصم الناس، قلت: أمرني هشام بن سالم أن أسألك عن ذلك، فقال لي: الكفر أقدم وهو الجحد، الحديث (٥). وموسى بن بكر واقفي والأمر في سهل سهل كما ذكر في محله.

والجواب ما مر من أن الجحد الانكار مع العلم لا مطلقاً وليس في الحديث اسم من

(١)- سورة الحديد، الآية ٢٠.

(٢)- أصول الكافي ج ٢ كتاب الايمان والكفر باب الكبائر، ص ٢٨٥.

(٣)- أصول الكافي ج ٢ كتاب الايمان والكفر باب أدنى ما يكون به العبد مؤمناً، ص ٤١٤.

(٤)- أصول الكافي ج ٢ كتاب الايمان والكفر باب الكفر، ص ٣٨٣.

(٥)- أصول الكافي ج ٢ كتاب الايمان والكفر باب الكفر، ص ٣٨٥.

الضروري.

السادس: صحيحة محمد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر «ع» يقول: كل شيء يجره الاقرار والتسليم فهو الايمان وكل شيء يجره الانكار والجحود فهو الكفر (١).

والجواب أولاً ان الكفر فيه مقابل الايمان لا الاسلام وثانياً ما مر في معنى الجحود.

السابع: خبر أبي عمرو الزبيري عن أبي عبد الله «ع» قال: قلت له: اخبرني عن وجوه الكفر في كتاب الله - عز وجل - قال: الكفر في كتاب الله على خمسة أوجه، فمنها كفر الجحود والجحود على وجهين، الحديث (٢).

والحديث مفصل وحاصله ان الكفر في القرآن خمسة أوجه: الأول الجحود بالربوبية، الثاني الجحود على معرفة وهو أن يجحد الجاحد وهو يعلم انه حق، الثالث كفر النعم، الرابع ترك ما أمر الله به، الخامس كفر البرائة.

والجواب ان كفر منكر الربوبية واضح والجحود أيضاً مرّ معناه والأقسام الثلاثة الأخر لا أثر فقهي لها.

الثامن: صحيحة بريد العجلي عن أبي جعفر «ع» قال: سألته عن أدنى ما يكون العبد به مشركاً قال: فقال: من قال للنواة: انها حصة وللحصة: انها نواة ثم دان به (٣).

والجواب أولاً ان المسؤول عنه حيثية الشرك لا الكفر وثانياً ان لازم الحديث باطلاقه كفاية انكار كل حكم للحكم بالشرك ضرورياً كان أم لا عن علم أو عن جهل تقصيراً أو قصوراً ولا يقول به أحد فيجب أن يحمل على الانكار عن علم أو على كون الشرك ذا مراتب وليست كل مرتبة منه موجبة للكفر بالاصطلاح الفقهي فتدبر.

التاسع: موثقة مسعدة بن صدقة قال سمعت أبا عبد الله «ع» يقول: الكبائر القنوط من رحمة الله واليأس من روح الله والأمن من مكر الله وقتل النفس التي حرم الله وعقوق الوالدين وأكل مال اليتيم ظمناً وأكل الربا بعد البينة والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة والفرار من الزحف، فقييل له: رأيت المرتكب للكبيرة يموت عليها، أخرجها من الايمان، وان عذب بها فيكون عذابه كعذاب المشركين أو له انقطاع؟ قال: يخرج من الاسلام إذا زعم انها حلال ولذلك يعذب أشد العذاب وإن كان معترفاً بأنها كبيرة وهي عليه حرام وانه يعذب عليها وانها غير حلال، فانه معذب عليها وهو أدهون عذاباً من الأول ويخرجها من الايمان ولا يخرجها من الاسلام (٤).

(١) - أصول الكافي ج ٢ كتاب الايمان والكفر باب الكفر، ص ٣٨٧.

(٢) - أصول الكافي ج ٢ كتاب الايمان والكفر باب وجوه الكفر، ص ٣٨٩.

(٣) - أصول الكافي ج ٢ كتاب الايمان والكفر باب الشرك، ص ٣٩٧.

(٤) - أصول الكافي ج ٢ كتاب الايمان والكفر باب الكبائر، ص ٢٨٠.

والرواية صريحة في ان مرتكب الكبيرة مع الاعتراف بها لا يكون كافراً فيجب أن يحمل مادّة على كفر العاصي أو مرتكب الكبيرة على ارادة بعض مراتب الكفر غير المضرة باسلام الشخص، وحيث أن مورد هذا الفرض أعني فرض الاعتراف هو صورة علم الشخص بكونها كبيرة يكون مورد الفرض الأول أعني صورة زعم الحلية وانكار الحرمة أيضاً صورة العلم فيرجع انكاره الى انكار الرسالة قهراً.

وقد يتوهم ان اسناد الفعل الى الفاعل المختار ظاهر في التفات الفاعل الى العنوان الذي ينطبق على هذا الفعل ويكون موضوعاً للحكم في لسان الدليل فاذا قلنا: «فلان ارتكب كبيرة» يكون ظاهراً في ارتكابه لها ملتفتاً الى كونها كبيرة واذا قلنا: «فلان شرب خمرأ» يكون ظاهراً في شربه له ملتفتاً الى كونه خمرأ.

وفيه ان الاسناد وان دلّ على وقوع الفعل عن الفاعل عن علم واختيار في مقابل الفاعل في النوم أو عن اكراه ولكن لا ظهور له في التفات الفاعل الى العنوان الذاتي لموضوع فعله فاذا قلنا: «شرب زيد خمرأ» يكون الاسناد ظاهراً في الشرب مع العلم والاختيار وأما التفاته الى كون المشروب خمرأ فدلالة الاسناد عليه ممنوعة وكون الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية لا يلزم التفات الفاعل اليه وإلا فلو كان المشروب خمرأ واقعاً ولكن الفاعل زعم كونه ماءً وشربه يلزم مجازية قولنا حينئذ: «شرب زيد خمرأ»، وبالجملة فالخمر موضوع للخمر الواقعي للمعلوم الخمرية والاسناد أيضاً لا يستفاد منه إلا وقوع الفعل عن علم واختيار وأما التفاته الى عنوان الخمرية فلا يستفاد هذا.

ولكن في المقام يجب أن يحمل المرتكب للكبيرة في الحديث على مرتكبا مع الالتفات الى كونها كبيرة اذ المحتملات كما عرفت في شرح الحديث الأول أربعة: المرتكب للكبيرة مطلقاً ضرورية أم لا عن علم أو عن جهل عن تقصير أو عن قصور، والمرتكب لما هو كبيرة عند جميع المذاهب والفرق، والمرتكب لما هو كبيرة وحرام بالضرورة، والميتكب لما هو كبيرة عند الفاعل وفي علمه، وأظهر الاحتمالات وان كان هو الأول ولكنه لا يمكن الالتزام به ولا يلتزم به أحد فيدور الأمر بين الثلاثة الأخر وأظهرها الأخير ويؤيده ما مرّ من كون مورد الاعتراف أيضاً صورة العلم ولو سلم بقاء التردد بطل الاستدلال فحملها على ما هو حرام وكبيرة بالضرورة لا دليل عليه.

العاشر: صحيحة عبدالله بن سنان قال: سألت أبا عبدالله «ع» عن الرجل يرتكب الكبيرة من الكبائر فيموت هل يخرج من ذلك من الاسلام وان عذب كان عذابه كعذاب المشركين أم له مئة وانقطاع؟ فقال: من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم انها حلال أخرجه ذلك من الاسلام

وعذب أشدّ العذاب وان كان معترفاً انه أذنب ومات عليه أخرجه من الايمان ولم يخرج من الاسلام وكان عذابه أهون من عذاب الأول (١). والكلام فيه الكلام في سابقه.

فان قلت: اذا كان الملاك كون الانكار عن علم حتى يرجع الى انكار الرسالة فلا يكون فرق بين الكبيرة وغيرها فلم خصت بالذکر؟

قلت: الكبيرة ذكرت في كلام السائل ولعله كان مرتكباً في ذهنه ما يعتقده بعض من كون فعل الكبائر مخرجاً عن الاسلام، والامام - عليه السلام - ردّ هذا الاعتقاد. وما احتاطه بعض محشّي العروة من كون انكار الكبيرة موجباً للكفر فأخذه هذان الحديثان وليس الملاك حينئذ عنوان الضروري بل عنوان الكبيرة وبينها عموم من وجه وقد عرفت جريان الاحتمالات الاربعة في الحديثين فيمكن حملها على صورة الانكار عن علم كما كان الاعتراف أيضاً في مورد العلم.

وقد تلخص مما ذكرنا في جواب الروايات التي ربما يتوهم دلالتها على كون انكار الضروري بنفسه موجباً للكفر أولاً ان الكفر في كثير منها ذكر في مقابل الايمان لا الاسلام وثانياً اشتمال اكثرها على لفظ الجحود وهو يختص بصورة الانكار عن علم وثالثاً ان المحتملات فيها أربعة وأظهرها بحسب الاطلاق الأول ولكن حيث لا يلتزم به أحد يكون أظهر الثلاثة الباقية الأخير أعني صورة كون الإنكار عن علم ولومنت الأظهرية بطل الاستدلال مع الاحتمال فلا دليل على خصوص عنوان الضروري.

وهنا ثلاث روايات أخرت تشمل على مضمون آخر ربما يتفاوت مع ما سبق:

الأولى: رواية زرارة عن أبي عبدالله «ع» قال: لوان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا (٢).

ولا يخفى ان المراد بالعباد في الحديث ليس مطلق العباد بل الذين لهم سابقة الاسلام ولكن قد يعرض لهم شبهات في بعض المسائل وهذا كثير ولا سيما للشبان في أعصارنا وليس المراد بالجهل الجهل المطلق وإلا لم يناسب الجحد فانه الانكار عن علم كما عرفت فالمراد ان المسائل التي يعلم الانسان اجمالاً بكونها من الدين ولكن يعرض له بسبب إلقاء الشيطان شبهة آنية فيها لوم ينكرها الانسان جزماً بل توقف فيها مقدمة للسؤال والتفحص لم يخرج بذلك من الدين والانسان لا يخلو غالباً من شك ومن يهتم بذلك ويتعقبه بالسؤال والاستفهام كان ذلك من كمال ايمانه كما في بعض الأحاديث.

(١) - أصول الكافي ج ٢ كتاب الايمان والكفر باب الكبائر، ص ٢٨٥.

(٢) - أصول الكافي ج ٢ كتاب الايمان، والكفر باب الكفر، ص ٣٨٨.

الثانية: رواية محمد بن مسلم قال: كنت عند أبي عبد الله «ع» جالساً عن يساره ووزارة عن يمينه فدخل عليه أبو بصير فقال: يا أبا عبد الله ما تقول فيمن شك في الله؟ فقال: كافر يا أبا محمد، قال: فشك في رسول الله؟ فقال: كافر، قال: ثم التفت الى وزارة فقال: إنما يكفر إذا جحد (١). و يظهر من سابقها موردها والمراد منها.

الثالثة: خبر أبي اسحاق الخراساني قال: كان أمير المؤمنين «ع» يقول في خطبته: لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا (٢).

والظاهر ان الشك أمر غير اختياري غالباً ولكن الارتياب يطلق فيما اذا اوجد الانسان باختياره مقدمات شكّه وترديده، ولعل المراد ان الارتياب يتعقبه الشك والشك قد يتعقبه الكفر لان الشك بنفسه كفر.

وكيف كان فسنسخ الروايات الثلاث يخالف سنخ ما سبق.

وقد ظهر الى هنا عدم الدليل على موضوعية انكار الضرورى وكونه بنفسه موجباً للكفر ولذا قال في طهارة العروة: «مع الالتفات الى كونه ضرورياً بحيث يرجع انكاره الى انكار الرسالة، والأحوط الاجتناب عن منكر الضرورى مطلقاً»، وعلقت عليه سابقاً حينما كنت في السجن «لادليل على عنوان الضرورى، نعم الأحوط الاجتناب عن منكر المعاد وكذا عمن ارتكب كبيرة من الكبائر وزعم انها حلال ودان بذلك اذا لم يكن عن قصور»، والآن أقول لا يلزم رعاية الاحتياط في غير منكر المعاد إلا إذا رجع الى انكار الرسالة. ولنذكر هنا بعض الفتاوى التي ربما يستفاد منها ايجاب انكار الضرورى للكفر والقتل:

ففي باب الذبائح من المقتعة: «ويجتنب الأكل والشرب في آنية مستحلي شرب الخمر وكل شراب مسكر».

وفي الخلاف (- كتاب المرتد المسألة ٩): «من ترك الصلاة معتقداً انها غير واجبة كان كافراً يجب قتله بخلاف».

وفي النهاية: «من شرب الخمر مستحلاً لها حلّ دمه... ومن استحل الميتة أو الدم أو لحم الخنزير ممن هو مولود على فطرة الاسلام فقد ارتد بذلك عن دين الاسلام ووجب عليه القتل بالاجماع».

وفي صوم المعتبر «من أفطر مستحلاً فهو مرتدٌ إن كان ممن عرف قواعد الاسلام». فالعبارات السابقة مطلقة ولكن المحقق قيّد الحكم بمن عرف قواعد الاسلام مع انه في شرائعه

(١)- أصول الكافي ج ٢ كتاب الايمان والكفر باب الشك، ص ٣٩٩.

(٢)- أصول الكافي ج ٢ كتاب الايمان والكفر باب الشك، ص ٣٩٩.

بل في جملة من الأخبار ان مانع الزكاة كافر [١].

أطلق كون انكار الضروري موجباً للكفر مطلقاً والظاهر ان مراد المطلقين أيضاً صورة العلم والمعرفة نعم لأنأبي كما عرفت ان تكون ضرورة الحكم امارة على العلم ما لم ينكشف الخلاف، هذا ما عندنا هنا ومحل تفصيل المسألة كتاب الطهارة فراجع.

[١]- في رواية أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» قال: «من منع قيراطاً من الزكاة فليس بمؤمن ولا مسلم» وفي روايته الأخرى، عنه -عليه السلام-: «ان الزكاة ليس يجمد بها صاحبها، إنما هو شيء ظاهر إنما حقن الله بها دمه وسمي بها مسلماً» (١)، الى غيرهما من الروايات ولكن يجب حملها على مراتب الكفر فقد عرفت ان الكفر بمعنى الستروان له مراتب بل للاسلام الذي هو بمعنى التسليم أيضاً مراتب وليس كل كفر مصداقاً للكفر المبحوث عنه في كتاب الطهارة بل قد مرّ بعض الروايات المصرحة بعدم كفر مرتكبي الكبائر مع الاعتراف ويحتمل في بعض روايات الباب ان يراد بالكفر فيها البغي الموجب لجواز قتله فان الزكاة كانت مالية للاسلام وكانت تؤخذ من قبل الحكومة فانعتها باغ على الحكومة. ومما يسهل الخطب ان التعبير بالكفر ورد في تارك الصلاة وتارك الحج ونحوهما أيضاً فيجب حل ذلك على بعض المحامل بدهة عدم ارادة الظاهر فيها فتدبر.

تنبيه: الزكاة والخمس واجبان ماليان مقرران من قبل الشرع في موضوعات خاصة بمقدار مخصوص تحت شرائط وخصوصيات معينة لمصارف مشخصة، وفي الشرع أيضاً صدقات مستحبة وانفاقات مندوبة حثّ عليها الكتاب والسنة وقد يعرضها الوجوب بالندر وأخويه وكذا في موارد الاضطرار أو حكم حاكم الاسلام ونحو ذلك ولكن هذا السنخ من الوجوب موقت.

وهل هنا واجب مالي آخر عدا الخمس والزكاة أو لا؟

قد يتوهم وجود واجبين ماليين غيرهما، أحدهما: حق الحصاد والثاني: الحق المعلوم فلنتعرض لهما اجمالاً.

أما حق الحصاد فيظهر من خلاف الشيخ كونه واجباً وكونه غير الزكاة المصطلحة، ففي (المسألة ١ من كتاب الزكاة): «يجب في المال حق سوى الزكاة المفروضة وهو ما يخرج يوم الحصاد من الضغث بعد الضغث والحفنة بعد الحفنة يوم الجذاذ وبه قال الشافعي والنخعي ومجاهد، وخالف جميع الفقهاء في ذلك، دليلنا اجماع الفرقة واختبارهم وأيضاً قوله تعالى: «وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ» فأوجب اخراج حقه يوم الحصاد والأمر يقتضي الوجوب... وأيضاً روت فاطمة بنت قيس ان النبي «ص» قال: في المال حق سوى الزكاة وروى حريز عن زرارة ومحمد بن مسلم «...» «فتراه -قدس سره- صرح بالوجوب واستدل عليه بالاجماع وبروايتين من

طرق الفريقين والضغث معلوم والحفنة: ملأ الكفين من الشيء.
وفي الانتصار بعد ذكر قوله -تعالى-: «وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ» وبيان انه شيء غير الزكاة
قال: «لوقلنا بوجود هذا العطاء في وقت الحصاد وان لم يكن مقدراً بل موكولاً الى اختيار
المعطي لم يكن بعيداً من الصواب».
وفي هداية الصدوق بعد ذكر الآية: «ولا يجوز الحصاد والجذاذ والبذر بالليل لأن المسكين
لا يحضره».

هذا، ولكن المشهور عدم الوجوب وادعاء الشيخ الاجماع على الوجوب عجيب ولكن الخلاف
وكذا الغنية مشحونان من هذه الاجامعات ومنشأها ورود الأخبار في المسألة بضميمة تحقّق
الاجماع على الأخذ بالأخبار.

وكيف كان فما يمكن أن يستدل بها للوجوب أمور:

الأول: اجماع الفرقة المدعى في الخلاف.

وفيه وجود الشهرة على الخلاف حتى ان الشيخ بنفسه أيضاً لم يفت بالوجوب في غير خلافه.

الثاني: قوله -تعالى-: «وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع
مختلفاً أكله والزيتون والرمان متشابهاً وغير متشابهه كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ
وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (١).

أقول: في مجمع البيان ما حاصله «ان في الآية قولين: احدهما: انه الزكاة العشر أو نصف
العشر، عن ابن عباس ومحمد بن الحنفية وزيد بن أسلم... والثاني: انه ما تيسر مما يعطى
المساكين، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه وعطاء ومجاهد وابن عمر... وقال ابراهيم والسدي
الآية منسوخة بفرض العشر ونصف العشر».

وفي الفقه على المذاهب الأربعة أيضاً حمل الآية على الزكاة.

وبالجملة فالجواب عن الاستدلال بالآية بوجهين:

الأول: حملها على الزكاة الواجبة.

فان قلت: لا يمكن تأدية الزكاة يوم الحصاد.

قلت: أولاً ان المراد باليوم الزمان وزمان الحصاد واسع الى يوم التصفية وذكره لتشريع أداء
الزكاة قبل حمل الغلات الى المنزل. وثانياً ان يوم الحصاد ظرف للحق لا للايتاء فالمراد ايجاب
اعطاء الحق الثابت في يوم الحصاد والزكاة ثابتة يوم الحصاد لتعلقها حين انعقاد الحب.

الثاني: ان الحق فيها غير الزكاة ولكن الأمر محمول على النذب وحمل الأمر على النذب في

الكتاب والسنة غير عزيزو يشهد للحمل على الندب بعض الأخبار الآتية .
وفي نفس الآية قرينة على كون الحق فيها غير الزكاة وهو قوله: «لا تسرفوا» .
ففي الانتصار: «روي عن أبي جعفر- عليه السلام- في قوله -تعالى- «وآتوا حقه يوم حصاده»
قال: ليس ذلك الزكاة ألا ترى انه -تعالى- قال: «لا تسرفوا انه لا يجب المسرفين» وهذه نكتة
مليحة منه -عليه السلام- لان النهي عن السرف لا يكون إلا فيما ليس بمقدر والزكاة مقدرة» .
الثالث: اخبار مستفيضة ذكرها في الوسائل في الباب ١٣ و١٤ من أبواب زكاة الغلات .
فمنها صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير عن أبي جعفر- عليه السلام- في قول الله
-عز وجل-: «وآتوا حقه يوم حصاده» فقالوا جميعاً: قال أبو جعفر: هذا من الصدقة تعطى
المسكين القبضة بعد القبضة، ومن الجذاذ الحفنة بعد الحفنة حتى يفرغ، الحديث (١) .
وقد يقال ان قوله: «من الصدقة» يشعر بالاستحباب .
وفيه ان الزكاة المفروضة أيضاً صدقة كما يشهد بذلك قوله -تعالى- «خذ من أموالهم صدقة»
المفسر بالزكاة، وكذا قوله: «إنما الصدقات للفقراء والمساكين . . .» .
ويحتمل ضعيفاً ان يراد بقوله: «من الصدقة» الزكاة يعني بذلك ان الزكاة لا يجب تأخيرها
الى التصفية بل الانسان يشرع في أدائها من يوم الحصاد الى أن تفرغ .
ولكن يردّ هذا الاحتمال بعض الاخبار الأخر .
ومنها خبر أبي مريم، عن أبي عبد الله «ع» في قول الله -عز وجل- «وآتوا حقه يوم حصاده»
قال: تعطى المسكين يوم حصادك الضغث، ثم إذا وقع في البيدر، ثم إذا وقع في الصاع العشر
ونصف العشر (٢) .
ومنها خبر العياشي، عن سماعة، عن أبي عبد الله «ع» في قوله: «وآتوا حقه يوم حصاده»
قال: حقه يوم حصاده عليك واجب وليس من الزكاة تقبض منه الضغث من السنبل لمن يحضرك
من السؤال، ولا تحصد بالليل ولا تجز بالليل لأن الله يقول: «وآتوا حقه يوم حصاده» فاذا أنت
حصدته بالليل لم يحضرك السؤال ولا تضحى بالليل (٣)، الى غير ذلك من الأخبار وظاهرها وإن
كان الوجوب كظاهر الآية ولكن يجب حملها على الاستحباب بقرينة أخبار أخرى:
منها خبر معاوية بن شريح قال: سمعت أبا عبد الله «ع» يقول: في الزرع حقان: حق تؤخذ
به وحق تعطيه، قلت: وما الذي اؤخذ به وما الذي أعطيه؟ قال: أما الذي تؤخذ به فالعشر
ونصف العشر، وأما الذي تعطيه فقول الله -عز وجل-: «وآتوا حقه يوم حصاده» يعني من حضرك

(١)- و(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ١٣ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ٣٠١ .

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ١٤ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ٧ .

الشيء بعد الشيء ولا أعلمه الا قال: الضغث ثم الضغث حتى يفرغ (١). فان مقابلة الحقين ظاهرة في عدم وجوب الثاني لعدم الأخذ به، اللهم إلا أن يقال: لا مانع من وجوب كليهما إلا أن الأول يأخذه الحاكم والثاني محول الى شخص المكلف.

والظاهر كون معاوية بن شريح هو معاوية بن ميسرة بن شريح فنسب الى جده ويمكن ادراج خبره في الحسان ولا سيما لرواية ابن أبي عمير عنه هنا.

ومنها خبر معمر بن يحيى انه سمع أبا جعفر - عليه السلام - يقول: لا يسأل الله عبداً عن صلاة بعد الفريضة ولا عن صدقة بعد الزكاة (٢).

ومنها مارواه عبد الله بن الحسين قال: قال رسول الله «ص»: شهر رمضان نسخ كل صوم والنحر نسخ كل ذبيحة والزكاة نسخت كل صدقة وغسل الجنابة نسخ كل غسل (٣).

ويشهد للاستحباب أيضاً اشتغال بعض الأخبار على الصدقة من البذر كقوله في خبر أبي بصير عن أبي عبد الله «ع»: «وكذلك البذر، لا تبذر بالليل لأنك تعطى في البذر كما تعطى في الحصاد» (٤)، ولم يقل بوجوبه أحد فالسياق يدل على الاستحباب في يوم الحصاد أيضاً.

ويحتمل بعيداً كون حق الحصاد واجباً أولاً ثم نسخ بالزكاة فان حق الحصاد المذكور في سورة الأنعام وهي مكية والزكاة وجبت رسماً في السنة التاسعة من الهجرة حيث نزل قوله - تعالى -: «خذ من أموالهم صدقة» فقرأها رسول الله للناس ثم أمهلهم سنة ثم طالبهم بالزكاة. هذا ما يتعلق بحق الحصاد.

وأما الحق المعلوم فلم ينسب وجوبه الى أحد إلا الى الصدوق، ففي الهداية: «باب المعلوم سئل الصادق - عليه السلام - عن قول الله: «وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم» قال: هذا شيء سوى الزكاة وهو شيء يجب أن يفرضه على نفسه كل يوم أو كل جمعة أو كل شهر أو كل سنة».

وفي الفقيه أيضاً روى رواية سماعة الآتية المعبر فيها بالفرض وقال في أول الفقيه: «ولم أقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما روه بل قصدت الى ايراد ما أفتى به وأحكم بصحته».

وكيف كان فيستدل على وجوبه بقوله - تعالى -: «والذين في أموالهم حق معلوم، للسائل

(١) - الوسائل ج ٦٦ الباب ١٣ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ٢.

(٢) - الوسائل ج ٦٦ الباب ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١٢.

(٣) - الوسائل ج ٦٦ الباب ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١٣.

(٤) - الوسائل ج ٦٦ الباب ١٤ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ١.

والمحروم» (١). وبأخبار مستفيضة ذكرها في الوسائل (٢).
 منها خبر سماعة عن أبي عبد الله «ع» قال: ولكن الله - عز وجل - فرض في أموال الأغنياء حقوقاً غير الزكاة، فقال - عز وجل -: «والذين في أموالهم حق معلوم للسائل» فالحق المعلوم غير الزكاة وهو شيء يفرضه الرجل على نفسه في ماله يجب عليه أن يفرضه على قدر طاقته وسعة ماله فيؤدّي الذي فرض على نفسه إن شاء في كل يوم وإن شاء في كل جمعة وإن شاء في كل شهر وقد قال الله - عز وجل - أيضاً «أقرضوا الله قرضاً حسناً» وهذا غير الزكاة وقد قال الله - عز وجل - أيضاً: «ينفقون مما رزقناهم سراً وعلانية» والماعون أيضاً وهو القرض يفرضه والمتاع يعيره، والمعروف يصنعه، ومما فرض الله - عز وجل - أيضاً في المال من غير الزكاة قوله - عز وجل -: «الذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل» ومن أدّى ما فرض الله عليه فقد قضى ما عليه، وأدّى شكر ما أنعم الله عليه في ماله إذا هو حمده على ما أنعم الله عليه فيه مما فضّله به من السعة على غيره، ولما وفقه لأداء ما فرض الله - عز وجل - عليه وأعاناه عليه.

والحديث وسائر أخبار الباب تشتمل على أمور لا يقول بوجوبها أحد بل ونفس احالة الفرض وتعيين مقدار المفروض الى شخص المكلف من أوضح الأدلة على عدم الوجوب. والفرض بمعنى التقدير لغة كما ان الوجوب بمعنى الثبوت فلا صراحة فيها بالنسبة الى الوجوب الفقهي الممنوع من تركه. بل الآية بعد الدقة في مفادها ربما تشعر بعدم الوجوب إذ لو كان الحق المعلوم واجباً لكان وجوبه من قبل الله والحق ثابتاً من قبله ويجعله والذي كان في عهدة المكلف أدائه وامتناله مع ان مفاد الآية بقرينة السياق كون نفس الحق وثبوته أمراً اختيارياً ثابتاً من قبل المكلف فقبل الآية قوله: «إلا المصلين، الذين هم على صلاتهم دائمون» وكما ان الدوام على الصلاة فعل اختياري ثابت من قبل المكلف فكذلك ثبوت الحق في المال أيضاً فعل اختياري له فلا يصح تسميته واجباً شرعياً فتدبر.

هذا، مضافاً الى أن مامرّ من الروايات التي نفيها بها وجوب حق الحصاد تدل على عدم وجوب الحق المعلوم أيضاً. فالواجب من قبل الله - تعالى - بعنوان الواجب المالي المقرّر دائماً ليس إلا الزكاة والخمس. بل قد مرّ منا احتمال أن تعم الزكاة المرغّب فيها في الاسلام وفي ساير الأديان والمذكورة في الكتاب والسنة عدلاً للصلاة للخمس الاصطلاحي أيضاً فيراد بالزكاة مطلق الواجب المالي المقرّر لسدّ الخلات بشعبها والذي هو قسم للخمس وحرم على النبي وآله الصدقة، فتأمل.

(١) - سورة المعارج، الآية ٢٤ و ٢٥ .

(٢) - الوسائل ج ٦ الباب ٧ من أبواب ما تجب فيه الزكاة.

ويشترط في وجوبها أمور: الأول: البلوغ فلا تجب على غير البالغ في تمام الحول فيما يعتبر فيه الحول [١]

[١]- هنا ثلاث مسائل يجب أن يبحث عنها: الأولى: في نقديه، الثانية: في مال تجارته، الثالثة: في غلاته ومواشيه.

أما النقدان ففقهاء الشيعة متفقة على عدم الزكاة فيها لاجوباً ولاندياباً وأدعى جمع الاجماع فيها، نعم مقتضى اطلاق ابن حمزة في الوسيلة عدم الوجوب على الصبي واللزوم في ماله لزوم الزكاة في ماله مطلقاً فيؤدّيها الولي ولكن يردده الاجماع وأخبار الباب.

الثانية: زكاة مال تجارته فالمشهور على ثبوتها فيه استحباباً مثل البالغين ويدل عليه أخبار مستفيضة ومنهم من قال بالوجوب فيها.

الثالثة: الغلات والمواشي ففيها ثلاثة أقوال: الأول: الوجوب. الثاني: الاستحباب. الثالث: عدم الوجوب ولا الاستحباب.

وأما أهل السنة فلم يفصلوا في مال الصبي بل اما حكموا فيه بالوجوب مطلقاً أو العدم كذلك.

فلنحكي عبارة الخلاف (المسألة ٤١): «مال الصبي والمجنون إذا كان صامتاً لا تجب فيه الزكاة وإن كان غلات أو مواشي يجب على وليه أن يخرج عنه، وقال الشافعي مالهما مثل مال البالغ العاقل تجب فيه الزكاة ولم يفضّل وبه قال عمرو ابن عمرو وعائشة ورووه عن علي «ع» وعن الحسن بن علي «ع» وبه قال الزهري وربيعه وهو المشهور عن مالك وبه قال الليث بن سعد وابن أبي ليلى وأحمد وإسحاق وقال الأوزاعي والثوري تجب الزكاة في مالهما لكن لا يجب إخراجها بل تحصى حتى إذا بلغ الصبي عرقه مبلغ ذلك فيخرجه بنفسه وبه قال ابن مسعود وذهب ابن شبرمة وأبو حنيفة وأصحابه الى أنه لا تجب في ملكهما الزكاة ولم يفضّلوا، دليلنا اجماع الفرقة وأيضاً الأصل عدم الزكاة وإيجابها يحتاج الى دليل... ويمكن أن يستدل بما روي عن النبي «ص» انه قال: رفع القلم... ولا يلزمنا مثل ذلك في المواشي والغلات لأننا قلنا ذلك بدليل».

وفي الناصريات: «ولا زكاة في مال الصبي في احد القولين، الصحيح عندنا أنه لا زكاة في مال الصبي من العين والورق فأما الزرع والضرع فقد ذهب أكثر أصحابنا الى أن الامام يأخذ منه الصدقة وقال أبو حنيفة وأصحابه لا زكاة في مال اليتيم على العموم...، دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المقدم ذكره... وأيضاً ما روي عن النبي أنه قال: رفع القلم».

وكيف كان فعدم الزكاة في النقيدين بالنسبة الى الصبي مقطوع به ويدل عليه مضافاً الى الاجماع الأخبار المستفيضة والعجب من الشيخ عدم اشارته إليها في الخلاف.

فنها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله «ع» قال: قلت له: في مال اليتيم عليه زكاة؟ فقال: إذا

كان موضوعاً فليس عليه زكاة، فاذا عملت به فأنت له ضامن والربح لليتيم (١).
ومنها صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم انها قالوا: ليس على مال اليتيم في الدين والمال
الصامت شيء فاما الغلات فعليها الصدقة واجبة (٢).

فالنقدين هما القدر المتيقن من المال وهل يختص بها فتكون الغلات قسيماً له أو يعم كل
ماله مالية وقيمة فتكون الغلات قسماً منها؟
لا يخفى ان في كلمات الشيخ الأنصاري - قدس سره - «ان بين المال والملك عموماً من وجه
فالمال يقال لكل ماله مالية وقيمة بحيث يبذل بازائه المال والملك يقال لماله اضافة خاصة الى
شخص خاص فدار زيد مال وملك له والحبة من حنطة زيد ملك له وليس له مالية وأشجار الآجام
مال وليست ملكاً لأحد».

ولكن ربما ينسب الى الذهن من بعض الروايات كون المال منحصراً في النقدين و يؤيد ذلك
كونها معيار مالية الأشياء وقيمتها وبها تقوم الأشياء خارجاً،
وفي لسان العرب: «المال معروف، ماملكته من جميع الأشياء... قال ابن الأثير: المال في
الأصل ما يملك من الذهب والفضة ثم اطلق على كل ما يفتنى ويملك من الأعيان واكثر ما يطلق المال
عند العرب على الأبل لأنها كانت اكثر أموالهم».
فابن الأثير أيضاً اعترف بأن الأصل في المال النقدان وكنت في قديم الوقت حينما أراجع
روايات ابواب زكاة مال اليتيم والقروض والدين ونحوها ينسب الى ذهني اختصاص المال لعة
اواصطلاحاً عرفياً بالنقدين إذ هما المعيار للمالية وبها يقوم الناس ثرواتهم وارباحهم وخساراتهم.
هذا.

ولكن مع ذلك الأقوى عموم المال لجميع ماله مالية وقيمة و يبذل بازائه المال، ويشهد بذلك
قوله - تعالى -: «خذ من أموالهم صدقة» بضميمة الروايات المستفيضة الواردة في تفسيرها من أن
رسول الله «ص» قرأها بعد نزولها للناس وأمهلهم سنة ثم وضع الزكاة في تسعة وعفا عما سوى ذلك.
ومن أخبار الباب أيضاً صحيحة أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله «ع» يقول: ليس على مال
اليتيم زكاة، وان بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكاة ولا عليه فيما بقي حتى يدرك فاذا أدرك فانما
عليه زكاة واحدة ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس - كذا في نقل الكليني ولكن في نقل
الشيخ لهذه الرواية اضافة (٣) فتعرض لها في مسألة زكاة غلات الطفل.

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٢.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٣ و ١١.

ومنها أيضاً صحيحة يونس بن يعقوب قال: ارسلت الى أبي عبدالله «ع» ان لي اخوة صغاراً فتى تجب على اموالهم الزكاة؟ قال: اذا وجب عليهم الصلاة وجب عليهم الزكاة، قلت: فما لم تجب عليهم الصلاة؟ قال: اذا أتجر به فزكّه (١).

ومنها أيضاً صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما -عليهما السلام- قال: سألته عن مال اليتيم، فقال: ليس فيه زكاة (٢) الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة.

واعلم ان الشيخ الطوسي حينما شرع في تأليف التهذيب شرحاً لمقتعة شيخه المفيد كان بناؤه ان يذكر في الروايات المذكورة جميع السند منه الى الامام المعصوم ولكنه بعد أن شرح مقداراً من كتاب الطهارة رأى ان هذا الأسلوب يوجب التطويل فبنى في نقل كل حديث على الابتداء باسم راوياً أخذ الحديث من كتابه ثم ذكر في آخر التهذيب سنده الى مؤلف هذا الكتاب فصحيحة محمد بن مسلم الأخيرة مثلاً أخذها الشيخ من كتاب سعد بن عبدالله وهو من الطبقة الثامنة يعني ان بينه وبين رسول الله «ص» بحسب الطبع سبع وسائط والشيخ نفسه من الطبقة الثانية عشر فيكون بينه وبين سعد ثلاث وسائط طبعاً ولم يكن بناههم على نقل الحديث من كتاب إلا إذا قرؤوه على شيخ وهكذا الى أن يصل الى من قرأ الكتاب على مؤلفه رعاية للاحتياط.

وكيف كان فالأخبار المصرحة بعدم الزكاة في مال اليتيم مستفيضة ان لم تكن متواترة والنقدان هما القدر المتيقن من المال فلا زكاة فيها من اليتيم لا وجوباً ولا ندباً بالاجماع والأخبار الكثيرة، واما حديث رفع القلم فلا يفيد هنا إذ المرفوع به قلم التكليف لا الوضع ولذا يثبت فيه الأحكام الوضعية واليتيم لخصوصية له فالمراد مطلق غير البالغ ويشهد لذلك مضافاً الى وضوحه صحيحة يونس بن يعقوب التي مرت.

وقد اتضح بما ذكرنا عدم الزكاة في التقدين من الطفل لا وجوباً ولا استحباباً.

المسألة الثانية: الزكاة في مال التجارة لليتيم ويأتي البحث عنها عند تعرض المصنف لها في ذيل المسألة الأولى فانظر.

المسألة الثالثة: في حكم الزكاة في غلات الطفل ومواشيه والأقوال في المسألة ثلاثة:

الأول: الوجوب وبه قال الشيخان وأبو الصلاح وابن البراج.

الثاني: الاستحباب وهو المشهور بين المتأخرين.

الثالث: عدم الوجوب والاستحباب وبه قال ابن ادريس، فلنذكر بعض عبارات

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٥.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٧.

الأصحاب:

ففي الخلاف (المسألة ٤١): «مال الصبي والمجنون اذا كان صامتاً لا تجب فيه الزكاة وان كان غلات أو مواشي يجب على وليه أن يخرج عنه».

وفي النهاية: «واما المجانين ومن ليس بكامل العقل فلا يجب عليهم الزكاة في اموالهم المودعة وتجب عليهم فيما يحصل لهم من الغلات والمواشي وحكم الأطفال حكم من ليس بعاقل من المجانين...».

وفي المقنعة: «لازكاة عند آل الرسول في صامت أموال الأطفال والمجانين... وعلى غلاتهم وأنعامهم الزكاة...».

وفي الناصريات: «الصحيح عندنا انه لازكاة في مال الصبي من العين والورق فاما الزرع والضرع فقد ذهب أكثر أصحابنا الى أن الامام يأخذ منه الصدقة».

وفي المختلف: «أوجب الشيخان وأبو الصلاح وابن البراج الزكاة في غلات الطفل والمجانين ومواشيه، وأوجب ابن حمزة الزكاة في مال الصبي... وقال ابن ادريس لازكاة على الأطفال والمجانين ونقله عن ابن أبي عقيل وهو الأقرب».

هذه بعض الكلمات في المقام.

ويدل على وجوب الزكاة العمومات الأولية الحاكمة بثبوت الزكاة في الأموال كقوله تعالى: «خذ من اموالهم صدقة» وخصوص صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبدالله (ع) «انها قالوا: مال اليتيم ليس عليه في العين والصامت شيء فاما الغلات فان عليها الصدقة واجبة (١)».

والوجوب ظاهر في الوجوب الاصطلاحي أعني الالتزام على الفعل وعلى فرض ارادة معناه اللغوي أعني الثبوت يكون الوجوب الاصطلاحي الفرد الأكمل منه فينصرف اليه اطلاق اللفظ، والمذكور في الصحيحة وان كان خصوص الغلات ولكن يتم الحكم في المواشي أيضاً بعدم القول بالفصل بينها.

فان قلت: العمومات الأولية مخصصة بحديث رفع القلم.

قلت: حديث رفع القلم يختص بباب التكليف ولذا يثبت للصغير والمجنون الأحكام الوضعية من النجاسة والجنابة والضمانات، والثابت في باب الزكاة أولاً قلم الوضع وبعد ثبوته يتصدى الولي لامثاله.

فان قلت: العمومات مخصصة بما مر من الروايات الحاكمة بعدم الزكاة في مال اليتيم.

قلت: أولاً يحتتمل أن يراد بالمال في تلك الروايات النقدان لكونها الملاك والمعيار في المالية حتى في الأشياء الأخر وقد مرَّ عن ابن الأثير أن المال في الأصل ما يملك من الذهب والفضة، وثانياً أن بين عمومات الزكاة في الغلات والمواشي وبين قوله: «لازكاة في مال اليتيم» عموماً من وجه ولا دليل على تقديم الثاني على الأول في مورد التعارض.

هذا ولكن يرد في المقام أولاً عدم ثبوت العموم فان قوله «خذ من أموالهم صدقة» محدود بما ورد في تفسيره في الروايات الكثيرة من أن رسول الله «ص» وضع الزكاة على تسعة وعفاهما سوى ذلك وهذه الروايات ليست في مقام بيان ثبوت الزكاة في جميع التسعة بل في مقام بيان عدم الزكاة فيما سواها وقوله «فما سقت السماء العشر» أيضاً لا إطلاق له لكونه في مقام بيان الواجب لا بيان ما فيه الواجب فتأمل فان عموم الآية لا يختلّ بهذه الروايات على فرض كون الآية في مقام تشريع الزكاة لا في مقام الحث على أخذ الزكاة مما ثبت تشريعها فيه قبل ذلك، وثانياً لانسليم اختصاص المال بالنقدين فانه مفرد الأموال الواقعة في الآية وهي عامة لجميع الأموال كما هو المستفاد من الأخبار الواردة في تفسيرها، فلا يحصى إلا عن الأخذ باطلاق قوله: «لازكاة في مال اليتيم» ولا تراعى النسبة بينه وبين عمومات الزكاة في الغلات والمواشي، إذ نسبة العموم من وجه ثابتة بالنسبة الى أدلة زكاة النقدين أيضاً فلوم يؤخذ به لزم طرحه أو تخصيص بعض العمومات به دون بعض بلا مرجح، مضافاً الى أن لسان أدلة الزكاة لسان الاقتضاء للزكاة ولسان قوله «لازكاة في مال اليتيم» لسان بيان المانع عنها وفي أمثال ذلك يحكم العرف بتقديم الثاني فيكون المراد أن اليتيم مانع عن تعلق الزكاة مطلقاً ثم على فرض لحاظ العموم من وجه يكون المرجح في مورد التعارض البرائة فتأمل.

وبالجمله لا مجال للأخذ بعمومات الزكاة على فرض ثبوتها بعد اطلاق قوله: «لازكاة في مال اليتيم» وصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم يعارضها صحيحة أبي بصير بنقل الشيخ الحاكم بعدم الزكاة في غلات اليتيم وسيأتي ذكرها وشرحها فالقول بالوجوب في الغلات مخدوش فكيف بالمواشي التي لا دليل عليها.

تنبيه: قد عرفت أن وجه تقديم قوله: «ليس على مال اليتيم زكاة» على العمومات الأولية مع كون النسبة بينه وبين كل منها عموماً من وجه لحاظه بالنسبة الى جميعها وتقديمه عليها وإلا لزم طرحه أو تخصيص بعضها دون بعض بلا مرجح مضافاً الى أن لسان المانع يقدم على لسان الاقتضاء بحكم العرف وهو المعبر عنه بالتوفيق العرفي.

ولكن في مصباح الفقيه أن قوله: «ليس على مال اليتيم زكاة» حاكم على العمومات الأولية المثبتة الواردة في كل نوع نوع من الأجناس ولا يلاحظ النسبة بين الحاكم والمحكوم.

أقول: الظاهر عدم صحة ما ذكره اذ المقام من باب التعارض لا الحكومة.

بيان ذلك ان التعارض عبارة عن ورود حكيمين مختلفين بالايجاب والسلب على موضوع واحد في عرض واحد سواء اختلفا بالتباين أو بنحو العموم والخصوص مطلقاً أو من وجه، فمثال الأول قوله: «أكرم العلماء» وقوله: «لا تكرم العلماء» ومثال الثاني قوله: «أكرم العلماء» وقوله: «لا تكرم النحويين» ومثال الثالث قوله: «أكرم العلماء» وقوله: «لا تكرم الفساق» ففي العموم والخصوص مطلقاً أو من وجه أيضاً يرد الايجاب والسلب في عرض واحد على موضوع واحد أعني الخاص ومورد الاجتماع ففي باب التعارض يتعرض كل واحد من الدليلين لنفس النسبة التي يتعرض لها الدليل الآخر كلاً كما في المتباينين أو بعضاً كما في العامين من وجه أو مطلقاً ولكن يخالف معه بالايجاب والسلب فالموضوع في القضيتين واحد كلاً أو بعضاً والمحمول أيضاً واحد ومحط الاختلاف النسبة بينهما فتختلفان فيها بالايجاب والسلب.

وأما في الحكومة فدليل الحاكم لا يتعرض للنسبة التي تعرض لها دليل المحكوم بل يتعرض لحيثية أخرى لم يتعرض لها دليل المحكوم من قبيل مقدمات الحكم ومؤخراته، وبعبارة أخرى من الأمور الواقعة في سلسلة علل الأحكام أو في سلسلة معلولاتها، فاذا قال المولى: «أكرم العلماء» فأتعرض له هذا الدليل هو النسبة الواقعة بين العالم وجوب الاكرام بنحو الايجاب فلو تعرض الدليل الثاني لنفس هذه النسبة كلاً أو بعضاً بنحو السلب فهو من باب التعارض ولكن قوله: «أكرم العلماء» مسوق بتصور المولى وتصديقه وعزمه وارادته وجعله وانشائه وكذا الموضوع والمحمول وملجوق بوجوب اطاعته واستحقاق العقوبة والذم على مخالفته وكذا وجوب اعادته وقضائه مثلاً ولكن ليست هذه الأمور مفاد القضية بالمطابقة بل مما يحكم العقل بتحققها سابقة أو لاحقة أو مقارنة للنسبة، فلو قال المولى بدل قوله: «لا تكرم النحويين»: «ما تصورت اكرام النحويين» أو «ما أردت اكرام النحويين» أو «ما انشأت وجوب اكرام النحويين» أو «ما جعلته» أو «النحوي ليس بعالم» أو «حارس الثورة عالم» أو «لا يجب اطاعة اكرام النحوي» أو «لا أعاقب على ترك اكرامه» أو «لا يجب الاعادة أو القضاء على من تركه» ففي جميع هذه الأمثلة ضيق الحكم الأول أو وسعه ولكن الدليل الثاني لم يتعرض لنفس النسبة التي تعرض لها الدليل الأول بل تعرض لحيثية أخرى يكون نتيجتها تضييق الحكم الأول أو توسعته ولسان الحاكم مقدم على لسان المحكوم فانه بمنزلة الشارح والمفسر للمراد عنه وبما ذكرنا يظهر عدم انحصار الحكومة في توسعة الموضوع أو تضييقه كما اشتهر بل هما من مصاديقها والملاك فيها تعرض الحاكم لجهة من الدليل الأول لم يتعرض هو لجهة بل مما حكم العقل بتحققها سابقة أو لاحقة أو مقارنة له، فقوله «أكرم العلماء» يتعرض لنسبة وجوب الاكرام الى العلماء ولا يتعرض لتصور المولى وتصديقه وارادته ولا المعنى العالم ومعنى الاكرام وحدودهما ولا للجعل والانشاء بالحمل

الأولي والالوجوب الاطاعة واستحقاق العقوبة على المخالفة ووجوب الاعادة أو القضاء معها فاذا تعرض الدليل الثاني لجهة من هذه الجهات يحكم بكون الثاني حاكماً على الأول ومفسراً له ومقدماً عليه مطلقاً من غير ملاحظة النسبة بينها فتدبر.

فاذا عرفت هذا فنقول: بين قوله: «خذ من اموالهم صدقة» وقوله: «لازكاة في مال اليتيم» عموم وخصوص مطلق وبين قوله: «لازكاة في مال اليتيم» وبين دليل الزكاة في كل واحد من العناوين عموم من وجه، بداهة ان الموضوع في دليل الزكاة جميع الناس واليتيم بعض من هذا الموضوع فالدليلان متعارضان.

نعم لو قال «ما جعل الزكاة في مال اليتيم» كان حاكماً نظير قوله «ما جعل عليكم في الدين من حرج» اذ مفاد الدليل الأول ليس هو الجعل وان كان جعلاً بالحمل الشائع فتقديم قوله «ليس على مال اليتيم زكاة» ليس من جهة الحكومة بل من جهة انه يلاحظ مع قوله «خذ من اموالهم صدقة»، وبعبارة أخرى مع مجموع الأدلة المثبتة للزكاة لكونها بمنزلة دليل واحد فيكون خاصاً بالنسبة اليه كيف ولولوحظ مع كل منها فاما ان يقدم على الجميع فهو المطلوب أو تقدم هي عليه فيلزم طرحه أو يخصص به بعضها دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح.

هذا مضافاً الى ما مر من أن الظاهر من الدليلين بعد جمعها هو ان وجود المال مقتضى للزكاة واليتيم مانع عنها وفي أمثال ذلك يقدم دليل المانع عرفاً فهذا جمع عرفي يحكم به العرف بمناسبة الحكم والموضوع.

وعلى أي حال فقوله «ليس في مال اليتيم زكاة» يدل على نفي الزكاة في جميع اموال اليتيم من النقدين والغلات والمواشي فكما لا تجب في نقديه لا تجب في غلاته ومواشيه أيضاً والمال يعم الجميع وان كان يختلج بالبال قديماً انه منحصر في النقدين.

والحاصل ان قوله: «ليس في مال اليتيم زكاة» الوارد في أخبار مستفيضة ان لم تكن متواترة مقدم على العمومات المثبتة للزكاة فيه يرفع اليد عنها على فرض ثبوتها واما قوله في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم: «فاما الغلات فعليها الصدقة واجبة» فتعارضها صحيحة أبي بصير بنقل الشيخ عن أبي عبدالله «ع» انه سمعه يقول: «ليس في مال اليتيم زكاة، وليس عليه صلاة، وليس على جميع غلاته من نخل أو زرع أو غلة زكاة، وان بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكاة ولا عليه لما يستقبل حتى يدرك، فاذا ادرك كانت عليه زكاة واحدة، وكان عليه مثل ما على غيره من الناس» (١)، والكليني روى الحديث وحذف قوله: «وليس على جميع غلاته من نخل أو زرع أو غلة زكاة» (٢). والشيخ لما كان قائلاً بوجوب الزكاة في غلات اليتيم حمل هذه الجملة على انه

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١١ .

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٣ .

ولا على من كان غير بالغ في بعضه، فيعتبر ابتداء الحول من حين

البلوغ [١]

ليس في جميع غلاته زكاة بل في بعضها أعنى الأربع وهو خلاف الظاهر جداً مضافاً الى ان غير اليتيم أيضاً كذلك.

فبمقتضى هذه الصحيحة يلزم توجيه صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم اما أولاً فبحمل الوجوب فيها على تأكد الاستحباب، والوجوب وان صار ظاهراً في الحكم الإلزامي في اصطلاح الفقهاء ولكنه بحسب اللغة بمعنى الثبوت فيعمُّ النذب ونظيره حمل الوجوب على غسل الجمعة في بعض الأخبار ولا سيما وان الوجوب في الصحيحة لم يضاف الى الشخص بل الى الغلات والوجوب الفقهي يضاف الى الشخص، واما ثانياً فيحتمل كون الجملة خبرية ويكون في الكلام نحو تقية لامن جهة الفتاوى اذ فقهاء أهل السنة بين موجب للزكاة في مال الطفل مطلقاً كالشافعي ومالك وأحمد وغير موجب له مطلقاً كأبي حنيفة فليس فيهم مفصل بين موضوعات الزكاة بل التقية من عمال خلفاء الوقت فان الزكاة كانت هي الخراج المهم وكان عمالها يأخذونها عملاً من الأموال الظاهرة التي كانت بالمرأى كالغلات والمواشي ومال التجارة واما النقدان فلم يكونا من الأموال الظاهرة فيكون المراد بقوله: «واجبة» ان الزكاة ثابتة عليها عملاً ولذا أضاف الوجوب اليها فقال: «فعلينا الصدقة واجبة». وعلى هذا الاحتمال فلا يبقى دليل على الاستحباب أيضاً بخلاف الاحتمال الأول فان الصحيحة دليل عليه بعد رفع اليد عن ظهورها في الوجوب بقريئة الصحيحة الأخرى.

هذا في الغلات واما في المواشي فلادليل على الاستحباب فيها إلا ما قيل من عدم القول بالفصل بينها وبين الغلات فن أوجب الزكاة أوجبها فيها ومن قال بالنذب قال فيها ولكن عدم القول بالفصل لاحجية فيه إلا اذا رجع الى القول بعدم الفصل بنحو يكشف عن قول المعصوم عليهم السلام اذ حجية الاجماع بسيطاً ومركباً عندنا من جهة كشفه عن الحجة أعنى قول المعصوم عليه السلام- وان كان عند اهل السنة لنفس عنوانه موضوعية لما روه عن النبي «ص» من انه قال: «لا تجتمع أمتي على خطأ».

[١] في المسألة ثلاثة احتمالات: الأول: ان يعتبر ابتداء الحول من حين البلوغ افتى به

المصنف وهو المشهور بين من تعرض للمسألة بل نسب الى ظاهر الأصحاب المشعر بالاجماع أيضاً.

الثاني: ان يعتبر من حين الملكية فلو بلغ في أثناء السنة حسب ما قبله أيضاً اختاره المحقق السبزواري في الذخيرة فقال على ما حكى عنه: «المستفاد من الأدلة عدم وجوب الزكاة على الصبي ما لم يبلغ وهو غير مستلزم لعدم الوجوب حين البلوغ بسبب الحول السابق بعضه عليه، اذ

لا استفاد من أدلة اشتراط الحول كونه في زمان التكليف».

ومحصل كلامه ان كلاً من البلوغ وحلول الحول شرط لتعلق الزكاة فهما شرطان في عرض واحد لتعلق الزكاة ولادليل على اشتراط احد الشرطين بالآخر وهذه قاعدة كلية في كل مورد ذكر لحكم شروط متعددة فالجميع شروط في عرض واحد لهذا الحكم ولا يقتضي هذا تقدماً لبعض الشروط على بعض لاحتياجه الى عناية زائدة فتمت حصل الجميع ولو في آن واحد يثبت الحكم قهراً.

الثالث: ان يفصل بين تحقق البلوغ قبل الورود في الشهر الثاني عشر وبعده اذ الحول في الزكاة يتحقق بحلول الشهر الثاني عشر فلو بلغ قبل ذلك فحلول الشهر يتحقق الشرطان فيجب الزكاة واما اذا بلغ بعد ذلك فلا يحسب الأشهر السابقة اذ وقت التعلق حلول الشهر الثاني عشر والمفروض عدم التعلق حينئذ لعدم البلوغ.

أقول: المسألة لم تكن معنونة في كتب القدماء المعتمدة لنقل الفتاوى الماثورة فلا يوجد فيها شهرة قدمائية فضلاً عن الاجماع فيجب اتمامها بالقواعد.

والعمدة في المسألة ما أشار اليه السبزواري من ان الشرطين اعتبرا في عرض واحد او طوليين والظاهر من الأدلة هو الثاني اذ الظاهر من قوله: «لازكاة في مال اليتيم» ان مال اليتيم ليس موضوعاً للزكاة بل موضوعه مال البالغ فيكون البلوغ شرطاً في الموضوع نظير قوله: «لازكاة في مال الغائب» وقوله: «لازكاة في الدين» ومضي الحول يجب أن يكون فيما هو موضوع الزكاة بعدما صار موضوعاً له فليس البلوغ والحول معتبرين في عرض واحد.

نعم في باب وجوب القصر على المسافر البالغ يعتبر القيدان في عرض واحد فلا يعتبر كون السفر في حال البلوغ فلو سافر عن قصد ثم بلغ يجب عليه القصر، كيف ومقتضى ما ذكره المحقق السبزواري وجوب الزكاة على الصبي بعدما بلغ بالنسبة الى السنين السابقة بأجمعها اذ مضي الحول على قوله لا يعتبر أن يكون في حال البلوغ فاذا مضت سنوات على ماله ثم بلغ تحقق الشرطان في ماله ولومتعاقبين فيجب الزكاة ولا يفتي بهذا أحد. هذا.

وقد يستدل على المقام بأن الصبي لا يتمكن من التصرف وهو شرط اجماعاً فيكون المقام نظير مال الغائب الذي يعتبر فيه الحول بعد التمكن.

وفيه ان البلوغ شرط آخر وراء التمكن من التصرف والفرق بين المقامين ان في الغائب السلطنة على المال ناقصة ولانقاص في ذي السلطنة وفي الصغير ليست السلطنة ناقصة وانما النقص في ذي السلطنة فيقوم وليه مقامه، نظير قيام الوكيل مقام موكله فتدبر.

وقد يستدل أيضاً بصحيفة أبي بصير السابقة عن أبي عبدالله «ع» انه سمعه يقول: ليس في

مال اليتيم زكاة، وليس عليه صلاة، وليس على جميع غلاته من نخل أو زرع أو غلة زكاة، وإن بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكاة ولا عليه لما يستقبل حتى يدرك، فإذا ادرك كانت عليه زكاة واحدة، وكان عليه مثل ما على غيره من الناس (١).

ومورد الاستدلال أولاً قوله: «ليس في مال اليتيم زكاة» بتقريب مرثانياً قوله: «وإن بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكاة» بتقريب ان قوله: «ما مضى» يشمل السنة التامة والناقصة فلا يحسب ما مضى.

أقول: الاستدلال بالجملة الأولى قد مرّ بيانها وأما بالجملة الثانية فيتوقف على بيان الاحتمالات الجارية فيها وهي على ما في مصباح الفقيه أربعة ونضيف إليها واحداً فتصير خمسة: الأولى: ان يجعل قوله: «وإن بلغ اليتيم...» مرتبطاً بالفقرة السابقة عليه النافية للزكاة على غلاته فيكون المراد بالموصول في «ما مضى» و«ما يستقبل» الغلات وبالادراك بلوغها حد الكمال الذي يتعلق بها الزكاة. استظهر هذا الاحتمال في المصباح والمستمسك وعليه فالرواية أجنبية عن المدعى.

الثانية: ان يراد بالموصول الزمان أعم من السنة وبعضها وبالادراك ادراك اليتيم او ان التعلق بماله من حلول الحول أو انعقاد الحبّ وعليه فتصير الرواية دليلاً على المدعى من عدم حساب ما مضى من الشهور.

الثالثة: ان يراد بالموصول الزمان كذلك وبالادراك بلوغه حدّ الرشد الذي يرتفع به الحجر فتصير الرواية أجنبية أيضاً، ولكن يردده عدم القول باشتراط الرشد في تعلق الزكاة.

الرابعة: ان يراد بالموصول الزمان المستقل في ايجاب الزكاة أعني السنة التامة لامطلق الزمان ولذا يقبح أن يقال: ليس عليه لليوم الماضي أو الشهر الماضي زكاة، وعليه تكون الرواية على خلاف المطلوب أدلّ ولأقل من سكوتها عن بعض السنة.

الخامسة: ما احتملناه وهو ان تكون «ان» في قوله: «وإن بلغ اليتيم» وصلية فتكون الجملة مرتبطة باقبلها وتكون الفاء في قوله: «فليس عليه...» تفرعية لاجزائية ويراد تكرار المقصود ببيان أو في فيكون المعنى: فليس على اليتيم لما مضى من سنّه وما يستقبل زكاة حتى يدرك البلوغ الشرعي فإذا بلغ كانت عليه زكاة واحدة اما استحباباً كما قد يقال أو بعد تحقق الشرائط التي منها حلول الحول فيما يعتبر فيه ويؤيده قوله: «وكان عليه مثل ما على غيره من الناس»، فيكون عطفاً تفسيريّاً ويكون المقصود دفع توهم انه عند اليتيم وان لم يكن عليه شيء ولكن بعد اليتيم يؤدّي زكاة السنوات السابقة، ولعل هذا الاحتمال الخامس أظهر الاحتمالات فلا ترتبط الرواية

واما ما لا يعتبر فيه الحول من الغلات الأربع فالمناط البلوغ قبل وقت التعلق [١] وهو انعقاد الحب وصدق الاسم على ماسيأتي.
الثاني: العقل [٢] فلا زكاة في مال المجنون في تمام الحول،

بالمسألة ولو سلم فممنع ظهور الاحتمال الثاني واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.
وكيف كان فالحق في المسألة عدم حساب ماضى وابتداء الحول من حين البلوغ وقد عرفت وجهه وان المدار في المسألة كون الشرطين أعني البلوغ والحول في عرض واحد كما هو الظاهر في أكثر الأبواب او طوليين كما هو الظاهر من اخبار الباب فتدبر.
واما التفصيل بين كون البلوغ قبل حلول الشهر الثاني عشر أو بعده فلا وجه له اذ مع فرض كون الشرطين في عرض واحد فكل واحد منها اذا تحقق أولاً ينتظر الثاني منها فاذا تحققاً معاً تحقق المشروط وهو التعلق قهراً.
هذا ولكن الأحوط مع تحقق البلوغ قبل الشهر الثاني عشر اداء الزكاة اذا حلّ الحول ولو كان بعضه قبل البلوغ.

[١]- لو قيل بكون عنوان البلوغ شرطاً للتعلق فلا محالة يعتبر تحققه قبله.
ولكن لاحدان يقول: لادليل على شرطية عنوان البلوغ بل الاستفادة من الأدلة كون اليتيم مانعاً فلو قارن البلوغ وانعقاد الحب كان المحكم عمومات الزكاة لعدم صدق قوله: «لا زكاة في مال اليتيم» حينئذ بل يمكن أن يقال: مع شرطية البلوغ أيضاً انه شرط في عرض شرطية انعقاد الحب فكلاهما شرطان في عرض واحد للتعلق ولادليل على لزوم تقدم أحد الشرطين على الآخر في صورة المقارنة أيضاً تتعلق الزكاة قهراً فتدبر.

[٢]- قد ذكر في أكثر كلمات الأصحاب التي مرّت المجنون مساوياً لليتيم في الحكم فراجع.
وفي الجواهر: «الأكثر بل المشهور ان حكم المجنون حكم الطفل لكن ان لم يكن اجماعاً أشكل اثبات ذلك لعدم دليل معتد به على هذه التسوية الا مصداقات لا ينبغي للفقهاء الركون اليها».
فالواجب الرجوع الى أخبار المسألة واخبار اليتيم أربع طوائف:

الأولى: المستفيضة الحاكمة بعدم الزكاة في مال اليتيم مطلقاً.
الثانية: صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم الحاكمة بوجوب الصدقة في غلاته.
الثالثة: صحيحة أبي بصير الحاكمة بعدم الزكاة في غلاته.
الرابعة: المستفيضة الحاكمة بثبوت الزكاة في مال تجارته وسيأتي البحث عنها.
واما المجنون فالأخبار فيه طائفة واحدة حاكمة بعدم الزكاة في ماله إلا في مال تجارته.
فنها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: امرأة من أهلنا مختلطة

.....

أعليها زكاة؟ فقال: ان كان عمل به فعليها زكاة وان لم يعمل به فلا (١).
ومنها خبر موسى بن بكر قال: سألت أبا الحسن -عليه السلام- عن امرأة مصابة ولها مال في يد أخيها هل عليه زكاة؟ قال: ان كان أخوها يتجره فعليه زكاة (٢).
وقد يتوهم بقريئة التفصيل في الصحيحة بين ان يعمل بالمال وغيره ان المراد به خصوص النقدين اذ الظاهر من العمل المضاربة ولا تصح إلا في النقدين.
وأجيب عن ذلك بأن السؤال عن الزكاة على المختلطة فهو عامٌ فيراد بعدم العمل به في الجواب أعم من عدم القابلية ايضاً فيعم الغلات والمواشي. هذا في الصحيحة واما في الخبر فالالتجار يعم الغلات والمواشي ايضاً.
ويفهم من اخبار باب اليتيم والمجنون ان غرض الشارع بقاء مالهما لهما لقصورهما ولتعلقت الزكاة بما لهما اكلته الزكاة لتكررها في كل سنة وكذلك العبد واما زكاة مال التجارة فلا توجب فناء المال كما لا يخفى.
وكيف كان فلا زكاة في مال المجنون بالنسبة الى نقديه لا وجوباً ولا استحباباً واما في غلاته ومواشيه فلا حديث في الباب بالخصوص والحقه الشيخان وغيرهما باليتيم فيها وقد مر استشكل صاحب الجواهر في ذلك.
وفي المعتبر «ألق الشيخان المجانين بالصبيان في ايجاب الزكاة في مواشيم وغلاتهم، ويجب التوقف في ذلك ومطالبتها بدليل ما ذكره فانا لانرى وجوب الزكاة على مجنون ثم لوسلمنا الوجوب في غلة الطفل تبعاً لما ادعيه فن اين يلزم مثله في المجنون فان جمع بينها بعدم العقل كان جمعاً بقيد عدمي لا يصلح للعلة ويمكن الفرق بين الطفل والمجنون بان الطفل لبلوغه التكليف غاية محققة فجاز ان تجب الزكاة في ماله لانتهاه غاية الحجر».
وفي الشرائع «وقيل حكم المجنون حكم الطفل والأصح انه لا زكاة في ماله إلا في الصامت اذا تجر له الولي استحباباً».
فالأمر في زكاة غلات المجنون ومواشيه مشكل اللهم إلا ان يتمسك بالعمومات وقد ناقش في ثبوتها بعض ولكن قد مرّنا ان الأموال في قوله: «خذ من اموالهم صدقة» جمع مضاف يفيد العموم اللهم إلا ان يدعى انصرافه عن مال الطفل والمجنون ولا سيما بلحاظ قوله: «تطهرهم وتزكهم بها...» كما لا يبعد ذلك هذا.
واما في مال تجارة المجنون فتثبت الزكاة كما دل عليه الخبران.

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٣ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٣ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٢.

او بعضه ولو ادواراً [١] بل قيل: ان عروض الجنون آناً ما يقطع الحول. لكنه مشكل، بل لابد من صدق اسم المجنون وانه لم يكن في تمام الحول عاقلاً، والجنون آناً ما بل ساعة وازيد لا يضر لصدق كونه عاقلاً.

تنبية: لا يخفى انه لا اشكال في عدم وجوب الزكاة تكليفاً على اليتيم والمجنون وانما البحث في تعلقها بها وضعاً فكان الأولى للمصنف أن يقول: «و يشترط في تعلقها أمور» فافهم.

[١]- ليس في كلمات القدماء في المسألة تصريح بقسمي المجنون.

وأول ما رأيت في التذكرة قال فيها: «لو كان الجنون يعتوره اشترط الكمال طول الحول فلو جُنَّ في أثناءه سقط واستأنف من حين عوده».

وظاهر كلامه اضرار الجنون ولو ساعة في طول الحول والالتزام بذلك مشكل جداً اذ كثيراً ما يتفق الجنون واختلال الحواس للناس لبعض العوارض والأغذية في ساعة أو يوم والالتزام بقطع ذلك للحول بعيد.

وفي المدارك: «اما ذوالادوار فالاقرب تعلق الوجوب به في حال الافاقة اذ لا مانع من توجه الخطاب اليه في تلك الحال» ثم نقل عبارة التذكرة ثم قال: «وهو مشكل لعدم الظفر بما يدل على ما ادعاه».

والتحقيق ان يقال: لو ثبت بالدليل اشترط العقل طول الحول كالبلوغ فالجنون آناً ما يضر فكيف بالساعة واليوم ولا يفيد صدق كونه عاقلاً في الحول بالصدق المسامحي العرفي فان موضوعات الأحكام وان كانت تؤخذ من العرف لا من العقل ولذا نحكم بطهارة لون الدم وان كان بحسب الدقة بقايا اجزائه ولكن الملاك دقة العرف لا مسامحته فالعرف يحكم بالمساحة على من من حنطة الآ مثقال انه من وعلى الصوم من طلوع الفجر الى الليل الا دقيقة انه صوم يوم ولكنه يتوجه الى انه مسامحة منه بحيث لو سئل عن حكمه بالدقة يحكم بالسلب ولذا لانكتفي في الكر والنصاب والصوم ونحوها بالمسامحات العرفية فكذلك العرف في مثل من كان عاقلاً طول السنة الا ساعة وان كان يحكم بكونه عاقلاً في السنة مسامحة ولكنه يتوجه الى كونه حكماً مسامحاً فلا اعتبار بهذا الحكم العرفي المسامحي في تعيين الموضوعات الشرعية.

هذا ولكن الذي يسهل الخطب انه لا دليل على اعتبار عنوان العقل في المقام كما لا دليل على اعتبار عنوان البلوغ، بل الذي ثبت بالأدلة في المسألة السابقة عدم الزكاة في مال اليتيم وبعد الغاء الخصوصية عدم الزكاة في مال الصغير وفي مسألتنا هذه عدم الزكاة في مال المختلط وأذا فرض ان امرأة تكون عاقلة طول السنة ولكنه عرضها جنون ما في بعض الساعات لا يصدق في حقها انها امرأة مختلطة واذا لم يصدق عليها هذا العنوان شملها عمومات الزكاة، نعم لو كان يعثرها الجنون كثيراً في طول السنة يصدق عليها المختلطة عرفاً فتدبر.

الثالث: الحرية فلا زكاة على العبد وان قلنا بملكه [١]

[١]- في التذكرة: «باجماع العلماء ولا نعلم فيه خلافاً إلا عن عطاء وأبي ثور». أقول: موضوع العبيد والإماء منتف في عصرنا فتفصيل البحث عنه بلا فائدة ولكن نشير اليه اشارة اجمالية فنبحث أولاً عن مالكيته وثانياً عن عدم الزكاة في ماله. اما الأول: فالمشهور عدم ملكه بل ادعى فيه الاجماع بل ربما قيل انه مذهب الإمامية. واستدلوا لذلك بالأصل. وفيه ان عمومات اسباب الملك محكمة عليه بل واردة. وبقوله تعالى: «عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء» (١). فيدل على عدم الملكية الاختيارية، وبعدم القول بالفصل تنفي الاضطرارية أيضاً، وبقوله أيضاً: «ضرب لكم مثلاً من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء» (٢). وفيها ان المنفي الاستقلال والمساواة مع السيد لأصل القدرة والملكية. وبأخبار كثيرة منها صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر -عليه السلام- في المملوك مادام عبداً فانه وماله لأهله لا يجوز له تحرير ولا كثير عطاء ولا وصية إلا ان يشاء سيده (٣). هذه احدى الروايات التي ذكرها الشيخ في زكاته للدلالة على عدم مالكيته. وأنت ترى ان دلالتها على المالكية أظهر غاية الأمر كونه محجوراً عن كثير من التصرفات.

وقد يستدل لذلك أيضاً بأنه مال ولا يملك المال ملاً. وفيه ان الملكية امر اعتباري تابعة لاعتبار العقلاء الا ان يرد الردع والمعمول في عصرنا تمليك امواهم حتى لكلاهم وسنانيرهم وعندنا جواز التملك حتى للامكنة كالمساجد والحسينيات مثلاً ولذا نوصي من يريد ان يقف فرشاً مثلاً على المسجد ان لا يقفه عليه بل يملكه أياه ليكون المتولي للمسجد في سعة لتبديله اذا رأى صلاحاً للمسجد. هذا وهنا اخبار كثيرة دالة على مالكيته ومنها اخبار المقام الدالة على عدم الزكاة في ماله اذ حملها على السالبة بانتفاء الموضوع خلاف الظاهر جداً.

والمحتملات في المال المنسوب الى العبد أربعة: كونه له مستقلاً دون مولاه، والعكس، وكونه لهما لابل المناصفة بل يعتبر لكل منهما بتمامه في عرض واحد، وكونه بتمامه لكل منهما طولاً نظير مملوكية دار زيد لزيد والله -تعالى- طولاً بل ومملوكية داره له ولا يبه كما يستفاد من قوله: «أنت ومالك لأبيك» فراجع الأخبار الواردة فيه. والأول خلاف الآيات والروايات والأقوال والثالث غير معتبر عند العقلاء ظاهراً فيبقى الثاني والرابع والأقوى الرابع فيكون المال للعبد ومن طريقه

(١)- سورة النحل، الآية ٧٥.

(٢)- سورة الروم، الآية ٢٨.

(٣)- الوسائل ج ١٣ الباب ٧٨ من كتاب الوصايا، الحديث ١.

ومسيره للمولى حيث انه يملك العبد بشرأذاته وتوابعه ومنها ماله فتدبر.
واما الثاني أعني عدم الزكاة في ماله فقد يستدل عليه بعدم ملكيته وبمحجره عن التصرف في ماله وبالأخبار الواردة ويرد الأول بمنعه والثاني بالنقض بالسفيه فالعمدة هي الأخبار.
فمنها صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله -عليه السلام- قال: ليس في مال المملوك شيء ولو كان الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكاة شيئاً، ونحوها صحيحة الأخرى بل الظاهر اتحادهما (١). والمستفاد منها عدم الزكاة في ماله مطلقاً فبذلك يدفع توهم عدم الزكاة عليه لكونها على مولاه لتوهم كون المال ماله.

ومنها خبر وهب، عن الصادق عن آبائه عن علي -عليهم السلام- قال «ليس في مال المكاتب زكاة» (٢). ولا فرق بين المكاتب وغيره قطعاً بل الحكم ثابت في غيره بالأولية.
ومنها وثيقة اسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: ما تقول في رجل يهب لعبده ألف درهم أو أقل أو أكثر.. قلت: فعل العبد أن يزكّيها اذا حال عليه الحول؟ قال: لا إلا أن يعمل له فيها، ولا يعطى العبد من الزكاة شيئاً (٣).

وقد رأيت في مال الصبي والمجنون أيضاً مادلاً على عدم الزكاة فيه إلا أن يعمل به فيستفاد من هذه الأخبار ان الصبي والمجنون والعبد مشتركون في ان الله -تعالى- راعي جهة قصورهم الذاتي فلم يشرع الزكاة في ماله من حفظاً له من النقصان إلا ان يعمل به فتثبت الزكاة في ربحه.
ومنها خبر عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله -عليه السلام- قال: قلت له: مملوك في يده مال أعلىه زكاة؟ قال: لا، قال: قلت: فعلى سيّده؟ فقال: لا لأنه لم يصل الى السيد وليس هو للمملوك (٤).

نعم ليست الرواية صريحة في كون المال للمملوك فلعله كان للمولى وديعة عند عبده يتجر به له ثم انقطع منه خارجاً فصار من مصاديق ما لا يتمكن من التصرف فيه.
وفي الجواهر احتمال كون قوله: «وليس هو للمملوك» حالاً من الضمير المستتر في قوله: «لم يصل» فيكون المراد انه لم يصل اليه وصولاً تاماً بل وصل اليه وهو للعبد. ولكنه احتمال بعيد ويشبه الاحجيه.

وكيف كان فالأخبار السابقة دلت على ملكية العبد وانه ليس في ماله بما هو ماله زكاة

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٤ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١ و٣.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٤ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٥.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ٤ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٦.

(٤)- الوسائل ج ٦ الباب ٤ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٤.

من غير فرق بين القين والمدبّر وأم الولد والمكاتب المشروط والمطلق الذي لم يؤدّ شيئاً من مال الكتابة [١]، واما المبعوض فيجب عليه اذا بلغ ما يتوزع على بعضه الحر النصاب [٢].

لا عليه ولا على مولاه نظير الصبي والمجنون فهذا ما يظهر من الأخبار فالحرية شرط آخر وراء المالكية كما في المتن أيضاً.

ولكن هنا احتمالات أخر كلها بعيدة عن وجه الصواب:
الأول: ان تطرح الأخبار بكثرتها بتوهم كونها معرضاً عنها اذ مفادها مالكية العبد، وهي خلاف الآيات والروايات والشهرة المحققة القريبة من الاجماع.

الثاني: ان تحمل على عدم الزكاة فيما بيد العبد من المال لعدم كونه مالاً له شرعاً بل هو مال لمولاه وعليه زكاته.

الثالث: ان تحمل على عدم الزكاة فيه لا عليه ولا على مولاه والمال لمولاه شرعاً.

والحق ان الظاهر منها ما ذكرناه فاما ان يؤخذ به كما هو الأقوى واما ان تطرح الأخبار واما الاحتمالان الآخران فبعيدان جداً عن مساعها. هذا.

واما ما في المعتبر من أنه اذا قلنا لا يملك فلا بحث لأن المال للمولى فعليه زكاته وان قلنا يملك فعلى العبد زكاته فرجعه الى طرح الأخبار.

ثم انه ربما ينقح في الذهن ان عدم الزكاة عليه لقصوره فلوجعله المولى مستقلاً وحول أمره الى نفسه فعلى ماله زكاة مثل سائر الناس وربما يستدل لذلك بخبر علي بن جعفر، عن أخيه موسى «ع» قال: ليس على المملوك زكاة إلا باذن مولاه (١). ولكن الخبر مضافاً الى ضعفه بعبد الله بن الحسن المجهول معرض عنه ثم انه ليس صريحاً في مال العبد فلعل المال لمولاه فان اراد العبد اداء زكاته لزم اذن المولى فتدبر.

[١]- كل ذلك لا تطلق الأخبار مضافاً الى كون المكاتب منصوصاً عليه في خبر وهب كما مرّ وان كان ضعيفاً.

[٢]- كما هو المشهور بل نسب الى قطع الأصحاب وحكى الاتفاق عليه كذا في المستمسك. أقول: ليس الفرع من المسائل الأصلية الماثورة حتى يتمسك فيه بالاتفاق أو الشهرة، والاحتمالات المتصورة ثلاثة.

الأول: ثبوت الزكاة في جميع مال المبعوض عملاً بعمومات الزكاة بعد ادعاء انصراف أخبار

الرابع: ان يكون مالكا فلا تجب قبل تحقق الملكية [١].

المقام عن البعض.

الثاني: عدم الزكاة أصلاً أما في جزئه الرق فللرقية واما في جزئه الحر فلأن أدلة التكاليف تنصرف عن اجزاء المكلف.

الثالث: ما في المتن من التوزيع لأن في جزئه الحر مقتضى أعني عموم أدلة الزكاة موجود والمانع وهو الرقية مفقود وهو الأقوى.

[١]- اجماعاً كما عن نهاية الأحكام، وعليه اتفاق العلماء كما في المعبر، وهو قول العلماء كافة كما في المنتهى، وهل يراد بها أصل الملكية في مقابل المباح فلا تتعلق الزكاة بالنصاب اذا فرض عدم كونه ملكاً لأحد كالغيب الموجود في الآجام، أو الملكية الخاصة كما في الموهوب قبل القبض أو القرض قبله حيث لا تجب على الموهوب له والمستقرض لعدم حصول الملكية لها وان وجبت على الواهب والمقرض؟ كل محتمل بدوياً، وعلى الأول تكون الملكية شرطاً لأصل التعلق كما في البلوغ والعقل والحرية، وعلى الثاني شرطاً للوجوب على شخص خاص، ولكن الظاهر من المصنف بقرينة الأمثلة الثاني.

ولا يخفى ان عبارات الأصحاب في بيان هذا الشرط والشرط الخامس مختلفة.

في الشرائع: «والمالك شرط في الأجناس كلها ولا بد ان يكون تاماً... والتمكن من التصرف في النصاب معتبر في الأجناس كلها».

فتراه اعتبر ثلاثة شروط: الملكية والتامة والتمكن من التصرف، والمصنف اعتبر الملكية والتمكن من التصرف شرطين.

وفي القواعد ذكر شرطاً وهي كمالية الملك ثم قال ما حاصله: «وأسباب النقص ثلاثة: الأول منع التصرف فلا تجب في المغصوب ولا الضال ولا المجحود. الثاني تسلط الغير عليه فلا تجب في المرهون ولا الوقف ولا منذور التصديق به. الثالث عدم قرار الملك فلوهوب له نصاب لم يجز في الحول إلا بعد القبول والقبض، ولو أوصي له اعتبر الحول بعد الوفاة والقبول».

وعن البيان أيضاً انه ذكر التام خاصة ثم قال: «والنقص بالمنع من التصرف والموانع ثلاثة: أحدها الشرع كالوقف ومنذور الصدقة والرهن غير المقدور على فكه. الثاني القهر فلا تجب في المغصوب والمسروق. الثالث الغيبة فلا زكاة في الموروث حتى يصل اليه او الى وكيله ولا في الضال والمدفون مع جهل موضعه».

وكيف كان فاصل الملكية معتبرة بلا إشكال اذ الزكاة جعلت في اموال الأغنياء للفقراء كما يستفاد من قوله -تعالى- «خذ من اموالهم صدقة» ومن اخبار باب الزكاة بكثرتها فراجع. وفي الجواهر «بل الظاهر ذلك فيما كان الملك فيه بالجهة العامة كالمملوك للفقراء والعلماء

ونحوهم».

أقول: لو كان النصاب لمنصب الامامة وللحكومة الاسلامية فعدم تعلق الزكاة والخمس به واضح اذ هما من الضرائب الاسلامية، ولا تتعلق بالماليات ماليات، ويدل على ذلك مضافاً الى وضوحه قوله في مرسله حماد الطويلة المذكورة في باب الخمس «... وليس في مال الخمس زكاة... ولذلك لم يكن على مال النبي والولي زكاة لأنه لم يبق فقير محتاج، الحديث» (١).

وليس المراد بمال النبي والولي مال أشخاصها بل ما لمنصبها كما هو واضح فان شخص النبي والامام مكلفان بالتكاليف الاسلامية مثل سائر الأشخاص فعليها الصلاة وعلى مالها الزكاة بعد تحقق الشرائط وبما ذكرنا يظهر المراد من خبر أبي بصير عن أبي عبد الله -عليه السلام- قال: قلت له: اما على الامام زكاة؟ فقال: احلت يا أبا محمد اما علمت ان الدنيا والآخرة للامام يضعها حيث يشاء ويدفعها الى من يشاء جائز له ذلك من الله، الحديث (٢).

فالدنيا والآخرة للامام بما هو امام لا لجعفر بن محمد (ع)، بما هو شخص وليس في مال الامام بما هو امام أي في بيت المال زكاة وإن كان مال شخص جعفر بن محمد يتعلق به الزكاة قطعاً. ويدل على عدم الزكاة في مال الامام أيضاً قوله -عليه السلام- في خبر البنظي الوارد في أرض الخراج الذي يقبلها الامام: «... وعلى المتقبلين سوى قبالة الأرض العشر ونصف العشر في حصصهم...» (٣).

حيث خصّ الزكاة بمخصص المتقبلين، واما ما كان ملكاً لسائر العناوين كالعلماء أو للأمكنة كالمساجد والحسينيات بناء على صحة اعتبار الملكية لها كما هو الأقوى لبناء العقلاء عليه فهل تتعلق بها الزكاة او الخمس لتعلق الماليات بكل ما يستفيد من امكانيات الحكومة او لا لانصراف الآية والروايات؟ وجهان، هذا.

واما عدم وجوب الزكاة على غير المالك فيدل عليه مضافاً الى وضوحه صحيحة الكنايني عن أبي عبد الله (ع) في الرجل ينسىء أو يُعَيّن فلا يزال ماله ديناً كيف يصنع في زكاته؟ قال: يزكيه ولا يزكي ماعليه من الدين إنما الزكاة على صاحب المال. وكذا قوله -عليه السلام- في خبر ابن مهزيار: «... لا تجب عليه الزكاة إلا في ماله» وفي خبر ابن جعفر عن أخيه -عليه السلام- «... إنما الزكاة على صاحب المال» (٤).

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب قسمة الخمس، الحديث ٨.

(٢)- أصول الكافي ج ١ باب ان الأرض كلها للامام ص ٤٠٨.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ٤ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ١.

(٤)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١، ٣٠٢.

كالموهوب قبل القبض [١] والموصى به قبل القبول [٢]،

[١]- بناءً على أنه شرط في الملك ناقل وكذا على الكشف الحكمي، وأما على الكشف الحقيقي فلا يكون المثال من باب فقد الملك وكذا بناءً على كونه شرطاً في اللزوم لا في الصحة. ففي المختلف «الظاهر من كلام الشيخين أن الإقباض شرط في لزوم الهبة لا في صحتها وبه قال ابن البراج وسلاّر وابن حمزة وابن ادریس... وقال أبو الصلاح أنه شرط الصحة ونقله ابن ادریس عن أكثر علمائنا، والوجه الأول».

ولكن في الجواهر عن التذكرة: «لا يحصل الملك بدونه عند علمائنا أجمع». وعن الايضاح «عليه إجماع الامامية ونص الأئمة». وعن نهج الحق «ذهبت إليه الامامية».

وعن الدروس «لعل الأصحاب أرادوا باللزوم الصحة».

ثم قال في الجواهر: «الظاهر أن مراده في المختلف من الصحة الحاصلة بدون القبض صحة العقد من حيث كونه عقداً لا صحته بمعنى ترتب الملك عليه».

وفي المستمسك «الحكمي عن المحققين التصريح بأن المراد من كون القبض شرطاً في اللزوم أنه شرط في الملكية على نحو الكشف الحقيقي».

ولا يخفى أن كلماتهم في المسألة لا تخلو من تشويش ومحل البحث عنها كتاب الهبة فراجع.

وكيف كان فلوحال الحول على النصاب بعد العقد وقبل القبض وجبت الزكاة على الواهب بناءً على النقل أو الكشف الحكمي لا على المتهب لعدم الملكية له، وأما على الكشف الحقيقي فبالقبض ينكشف عدم ملكيته للواهب وبالنسبة إلى الموهوب له لم يحل الحول عليه عند ربه وسيأتي اعتباره ومقتضى ذلك عدم تعلق الزكاة به أصلاً وكذا على القول باشتراط القبض في اللزوم.

[٢]- الظاهر كون الوصية العهدية إيقاعاً ولا يعتبر فيها القبول أصلاً، وأما في التمليلية فهل القبول جزء نقلاً أو كشافاً أو شرط كذلك أو شرط في استقرار الملك لا في أصل ثبوته أو لا يعتبر أصلاً ولكن الرد مانع أو لا يعتبر شيئاً أصلاً فتحصل الملكية المستقرة بصرف الإيجاب والوفاء كالأرث؟ وجوه، فالاحتمالات سبعة.

والظاهر أن مفهوم الوصية التي يعبر عنها في الفارسية بـ«سفارش» مفهوم واحد في كلا قسميها من العهدية والتمليلية وتتحقق بصرف الإيجاب فهي إيقاع مطلقاً فليس القبول جزء فيها ولكن لما كان دخول المال قهراً في ملكية الغير مخالفاً للأصل من سلطة الناس على نفوسهم تكونياً واعتباراً عند العقلاء فالأقوى اعتبار القبول شرطاً في حصول الملكية نقلاً.

ولكن المصنف في باب الوصية يختار عدم اعتبار القبول أصلاً بل يجعل الرد مانعاً فاذا ذكره

او قبل القبض [١] وكذا في القرض لا تجب الا بعد القبض [٢]
 الخامس: تمام التمكّن من التصرف فلا تجب في المال الذي لا يتمكّن المالك
 من التصرف فيه بأن كان غائباً ولم يكن في يده، ولا في يد وكيله [٣]

هنا مخالف لما يختاره هناك .

وقد يقال: ان مقتضى عمومات الوصية كقوله -تعالى- «فمن بدّله بعدما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدّلونه» (١)، ونحوه عدم اعتبار شيء. ومقتضاه انتقال المال بالموت قهراً كالأرث والوقف بالنسبة الى نائه ولكن الالتزام بحكم مخالف للاصل يحتاج الى دليل قوي واثبات ذلك بعمومات الوصية مشكل وتفصيل ذلك في كتاب الوصية.

[١]- لم يتحقق قول باعتبار القبض هنا مضافاً الى القبول ولذا قيل بأنه سهو من قلم المصنف بدل «قبل الوفاة».

هذا ولكن يمكن ان يقال: ان المراد به القبول العملي في قبال القبول اللفظي ولا دليل على اعتبار خصوص اللفظ فيه بناء على اعتباره فتدبر.

[٢]- لا اعتباره في حصول الملكية به عندنا كما عن التذكرة بل ادعوا عليه الاجماع.

[٣]- في الحدائق «مما لا خلاف فيه فيما اعلم».

وفي المدارك: «هذا الشرط مقطوع به في كلام الأصحاب بل قال في التذكرة انه قول علمائنا أجمع».

وفي زكاة الشيخ الأعظم: «التمكّن من التصرف شرط في وجوب الزكاة اجماعاً محققاً في الجملة ومستفيضاً».

هذا ولكن اثبات الاجماع لهذا العنوان مشكل، والمذكور في الأخبار بكثرتها مال الغائب او المال المدفون، وفي كلمات الأصحاب عناوين خاصة مثل مال الغائب والمال المجحود والمسروق والمغصوب والصال ونحوها.

والظاهر ان اجماع التذكرة أيضاً على العناوين الخاصة لا عنوان التمكّن من التصرف فلنذكر بعض عبارات الأصحاب.

ففي الخلاف (المسألة ٢٩): «من كان له مال: دراهم أو دنانير ففصبت أو سُرقَت أو جُحِدت أو غرقت أو دفنها في موضع ثم نسيها وحال عليه الحول فلا خلاف انه لا تجب عليه الزكاة منها لكن في وجوب الزكاة فيه خلاف فعندنا لا تجب فيه الزكاة وبه قال أبو حنيفة وأبو يوسف

ومحمد وهو قول الشافعي في القديم وقال في الجديد: تجب فيه الزكاة وبه قال زفر. دليلنا اجماع الفرقة وأخبارهم لا يختلفون في ذلك». وفي المقنعة: «ولازكاة على المال الغائب عن صاحبه اذا عدم التمكّن من التصرف فيه والوصول اليه».

وفي النهاية «ولازكاة على مال غائب إلا اذا كان صاحبه متمكناً منه أي وقت شاء فان كان متمكناً منه لزمته الزكاة... ومن ورث مالا ولا يصل اليه إلا بعد أن يحول عليه أحوال فليس عليه زكاة إلا أن يصل اليه ويحول عليه حول».

وفي الغنية: «واما شرائط وجوبها في الذهب والفضة فالبلوغ وكمال العقل وبلوغ النصاب والمللكه والتصرف فيه بالقبض أو الأذن وحلول الحول عليه وهو كامل في الملك».

وفي الشرائع: «والتمكّن من التصرف في النصاب معتبر في الأجناس كلها».

وفي التذكرة: «يشترط في وجوب الزكاة تمامية الملك وأسباب النقص ثلاثة: منع التصرف وتسلسل الغير وعدم قرار الملك فلا تجب الزكاة في المغصوب ولا الضال ولا المحجود بغير بينة ولا المسروق ولا المدفون مع جهل موضعه عند علمائنا أجمع».

ولعل المتبادر من منع التصرف المنع الشرعي كما في المرهون والموقوف والمنذور التصديق به ومن تسلسل الغير المنع الخارجي ومن عدم القرار مثل الموهوب قبل القبض ونحوه ولكن الأمثلة كلها من قبيل المنع الخارجي والاجماع أيضاً عليها لا على عنوان التمكّن.

وكيف كان فهنا جهات من البحث نشير إليها لتكون على بصيرة حين ذكر أخبار الباب:

الأولى: هل يعتبر عنوان التمكّن من التصرف أو يقال: لا دليل على ذلك وإنما المتيقن عدم الزكاة في مال الغائب أو المال الغائب المذكورين في الأخبار؟

الثانية: على فرض اعتبار عنوان التمكّن من التصرف فهل يراد به التمكّن من جميع التصرفات أو يكفي التمكّن من بعضها؟

وقالوا ان مقتضى الأول عدم تحقق مصداق له ولا سيما اذا أريد به الأعم من الشرعي لأن الانسان ممنوع عادة أو قانوناً أو شرعاً من كثير من التصرفات في ماله.

ومقتضى الثاني وجوب الزكاة حتى في موارد الأخبار والفتاوى أيضاً لا مكان بيع المال الغائب أو المغصوب ولو بأقل من قيمته أو هبته للغاصب ونحو ذلك.

الثالثة: هل المراد به التمكّن الخارجي أو الأعم منه ومن الشرعي لأن المنوع شرعاً كالممتنع عقلاً وخارجاً؟ ومثاله المرهون والموقوف والمنذور التصديق به.

الرابعة: هل المراد به الاستيلاء الفعلي على المال بحيث يكون قبض المال وبسطه فعلاً بيده

أو الأعم منه ومن التمكّن والقدرة على الاستيلاء بتقريب ان التمكّن من الاستيلاء يعدّ استيلاء عرفاً ولا سيما في القوة القريبة من الفعل؟

الخامسة: هل يعتبر التمكّن في خصوص التقدين أو فيما يعتبر فيه الحول مطلقاً أو في الأجناس كلها حتى في الغلات فيعتبر فيها وجود التمكّن في وقت تعلق الزكاة؟
فلنذكر أخبار المسألة ثم نرجع الى توضيح هذه الجهات.

فالأولى: ما رواه سدير الصيرفي قال: قلت لأبي جعفر- عليه السلام-: ما تقول في رجل كان له مال فانطلق به فدفنه في موضع فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحترف الموضع الذي ظنّ ان المال فيه مدفون فلم يصبه فكث بعد ذلك ثلاث سنين، ثم انه احتفر الموضع الذي من جوانبه كله فوقع على المال بعينه كيف يزكّيه؟ قال: يزكّيه لسنة واحدة لأنه كان غائباً عنه وان كان احتبسه (١).

والسند صحيح إلا بسدير فانه ممدوح وهو بفتح السين، وقوله: «يزكّيه لسنة واحدة» هل يحمل على الوجوب تعبداً أو بلحاظ السنة الأولى حيث ان العلم بغيبه المال حصل بعد السنة الأولى أو يحمل على الاستحباب كما أفق به كثير أو يحمل على الوجوب بعد تحقق الشرائط التي منها الحول بعد العثور على المال وقد ذكر ردّاً لمن يفتي بعدم الوجوب ما دام المال غائباً فاذا عثر عليه يزكّيه لجميع السنين الماضية كما أفق به زفر والشافعي في الجديد؟ وجوه.

والظاهر عدم الافتاء بالأول ويردّ الثاني بأن المانع من تعلق الزكاة الغيبة الواقعية لا العلم بها والمفروض حصولها في السنة الأولى أيضاً ويشهد للأخير روايتا اسحاق بن عمار الآيتين المصرّحتان بعدم الزكاة بعد قدوم الغائب حتى يحول الحول إذ الفرق بين مال الغائب والمال المدفون بلاوجه.

هذا ولكن الحكم بالزكاة يوجد في خبر رفاة ومرسلة ابن بكير أيضاً. وحمل الجميع على كون المراد الزكاة بعد حلول الحول عنده بعيد فلعل الحمل على الاستحباب كما صنعه الاصحاب هو الأظهر فتدبر.

الثانية: موثقة اسحاق بن عمار قال: سألت أبا ابراهيم- عليه السلام- عن الرجل يكون له الولد فيغيب بعض ولده فلا يدري أين هو ومات الرجل كيف يصنع بمراث الغائب من أبيه؟ قال: يعزل حتى يجيء، قلت: فعلى ماله زكاة؟ قال: لا حتى يجيء، قلت: فاذا هوجاء أيزكّيه؟ فقال: لا حتى يحول عليه الحول في يده (٢).

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٢.

الثالثة: موثقه الأخرى عنه «ع» قال: سألت عن رجل ورث مالا والرجل غائب هل عليه زكاة؟ قال: لا حتى يقدم، قلت: أيزكيه حين يقدم؟ قال: لا حتى يحول عليه الحول وهو عنده (١).

والروايتان ترجعان الى واحدة لاتحادهما راوياً ومروياً عنه ومفاداً.
الرابعة: صحيحة رفاعه بن موسى قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن الرجل يغيب عنه ماله خمس سنين ثم يأتيه فلا يرد رأس المال كم يزكيه؟ قال: سنة واحدة (٢).
وقدمت المحتملات في قوله: «سنة واحدة» وقوله: «فلا يرد» يمكن أن يكون مثلاً وان يكون مضاعفاً معلوماً ومجهولاً.

الخامسة: صحيحة عيص بن القاسم عن أبي عبد الله «ع» قال: سألت عن رجل أخذ مال امرته فلم تقدر عليه أعليا زكاة؟ قال: إنما هو على الذي منعها (٣).
وهو كناية عن نفي الوجوب أو محمول على أخذه قرضاً مع اجتماع الشرائط.
السادسة: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله «ع» قال: لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يديك (٤).

السابعة: مرسله عبد الله بن بكير عن رواه (زرارة) عن أبي عبد الله «ع» انه قال في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على أخذه؟ قال: فلا زكاة عليه حتى يخرج فإذا خرج زكاه لعام واحد، فان كان يدعه متمعداً وهو يقدر على أخذه فعليه الزكاة لكل ما مر به من السنين (٥).
هكذا في الوسائل المطبوعة جديداً فجعل زرارة نسخة ولذا عبر في أكثر الكتب الفقهية عن الرواية بالموثقة، ولكن في التهذيب والاستبصار «عمن رواه» فالحديث مرسل.
هذا ولكن ابن بكير من أصحاب الاجماع فلعل ارساله غير مضر.

و يفهم من الرواية عدم لزوم كون المال عنده وبيده فعلاً بل يكفي القدرة على أخذه فهل يؤخذ بذلك وبه يعتم سائر الأخبار بتقريب ان القوة القريبة من الفعل بمنزلة الفعلية أو يقدم ظهور سائر الأخبار في الفعلية المحضة ويحمل هذا الخبر على الدين كما قيل أو على الاستحباب كما حمل العام الواحد فيه عليه؟ وجهان وسيأتي البحث عنه.

الثامنة: صحيحة ابراهيم بن أبي محمود قال: قلت لأبي الحسن الرضا - عليه السلام -: الرجل

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٣.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٤.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٥.

(٤)- الوسائل ج ٦ الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٦.

(٥)- الوسائل ج ٦ الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٧.

يكون له الوديعة والدين فلا يصل إليها ثم يأخذها متى يجب عليه الزكاة؟ قال: اذا أخذها ثم يحول عليه الحول يزكي (١).

وليس المراد من قوله: «لا يصل إليهما» عدم كونها فعلاً في يده بل الظاهر منه عدم قدرته على قبضها وبسطها فلا يشمل من يقدر على الأمر والنهي فيها بالتليفون مثلاً ومورد الرواية المال الغائب وصرح فيها باشتراط الحول فلا يجب بدونه ولو زكاة سنة واحدة.

التاسعة: صحيحة الفضلاء الخمسة: زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير وبريد والفضيل عن أبي جعفر وأبي عبد الله — عليهما السلام — قالوا: ليس على العوامل من الابل والبقر شيء... وكل ما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه فيه فاذا حال عليه الحول وجب عليه (٢).

والمستفاد من مجموع هذه الأخبار اشتراط حلول الحول على المال وهو عنده وبيده وعند ربه وان غيبة المال الموجبة لاحتباسه عنه وانقطاعه منه مانعة عن تعلق الزكاة به.

ويشهد لذلك أيضاً الأخبار الواردة فيمن ترك لأهله نفقة وغاب عنهم فراجع الوسائل الباب ١٧ من أبواب زكاة النقيدين.

فمنها صحيحة أبي بصير أو موثقة عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: قلت له: الرجل يخلف لأهله ثلاثة آلاف درهم نفقة سنتين عليه زكاة؟ قال: إن كان شاهداً فعليها زكاة، وإن كان غائباً فليس فيها شيء، ونحوها موثقة اسحاق بن عمار.

ومنها مرسله ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله «ع» في رجل وضع لعياله ألف درهم نفقة فحال عليها الحول؟ قال: إن كان مقيماً زكاه وإن كان غائباً لم يزك.

ولعله ينسب إلى الذهن من هذه المرسله عدم وجوب الزكاة عليه لا على عياله ولكن المستفاد من خبر أبي بصير عدم وجوب الزكاة في هذا المال أصلاً، والنفقة ليست ملكاً للعيال بل هي باقية على ملك المعيل، ولا يخفى ان السفر والغيبة في تلك الأعصار كانا يوجبان انقطاع الشخص من أهله وماله بالكلية بحيث ربما كان يخلف لأهله مالاً كثيراً ويحتاج في سفره إلى قليل منه ولا يجد إليه سبيلاً فلو فرض كون قبض المال وبسطه بيده ولو في سفره بحيث يأمرهم فيه بأوامره بالتليفون أو يمكن له ذلك بسهولة فالحكم بعدم الزكاة فيه حينئذٍ مشكل بل ممنوع فوزان هذه الأخبار أيضاً وزان سائر الأخبار الدالة على اعتبار كون المال عنده وبيده، وهذا المضمون ربما يستفاد من أخبار أخر أيضاً متشعبة في الأبواب المختلفة ولا سيما باب زكاة الدين فتتبع.

اذا عرفت هذا فلنرجع إلى جهات البحث الخمسة التي أشرنا إليها.

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١.

الجهة الأولى: قد رأيت انه ليس من عنوان التمكّن من التصرف في هذه الأخبار بكثرتها عين ولا أثر، ومورد الجميع المال المدفون والغائب والحق به الأصحاب المصوب والمسروق والمجود وبعضهم المرهون والموقوف و مندور التصدق أيضاً مما يكون المنع فيها شرعياً لا خارجياً ويستفاد من الأخبار اعتبار كون المال بيده وعنده وعند ربه ومشهوداً وغير محتبس عن صاحبه، فاهو العنوان المعتبر؟ والمحتملات بدواً ثلاثة:

الأول: ان يصطاد من الجميع عنوان التمكّن من التصرف و يؤيد بالاجاعات المنقولة فيقع البحث في ان المراد به التمكّن من جميع التصرفات أو بعضها وان المانع من تعلق الزكاة المانع الخارجي التكويني أو الأعم منه ومن المانع الشرعي.

والظاهر عدم ارادة جميع التصرفات وإلا لما تحقق له مصداق ولاسيا اذا اريد به الأعم من الشرعي اذ لا يخلو انسان من المنع عادة أو قانوناً أو شرعاً من كثير من التصرفات في ماله. ولا يراد تصرف ما أيضاً وإلا لوجبت الزكاة حتى في المال الغائب المنقطع عنه لا مكان هبته للغاصب مثلاً وبيعه بأقل من ثمنه بل المراد كونه بحيث يقدر على نوع التصرفات المتعارفة و يكون قبض المال وبسطه خارجاً بيده أو بيد وكيله.

هذا ولكن عرفت خلو الأخبار وأكثر كلمات الأصحاب المتقدمين من هذا العنوان.

الثاني: ان يكون المعتبر كون المال بيد الانسان بما هي امارة على الملكية وبمحكم على صاحبها في باب الترافع بكونه منكراً وكون البينة على خصمه. والالتزام بهذا المعنى أيضاً مشكل فان النفقة الموضوعة عند العيال وكذا المال المدفون في ملك الانسان اذا نسي موضعه تحت يد الانسان بهذا المعنى وان لم يتمكن من التصرف فيه فعلاً.

الثالث: أن يكون المعتبر كون المال بيده بما انها آلة للقبض والبسط واعمال القدرة في قبالة كونه محتبساً عن ماله ومنقطعاً عنه خارجاً.

وهذا هو الملاك المستفاد من الأخبار ومن الأمثلة المذكورة في كلمات الأصحاب. فالمدكور في الأخبار وان كان المال المدفون والغائب ولكن لا يمكن الالتزام بموضوعية نفس الغيبة المقابلة للحضور. فمن كانت له نقود أو زروع أو مواشي متفرقة في البلدان و يتصرف فيها بوسيلة أياديه ووكلائه فهل يمكن الالتزام بعدم وجوب الزكاة عليه؟ وقد عرفت ان الغيبة في تلك الأعصار كانت موجبة لانقطاع الانسان من ماله بحيث ربما كان يحتاج الى قليل منه ولا يصل اليه فالظاهر ان الملاك استيلاء الانسان خارجاً على المال وكون قبضه وبسطه بيده بحيث يقدر على نوع التصرفات فيه ولولبالأمر الى وكلائه وأياديه وهذا هو المراد من كونه بيده وعنده وعند ربه.

نعم ربما يتفق لهذا مصاديق مشتبهة ايضاً فلوفرض ان حاكماً مقتدرأ أراد مصلحة صاحب

المال وحفظ ماله فمنعه عن نقله وانتقاله دون مثل الأكل والشرب والسكون والتلبس فهل يصدق كونه بيده وعنده أولاً؟ ولو كان الأب مراعيًا لمصالح ابنه فمنعه من التصرفات الناقلة في ماله وكان الابن مطيعاً له فهل تتعلق الزكاة بمثل هذا المال مع كون الابن منقطعاً قهراً عن التصرفات الناقلة فيه؟ في المسألة وجهان. والظاهر تعلقها به وسيأتي البحث عن حكم الشك فانتظر. هذا. وللشيخ الأعظم في المقام كلام لا بأس بالإشارة إليه والى ما قيل فيه قال -قدس سره- ما حاصله: «ان المراد بالتمكن من التصرف في معاهد الاجماع التي يظهر اعتباره من النصوص هو كون المال بحيث يتمكن صاحبه عقلاً وشرعاً من التصرف فيه على وجه الاقباض والتسليم والدفع الى الغير بحيث يكون من شأنه بعد حول الحول ان يكلف بدفع حصة منه الى المستحقين اذ الاستفادة من أخبار المسألة انه اذا حال الحول على المال في يده وعنده يتعلق به الوجوب بلامدخلية شيء آخر في الوجوب فحلول الحول عليه وهو عنده تمام الموضوع وعلة تامة له فيكون المراد بذلك التمكن من الاخراج والتسليم الى الغير لأن هذا التمكن شرط في آخر الحول الذي هو وقت الوجوب قطعاً فلو كان المعتبر في تمام الحول شيئاً آخر لزم توقف الوجوب مضافاً الى كونه في يده تمام الحول الى شيء آخر وقد عرفت ان كونه في يده وعنده تمام الموضوع وعلة تامة بلامدخلية شيء آخر فاهو المعتبر في تمام الحول هو الذي يعتبر في آخر الحول قطعاً». هذه خلاصة ما ذكره الشيخ -قدس سره .

وأجاب عنه في مصباح الفقيه بما حاصله «أولاً: ان الأخبار ليست مسوقة الآ لبيان اشتراط تعلق الزكاة بوصول المال اليه وبقائه تحت يده حتى يحول عليه الحول لا انحصار شرائط الزكاة به وكونه سبباً تاماً لذلك ولذا لاتنافي بينها وبين ما دلّ على اعتبار سائر الشرائط كالنصاب ونحوه، وثانياً سلمنا ظهورها في السببية التامة ولكن لاينافي ذلك كونه ممنوعاً عن التصرف فيه بالدفع والاقباض لولا تعلق الزكاة، اذ قد يكون جواز الدفع والاقباض مسبباً عن ايجاب الزكاة عليه كما لوندز أو حلف أو أمره أبوه أن لا يخرج النصاب عن ملكه الى ما بعد الحول فاذا تعلق به الزكاة ارتفع النهي الناشئ من قبل هذه العناوين الطارئة، وثالثاً: التمكن من الاقباض حال تعليق الزكاة ليس شرطاً في تعلق الوجوب اذ قد يكون ممنوعاً عن الاقباض عقلاً وشرعاً حال تعلق الوجوب وليس ذلك مانعاً من تعلقه كما في المال المشترك البالغ سهمه حد النصاب المتعذر في حقه تسليمه الى الفقير بدون اذن شركائه».

وفي المستمسك أجاب عن الشيخ بما حاصله «ان هنا أمرين: ثبوت الزكاة في المال، ووجوب دفعها الى مصرفها والتمكن من الدفع في آخر الحول إنما يكون شرطاً في وجوب الدفع، والتمكن من التصرف طول الحول شرط في ثبوتها في المال فلونى على أن التمكن من التصرف طول الحول سبب

تام وانه بمعنى آخر غير التمكّن من الدفع لم يلزم ان يكون الشرط في ثبوت الزكاة أمرين اذ احدهما شرط للثبوت والآخر شرط لوجوب الدفع».

هذا وللشيخ الأعظم هنا كلام آخر واضح الإشكال قال ما حاصله: «قد يتوهم ان عمومات الزكاة بعد تخصيصها بغير المتمكّن من التصرف تصير أعم من وجه من عمومات نفي الزكاة في مال الغائب وهو توهم محض لأن العام اذا ورد عليه خاصان فلا بدّ أن يخصص بكليهما لان يخصص باحدهما ثم تؤخذ النسبة بينه بعد التخصيص وبين الخاص الآخر».

أقول: ليس هنا خاصان حتى يبحث في طوليتها أو عرضيتها اذ الدليل على اعتبار التمكّن من التصرف ليس إلا مادلاً على عدم الزكاة في مال الغائب من الأخبار التي مرّت فتدبر.

الجهة الثانية: قد ظهر بما ذكرنا في بيان العنوان المعترف في المقام ما هو الحق في الجهة الثانية أيضاً وهو ان المعترف التمكن من جميع التصرفات أو بعضها وان الملاك نوع التصرفات بحيث يصدق كون قبض المال وبسطه بيده وان كان بعض التصرفات ممنوعاً عادة أو قانوناً أو شرعاً فراجع.

وتأتي الجهة الثالثة أعني حكم القدرة على الاستيلاء في ذيل المسألة التاسعة فانظر.

الجهة الرابعة: في الشرائع «والتمكن من التصرف في النصاب معتبر في الأجناس كلها». وفي المسالك «أما ما لا يعتبر فيه (الحول) كالغلات فان استوعب الغصب مدة شرط الوجوب وهو نموه في ملكه بأن لم يرجع حتى بدا الصلاح لم يجب ولو عاد قبل ذلك ولو يسير وجبت كما لو انتقلت الى ملكه حينئذ».

واستشكل عليه في المدارك «بكون الروايات فيما يعتبر فيه الحول ولا دلالة لها على حكم ما لا يعتبر فيه الحول بوجه ولو قيل بوجوب الزكاة في الغلات متى تمكن المالك من التصرف لم يكن بعيداً».

ورده الشيخ في زكاته بما حاصله: «انه خلاف فتاوى الأصحاب بل ظاهر ما يستفاد من الأخبار فان قوله في رواية سدير «لأنه كان غائباً عنه» يدل بمقتضى التعليل على أن كل مال غائب لا يجب عليه الزكاة ولا شك في عدم القول بالفصل بينه وبين مطلق غير المتمكّن منه كما المغصوب والمجحد ونحوهما فاذا كان الزرع حال انعقاد حبه مغصوباً فالزكاة لا تتعلق بعينها حينئذ فلا تتعلق به بعد ذلك أيضاً لانقضاء وقت التعلق ألا ترى انه لو دخلت في ملك المالك بعد ذلك أو حدث شرط لم يكن قبل ذلك انتفى الزكاة اجماعاً».

أقول: الظاهر صحة ما ذكره الشيخ وأفتى به المحقق من العموم اذ المستفاد من التعليل كون الغيبة تمام العلة وتام الموضوع للحكم ولو كان الحكم منحصراً بما فيه الحول صارت الغيبة جزء الموضوع والجزء الآخر كونه مما فيه الحول فتدبر.

ولا في المسروق والمجحد والمدفون في مكان منسي، ولا في المرهون [١]

ويستفاد هذا من سائر أخبار المسألة أيضاً وإن ذكر في آخرها الحول فحديث اسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم - عليه السلام - «سألته عن رجل ورث مالا والرجل غائب هل عليه زكاة؟ قال: لا حتى يقدم...» (١) يشمل باطلاقه الغلات أيضاً ولو فرض عدم اعادة السائل السؤال اقتصر الامام على هذا الجواب المطلق، غاية الأمر انه لما اعاد السؤال بقوله «أيزكيه حين يقدم؟» صرح الامام بلزوم حولان الحول فقال: «لا حتى يحول عليه الحول وهو عنده» ولا محالة يكون لزومه فيما يعتبر فيه لا مطلقاً فتأمل.

واما قول الشيخ بأنه خلاف فتاوى الأصحاب فان أراد بذلك استظهار الاجماع في المسألة فيرد عليه عدم كون الفرع معنوئاً في كلمات القدماء من أصحابنا فراجع.

[١]- الجهة الخامسة: لا يخفى ان المذكور في أخبار المسألة كما مر المال المدفون أو الغائب ودلت على عدم الزكاة فيه حتى يحول عليه الحول عنده أو بيده والغيبه في تلك الأعصار كانت موجبة لانقطاع الانسان من ماله بالكلية وعدم كون قبضه وبسطه بيده فليس لنفس عنوان الغيبه موضوعية بل المانع انقطاع الانسان من ماله والشرط استيلاؤه عليه وكون قبضه وبسطه بيده وفي المنفعة والنهاية الموضوعتان لنقل الفتاوى المأثورة عن الأئمة - عليهم السلام - أيضاً لم يذكر إلا مال الغائب نعم ذكر في كتب المتأخرين المغصوب والمسروق والمجحد أيضاً لوجود الملاك فيها ويشترك الجميع في كون الانقطاع والمنوعية فيها خارجياً ولكن هنا أشياء ليست المنوعية فيها خارجية بل شرعية كالمرهون والموقوف ومنذور التصديق وقد تعرضوا لها في الكتب المتعرضة للتفريعات والشيخ أيضاً تعرض لها في مبسوطه.

وقال في أول المبسوط ما حاصله «اني عملت على قديم الوقت كتاب النهاية وذكرت فيها المسائل الأصلية التي رواها الأصحاب في مصنفاتهم ولما كثر طعن المخالفين على أصحابنا بقله الفروع والمسائل ألفت المبسوط لذكر التفريعات المستنبطة من الأصول». فهذا السنخ من المسائل مسائل تفريعية استنبطها الأصحاب وليست مأثورة حتى يتمسك في مثلها بالاجماع أو الشهرة.

وكيف كان فالمنوع الشرعي اما أن يكون بنحو ثبت فيه حق للغير ونقص في الملكية كما في المرهون ونحوه واما لا كما اذا ناه والده عن التصرف في ماله بالكلية وكان يتأذى من عصيانه فالوجود هنا على فرض القول به المنع التكليفي الصرف.

اما في الثاني فنقول ان أثر نهي الوالد في الولد وانقطع بسببه خارجاً من المال فالظاهر عدم

الزكاة واما اذا لم يؤثر فيه خارجاً ولم ينقطع من المال عملاً فالزكاة تتعلق به قطعاً وصرف المنع الشرعي اذا لم يوجب الانقطاع خارجاً لانسلم كون وزانه وزان الامتناع الخارجي وان اشتهر بينهم ان الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً وعادة.

واما اذا ثبت فيه حق للغير كالمرهون وأخويه فلها حكم آخر لتحقق النقص في الملكية وفي الشرائع ذكر منذور التصديق من أمثلة عدم تمامية الملك والمرهون والموقوف من أمثلة عدم التمكن من التصرف، ولم يظهر لي وجه ذلك.

وكيف كان في المرهون أقوال ثلاثة: تعلق الزكاة مطلقاً، وعدمه مطلقاً، والتفصيل بين القدرة على فكّه وعدمها.

وكلمات الشيخ - قدس سره - في المسألة متهاففة في الخلاف (المسألة ١٢٨): «اذا كان له ألف فاستقرض ألفاً غيرها ورهن هذه عند المقرض فانه يلزمه زكاة الألف التي في يده اذا حال عليها الحول دون الألف التي هي رهن ...، دليلنا انه لا خلاف بين الطائفة ان زكاة القرض على المستقرض دون القارض وان المال الغائب اذا لم يتمكن منه لا تلزمه زكاته والرهن لا يتمكن منه ... ولو قلنا انه يلزم المستقرض زكاة الألفين لكان قوياً لأن الألف القرض لا خلاف بين الطائفة انه يلزمه زكاتها والألف المرهونة هو قادر على التصرف فيها بأن يفك رهنها والمال الغائب اذا كان متمكناً منه يلزمه زكاته بلا خلاف بينهم».

والمستفاد من أول كلامه عدم الزكاة في الرهن مطلقاً ومن آخره التفصيل بين امكان الفك وعدمه.

وفي المبسوط أيضاً ذكر نحو صدر كلامه ولكن في موضع آخر منه: «ومتى رهن قبل ان تجب فيه الزكاة ثم حال الحول وهو رهن وجبت الزكاة وان كان رهناً لأن ملكه حاصل ثم ينظر فيه فان كان للراهن مال سواه كان اخراج الزكاة منه وان كان معسراً فقد تعلق بالمال حق المساكين يؤخذ منه لأن حق المرتهن في الذمة».

فيستفاد منه تعلق الزكاة في الرهن مطلقاً فالشيخ أفتى في المسألة بالأقوال الثلاثة كما ذكره الشيخ الأعظم في زكاته.

والمسألة دائرة مدار ما أسلفناه من ان الاعتبار بالاستيلاء الفعلي أو الأعم منه ومن القدرة عليه؟ ولم يثبت في الرهن الاستيلاء الفعلي شرعاً لكونه متعلقاً لحق الغير وما في المبسوط من ان حق المرتهن في الذمة ففيه ان الدين وان كان في ذمة الراهن ولكن العين أيضاً متعلقة لحق المرتهن ولذا ليس للراهن التصرف فيها بما ينافي حق الرهانة.

والحق ما أسلفناه من التفصيل فان كان يقدر على فك الرهن قوة قريبة من الفعل بأن كان

ولا في الموقوف [١]،

الدين حالاً والراهن يقدر على أدائه بلامته ولا مؤونة ولا استقراض فعليه الزكاة على الأحوط بل الأقوى والمصنف أيضاً يحتاط في ذلك كما يأتي في المسألة التاسعة وان كان الدين مؤجلاً أو حالاً ولكن لا يقدر الراهن على فكه بسهولة فلا تجب الزكاة فان كون العين متعلقة لحق الغير مانع من التصرف فيها فيكون الانسان منقطعاً من ماله شرعاً وان لم ينقطع منه خارجاً بان كان العين في يده خارجاً فتدبر.

[١]- هل الوقف ملك للواقف أو الموقوف عليه أو لله -تعالى- أو يفصل بين الوقف الخاص للموقوف عليه والعام فله أو ليس ملكاً لأحد بل فكملك؟ وجوه بل أقوال.

والظاهر ان اعتبار الوقف على الأشخاص أو على الجهات ايقاف الانسان ملكه على رؤوس الموقوف عليهم ليدّر منافعهم وهذا أيضاً مفاد الحديث النبوي: «حبس الأصل وسبب الثمرة» (١). وليس في نظر الواقف تمليك ملكه للموقوف عليهم أو لله -تعالى- بل ولا سلب مالكية نفسه بل سلب اختيار نفسه عن التصرف فيه وجعل منفعه للموقوف عليهم فقط. والتزام ما لم ينشئه الواقف مشكل فان العقود والايقاعات تابعة للقصود، فبذلك يقرب في الذهن ما عن أبي الصلاح في الكافي من بقاءه على ملك الواقف، وفي الفقه على المذاهب الأربعة عن المالكية: «واما الموقوف على غير معينين كالفقراء أو على معينين فتجب زكاته على ملك الواقف لأن الوقف لا يخرج العين عن الملك».

هذا ولكن المشهور كما في الجواهر انتقاله الى ملك الموقوف عليهم وبه أفتى في الشرائع. وقد يستدل على ذلك بالأخبار الواردة في أوقاف علي «ع» والأئمة بعده المعبر عنها بالصدقات بتقريب ان الموقوف عليهم هم المتصدق عليهم والصدقة تصير ملكاً للمتصدق عليه، اللهم إلا أن يقال: لا دليل على كون الصدقة الجارية من قبيل الوقف فلعل الوقف على شخص أو جهة، أمر والتصدق عليه أمر آخر، والفارق قصد المالك وانشاؤه.

هذا وكلام المحقق في الشرائع لا يخلو من تهاوت فانه اختار انتقال الوقف الى ملك الموقوف عليه مع انه صرح فيها بأنه مع انقراض الموقوف عليه ينتقل الى ورثة الواقف دون الموقوف عليه. فراجع.

هذا ولومنع بقاء الوقف على ملك الواقف فالأظهر عدم كونه ملكاً لأحد، وليست المسألة معنونة في كتب القدماء المعتة لنقل المسائل المأثورة حتى يتمسك فيها بالاجماع أو الشهرة، ونفي الملكية لا يقتضي عدم ضمان المتلف اياه فان الضمان تابع للمالية لا للملكية، نعم يحتاج الى

ولا في المنذور التصديق به [١].
 والمدار في التمكّن على العرف ومع الشك يعمل بالحالة السابقة [٢] ومع
 عدم العلم بها فالأحوط الإخراج.

المضمون له وهو من ضاع حقه بالاتلاف وهو الموقوف عليه.
 وكيف كان فلا إشكال في عدم الزكاة في أصل الوقف أما على عدم الملكية فواضح وأما على
 الملكية فلعدم التامة فانه محبوس شرعاً وعرفاً لا يباع ولا يوهب فامرّ عن المالكية من الزكاة فيه
 ممنوع جداً.

وفي المبسوط: «ان وقف على انسان أربعين شاة وحال عليها الحول لا تجب فيه الزكاة لأنها
 غير مملوكة والزكاة تتبع الملك». وظاهره عدم الملكية أصلاً.
 وأما في غلة الوقف ففي المبسوط ما حصله «انها ان كانت لواحد وبلغ النصاب تجب فيه
 الزكاة وكذا ان كانت لجماعة وبلغ نصيب كل منهم ذلك لأنهم يملكون الغلة وان كان الوقف
 غير مملوك».

أقول: وأما في الوقف العام كالوقف على الفقراء أو العلماء مثلاً فالغلة تحصل في ملك العنوان
 والجهة ولا يدخل في ملك الشخص وان كان منحصراً الا بتطبيق العنوان عليه من قبل المتولي،
 وقد مرّ من الجواهر عدم الزكاة في ملك الجهات لانصراف الآية والروايات عنها فقوله «خذ من
 اموالهم صدقة تطهرهم وتزكّهم بها» وقوله: «ان الله فرض للفقراء في أموال الأغنياء ما يكتفون
 به» ظاهران جداً في الأشخاص.

نعم احتملنا سابقاً إلغاء الخصوصية وان الزكاة مالية اسلامية فتتعلق بكل من يستفيد من
 امكانيات الحكومة الاسلامية والمعمول في الحكومات الفعلية الدائرة أيضاً تأدية المؤسسات
 العمومية المملوكة للجهات مالية الحكومة فتدبر ويأتي تنمة لذلك في شرح المسألة الثامنة فانتظر.

[١]- يأتي شرح ذلك في المسألة الثانية عشرة فانتظر.

[٢] - لو شك في تحقق التمكّن مفهوماً أو مصداقاً في الجواهر «ومع فرض عدم تنقيح العرف
 لبعض الأفراد قديقوى سقوط الزكاة للأصل بعدقاعدة: الشك في الشرط شك في المشروط،
 وربما احتتمل الوجوب للاطلاق ورجوع الشك في الفرض الى الشك في الاشتراط لاني تحقق
 الشرط، والأول أظهر»

أقول: بعد فرض تحقق العمومات والاطلاقات كقوله -تعالى-: «خذ من اموالهم صدقة»
 مثلاً اذا شك في سعة دائرة الخصاص وضيقة بنحو الأقل والأكثر فالخصاص اما متصل او منفصل
 وفي كل منها فالشبهة اما مفهومية أو مصداقية، والمشهور بين الأصوليين عدم جواز التمسك بالعام في

مورد الشبهة في المتصل مطلقاً واما في المنفصل فالجواز في المفهومية دون المصادقية.

ومحل البحث عن المسألة الكتب الأصولية ولكن نتعرض لها هنا اجمالاً تمييزاً للفائدة.

فنقول: اما في المتصل فيسري إجماله الى العام اذ هو يوجب عدم انعقاد ظهور العام من أول الأمر إلا في الخاص ففي قوله: «أكرم العلماء العدول» مثلاً وان كان هنا لفظان واستعمالان وكل لفظ استعمل فيما وضع له ولكن ليس لكل منها ظهور مستقل حتى يتمسك بظهور العام في المورد المشكوك فيه كمرتكب الصغيرة مثلاً، بل للموصوف والصفة ظهور وحداني يستفاد منه كون موضوع الحكم أمراً واحداً وهو الطبيعة المقيدة فالتمسك به في مورد الشبهة نظير التمسك بالعام في الشبهة المفهومية أو المصادقية لنفسه وهو غير جائز قطعاً. ونظير ذلك الاستثناء المتصل كقوله: «أكرم العلماء إلا الفاسق منهم».

واما في المنفصل فالشبهة اما مفهومية أو مصادقية فالأول كما اذا تردد الفاسق بين مرتكب الكبيرة فقط ومرتكب الكبيرة أو الصغيرة والثاني كما اذا شك في كون زيد فاسقاً أو عادلاً بعد تبين مفهوم الفسق.

اما في الأول فالاقوى جواز التمسك بالعام في مورد الشبهة اذ العام بعد صدوره من قبل المولى بلا احتفاف بالمخصص انعقد له ظهور في العموم وهو حجة عند العقلاء، والخاص لاجماله لا يكون حجة في غير القدر المتيقن فيكون رفع اليد بسببه عن ظهور العام من مصاديق رفع اليد عن الحجة باللاحجة وان شئت قلت: الامردائر بين تخصيص واحد ومخصبين فيقتصر على الأقل.

واستشكل على ذلك بوجهين: الأول: ما في الدرر وحاصله بتوضيح منا «انه بعدما صارت عادة المتكلم جارية على ذكر التخصيص منفصلاً فحال المنفصل في كلامه حال المتصل في كلام غيره وبناء الشارع المقدس على ذكر المخصصات منفصلات بل ربما يوجد العام في الكتاب والمخصص في السنة أو العام في كلام امام والمخصص في كلام امام آخر».

وأجاب عنه نفسه في حاشيته ان الانصاف خلاف ما ذكرنا اذ لو صح ذلك لما جاز تمسك أصحاب الأئمة -عليهم السلام- بكلام إمام زمانهم لأنه كالتمسك بصدر كلام المتكلم قبل مجيء ذيله.

وفي تقارير بحث السيد الأستاذ -حفظه الله تعالى- الجواب عن الاشكال بوجه آخر وهو ان وجوب الفحص عن المخصص باب وسراية اجمال المخصص الى العام باب آخر. ومقتضى ما ذكره عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص لا سراية الاجمال اليه.

الوجه الثاني: ما في تقارير بحث النائيني -قدس سره- وحاصله: «ان دليل حرمة اكرام العالم الفاسق وان لم يكن رافعاً لظهور دليل وجوب اكرام العلماء إلا انه يوجب تقيّد المراد الواقعي

بغير الفاسق وحيث ان مفهوم الفاسق مردّد بين الأقل والأكثر يكون من يجب اكرامه بحسب المراد الواقعي مردداً فلا يكون فرق بين المتصل والمنفصل الآ في ان الأول رافع للظهور من أول الأمر دون الثاني وأما بالنسبة الى تقييد المراد الواقعي فكل منها يوجب اجماله».

ثم أجاب عن الاشكال بما حصله: «ان الأحكام لا تتعلق بالمفاهيم بما هي مفاهيم بل باعتبار كونها مرآتاً للحقائق الخارجية فاذا كان دليل العام عاماً بالنسبة الى كل انقسام ككونه مرتكب الكبيرة وغيره ومرتكب الصغيرة وغيره فبازاء كل انقسام يفرض في العام تكون فيه جهة اطلاق لا ترفع اليد عنها الا بدليل، فاذا تردد مفهوم المخصص بين الأقل والأكثر فلا يكون هنا موجب لرفع اليد عن ظهور العام بالنسبة الى المشكوك فيه».

أقول: لعله يوجد فرق بين التخصيص المحض والتخصيص المستلزم للتقييد فالتخصيص المحض عبارة عن اخراج بعض الأفراد من العام الشامل لجميع الأفراد بلا اخذ عنوان فيه فلو قال: «أكرم العلماء» ثم أشار الى بعض الأفراد وقال: «لا تكرم هؤلاء» فهذا تخصيص محض اذ ليس للمخصص عنوان دخيل في الحكم، واما اذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال ولومنفصلاً: «لا تكرم الفساق منهم» فالمستفاد من الجمع بين الدليلين كون موضوع الحكم العالم غير الفاسق بحيث يكون كل من العنوانين جزءاً من الموضوع وهذا معنى التقييد.

نعم نتيجة هذا التقييد اخراج بعض العلماء من الحكم، فاذا صار موضوع الحكم مقيداً أعني مركباً من جزئين فلقائل أن يقول: لا يمكن اجراء الحكم إلا اذا أحرز الموضوع بكلا جزئيه، وفي مورد الشبهة كمرتكب الصغيرة لم يحرز الجزء الثاني منه أعني القيد.

هذا ولكن يجب عن ذلك بأن ظهور العام بعد انعقاده لا يتقلب عما وقع عليه ويكون حجة على العبد ما لم يرد في مقابله حجة أقوى، والمفروض عدم ورود الحجة الأقوى من قبل المولى بالنسبة الى مرتكب الصغيرة اذ الشبهة مفهومية ورفع الشبهة وبيان المفهوم من وظائف المولى وهذه هي النقطة الفارقة بين الشبهة المفهومية والشبهة المصدقية، هذا كله بالنسبة الى الشبهة المفهومية.

واما الشبهة المصدقية كما اذا شككنا في فسق زيد بعد احراز علمه وتبين مفهوم الفسق فان كانت الحالة السابقة فسقه أو عدالته كان الاستصحاب محرراً له ولولم نجوز التمسك بالعام، واما مع عدم العلم بالحالة السابقة فيما يقال بجواز التمسك فيه بالعام بتقريب ان الحجة من قبل المولى لا تتم الا باحراز الصغرى والكبرى معاً ففي ناحية العام احرزنا معاً لاحراز علم زيد ووجوب اكرام العالم، واما في ناحية الخاص فالكبرى أعني حرمة اكرام الفاسق وان كانت محرزة ولكن لم تحرز الصغرى أعني فسق زيد فرفع اليد عن العام بسبب ورود الخاص رفع اليد عن الحجة باللاحقة.

السادس: النصاب [١]، كما سيأتي تفصيله.

[مسألة ١]: يستحب للولي الشرعي [٢] اخراج الزكاة في غلات غير

و يرد على ذلك ان حكم المخصص لا يختص بأفراده المعلومة بل يدل على أن كل ما هو فرد للفاسق واقعاً فهو مما يتعلق به الإرادة الجديدة في ناحية العام، ولانسلم عدم تمامية الحجة من قبل المولى الآ بعد احراز الصغرى والكبرى معاً فان بيان الصغرى ليس من وظائفه فقوله: «اكرم العلماء» مثلاً حجة يجب التصدي لامثاله، وقوله: «لا تكرم الفساق منهم» حجة أقوى تزامم الأولى بالنسبة الى الفاسق الواقعي فلا يجوز التمسك بواحد منها في الفرد المشكوك فيه فيرجع الى الأصل والسرّي ذلك هو ما أشرنا اليه من ان تعيين الصغرى ليس من وظائف المولى، وهذا هو الفارق بين الشبهتين.

وبما ذكرنا يظهر ان من يتمسك في الشبهات الموضوعية بالبرائة العقلية بتقريب عدم كفاية بيان الكبرى في تحقق البيان بل يتوقف على بيان الصغرى والكبرى معاً كان مقتضى كلامه جواز التمسك بالعام في المقام اذ في ناحية العام احرزنا معاً كما مرّ وفي ناحية المخصص احرزت الكبرى فقط، ولكن يشكل جريان البرائة العقلية المبتنية على قبح العقاب من غير بيان في الشبهات الموضوعية نعم يجري فيها البرائة الشرعية الثابتة بمجديث الرفع فتأمل.

هذا كله في البحث عن المسألة الأصولية فلنرجع الى المقام فنقول مع الشك في عنوان المخصص في المقام وسعة دائرته وضيقة مفهوماً يكون المرجع عمومات الزكاة واطلاقاته.

ولكن ربما يشكك في وجود العمومات والاطلاقات ولكن الظاهر عموم قوله -تعالى-: «خذ من اموالهم صدقة» لافادة الجمع المضاف ذلك وان قيل ان تعقيبه بقوله: «تطهرهم وتزكّهم بها» يدل على كونه محط النظر وان الآية في مقام بيان الغاية المترتبة على الزكاة لا في مقام أصل تشريعها ولكن يرد على ذلك ان ذكر الغاية لتشويق المكلفين لا يضر باطلاق التشريع فهما جملتان احديهما في مقام التشريع والأخرى في مقام بيان الغاية المترتبة على ما شرع فتدبر.

واما اذا كانت الشبهة مصداقية فع الحالة السابقة يعمل بها والا فتجرى البرائة لما عرفت من عدم جواز التمسك بالعموم فيها والظاهر من عبارة المصنف كون محل نظره الشبهة المصداقية فلاوجه للاحتياط فيها الا استحباباً نعم ظاهر ما مرّ من الجواهر فرض الشبهة مفهومية فتدبر.

[١]- باجماع المسلمين غير أبي حنيفة في الغلات ويدل عليه مضافاً الى ذلك الأخبار الواردة في الأبواب المختلفة لبيان النصب والظاهر ان المراد به مانصبه الشارع علامة ومعياراً لتعلق الزكاة.

[٢]- الظاهر ان ملاك الاستحباب ثابت للطفل لكون المال ماله وانما الوليّ يجري ما ثبت عليه كما في سائر موارد النيابة وقد مرّ ان الأقوال في غلات الطفل ثلاثة: الوجوب كما أفتى به

البالغ يتيماً كان أو لا [١] ذكراً كان أو انثى دون النقيدين [٢] وفي استحباب اخراجها من مواشيه اشكال [٣] والأحوط الترك .
نعم اذا تجر الولي بماله يستحب اخراج زكاته أيضاً [٤].

الشيخان وأبو الصلاح وابن البراج، والاستحباب كما افق به كثير، وعدمها كما عن ابن ادريس فراجع ما حرزناه في شرطية البلوغ.

[١]- للعلم بعدم خصوصية اليتيم وان ذكر في أكثر الأخبار وفي صحيحة يونس بن يعقوب قال: أرسلت الى أبي عبد الله «ع» ان لي اخوة صغاراً فتي تجب على اموالهم الزكاة؟ قال: اذا وجب عليهم الصلاة وجب عليهم الزكاة قلت: فما لم تجب عليهم الصلاة؟ قال: اذا تجر به فزكّه. (١) فالموضوع فيها أعم من اليتيم.

[٢]- لعدم الدليل على الاستحباب فيها ولم أجد القائل به أيضاً.

[٣]- من عدم الدليل على الاستحباب فيها ومن ذكرها في كلماتهم مع الغلات وادعاء عدم الفصل بينها فقتضى القول بالوجوب او الاستحباب في الغلات القول بها فيها.

ولكن عرفت ان احراز عدم الفصل بنحو يصل الى حد الاجماع المعتبر ممنوع ولذا احتاط المصنف بالترك فراجع ما حرزناه سابقاً في شرطية البلوغ.

[٤]- المتجر بمال الصبي اما ان يتجر به للصبي او لنفسه او لها مضاربة والمتجر به لنفسه اما ان يستقرضه من الصبي، ثم يتجر به لنفسه ام لا فهذه أربعة شقوق وفي كل منها فاما يتجر بالعين او في الذمة مع قصد ابرائها من هذه العين او بدون هذا القصد ولكن يبرئها بها تصادفاً وفي جميع الصور فاما ان يكون المتجر ولياً شرعاً أم لا فهذه كل شقوق المسألة.

واما من جهة الزكاة فان وقعت التجارة من الولي الشرعي للصبي فهو القدر المتيقن من موضوع البحث هنا أعني ثبوت زكاة مال التجارة للصبي وان وقعت صحيحة لنفس المتجر صار من مصاديق زكاة التجارة الآتية في محلها.

واما اذا قصد المتجر نفسه ولكن حكمنا بوقوعها للصبي قهراً عليه ففي ثبوت زكاة التجارة فيه خلاف والأولى نقل عبارة الشرائع في المقام: «نعم اذا تجر له من اليه النظر استحباب له الزكاة من مال الطفل فان ضمنه وتجر لنفسه وكان ملياً كان الربح له ويستحب الزكاة اما لو لم يكن ملياً او لم يكن ولياً كان ضامناً والربح لليتيم ولا زكاة هنا».

وكيف كان فلنحرر مسألة التجارة بمال اليتيم وحكم الزكاة فيها في ضمن مسائل:

المسألة الأولى: لو اتجر بمال الصبي للصبي ففي زكاته ثلاثة أقوال: الوجوب كما هو ظاهر المقنعة

والمقنع، والاستحباب كما نسب الى الأكثر تارة والأشهر أخرى والمشهور ثلاثة وفي المعبر «عليه اجماع علمائنا» وفي المنتهى «عليه فتوى علمائنا أجمع»، وعدم الوجوب ولا الاستحباب كما في تجارة السرائر ونفى البعد عنه في المدارك . والأولى نقل بعض العبارات.

ففي المقنعة: «ولازكاة عند آل الرسول في صامت اموال الأطفال والمجانين من الدراهم والدنانير الا أن يتجر الولي او القيم عليهم بها فان تجر بها وحركها وجب عليه اخراج الزكاة منها فاذا افادت ربحاً فهو لا ربا بها وان حصل فيها خسران ضمنه المتجر لهم بها».

وفي المقنع: «اعلم انه ليس على مال اليتيم زكاة الا أن يتجر به فان تجر به فعليه الزكاة». هذا والشيخ في التهذيب بعد نقل عبارة المقنعة قال: «فاما قول الشيخ وجب فيه الزكاة اما يريد به الندب والاستحباب دون الفرض والايجاب... ألا ترى انه لو كان هذا المال للبالغ واتجر به لما وجبت عليه فيه الزكاة وجوب الفرض».

و يؤيد هذا ان المفيد بنفسه أيضاً جعل زكاة مال التجارة سنة مؤكدة واما عبارة المقنع فهي أيضاً مضمون اخبار الباب فالواجب نقلها.

فمنها صحيحة محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: هل على مال اليتيم زكاة؟ قال: لا الا ان يتجر به أو تعمل به (١). والظاهر من الرواية بقاء المال على ملك اليتيم ولعل المراد بالأول التجارة له وبالثاني المضاربة.

ومنها صحيحة يونس بن يعقوب قال: ارسلت الى أبي عبد الله «ع» ان لي اخوة صغاراً فتى تجب على اموالهم الزكاة؟ قال: اذا وجب عليهم الصلاة وجب عليهم الزكاة، قلت: فما لم تجب عليهم الصلاة؟ قال: اذا تجر به فزكّه (٢).

ومنها خبر محمد بن الفضيل قال: سألت أبا الحسن الرضا «ع» عن صببية صغار لهم مال بيد أبيهم أو أخيم هل يجب على ما لهم الزكاة؟ فقال: لا يجب في ما لهم زكاة حتى يعمل به، فاذا عمل به وجبت الزكاة، فاما اذا كان موقوفاً فلا زكاة عليه (٣).

ومنها خبر ابن أبي شعبة، عن أبي عبد الله «ع» قال: سئل عن مال اليتيم فقال: لا زكاة عليه الا ان يعمل به (٤)، الى غير ذلك من الأخبار.

وظاهرها كما ترى الوجوب ولكن يبعد جداً القول بالوجوب هنا اذا منعنا الوجوب في زكاة

- (١)- الوسائل ج ٦ الباب ٢ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١.
- (٢)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٥.
- (٣)- الوسائل ج ٦ الباب ٢ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٤.
- (٤)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١٠.

تجارة البالغين فهما في مساغ واحد يدل على عدم الوجوب فيها ما استدل به عليه هناك .
وفي المستمسك ان العمدة في رفع اليد عن الوجوب هنا الاتفاق المحكي على الاستحباب واما
اطلاقات «ليس على مال اليتيم زكاة» وكذا مادلاً على عدم وجوب الزكاة في مال التجارة
فالجمع العربي يقتضي تقديم نصوص المقام عليها لأنها أخص هذا .
وامامافي مكاسب السرائر لنفي الاستحباب من «انه لادلالة عليه من كتاب ولا سنة
مقطوع بها ولا اجماع ولأنه لا يجوز له التصرف الا فيما فيه مصلحة لهم» .
فيرد عليه كفاية الأخبار المستفيضة مضافاً الى ما مر من نقل الاجماع وما ذكره من الدليل
اجتهاد في مقابل النص .

واضعف من ذلك ما في المدارك بعد نقل قول ابن ادريس: «والقول بالسقوط جيد على أصله
بل لا يبعد المصير اليه لأن ما استدل به على الاستحباب غير نقي الاسناد بل ولا واضح الدلالة» .
لأن في أخبار الباب ما يصح سنده ودلالاتها أيضاً واضحة الا ان يقال انها لا تدل على الاستحباب
لظهورها في الوجوب هذا .

وقد يوجد في كلمات المتأخرين احتمال حمل الأخبار في المسألة على التقية .
وفيه ان الأخبار فصلت في مال اليتيم بعدم الزكاة فيه الا اذا تجر به ولم يفصل أهل السنة في
ماله بل حكم الشافعي ومالك واهم بنبوت الزكاة في مال اليتيم مطلقاً وحكم أبوحنيفة بعدمها
فيه مطلقاً فراجع المسألة ٤١ من زكاة الخلاف وقد مرت منا في شرط البلوغ فالتفصيل بين مال
التجارة وغيره في اليتيم لا يناسب التقية .

اللهم الا ان لا يراد التقية من أهل الفتوى بل التقية في مقام العمل في قبال حكام الوقت
فان الزكوات كانت تطلب من قبل الحكام، والذهب والفضة لم تكونا بمرآهم بخلاف الغلات
والمواشي ومال التجارة فيكون الوجوب في قوله في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم السابقة: «فاما
الغلات فعليها الصدقة واجبة» وكذا في أخبار مال التجارة بمعنى الثبوت ويراد به الاخبار عن
الثبوت خارجاً فيكون نظر الأئمة -عليهم السلام- ان مال اليتيم ليس فيه زكاة شرعاً ولكن في
الغلات والمواشي ومال التجارة تثبت خارجاً لأخذهم لها قهراً .

وهنا كلام آخر نورده هنا ايراداً لاعتقاداً وهو ان الزكاة كما يستفاد من الكتاب والسنة
مالية شرعية شرعت في جميع الأديان الإلهية ومنها الاسلام لسدّ خلّات المسلمين والمتدينين ورفع
الحوائج المادية بشعبها وحيث ان دين الاسلام دين عام لجميع الأمكنة والأزمنة الى يوم القيامة
ومنايع الثروة وطرق الاسترباح وكذا الحوائج والخلّات تختلف بحسب الأمكنة والأزمنة فلا محالة
كان المناسب تشريع أصل الزكاة في الكتاب والسنة واحالة تعيين موضوعاتها ومواردها الى

حكام الشرع وأولياء الأمور المحوّل اليهم ادارة الجوامع الاسلامية.
وأنت ترى ان القرآن لم يعين ما فيه الزكاة بل قال بنحو الاطلاق: «خذ من اموالهم صدقة». ولكن الرسول -صلى الله عليه وآله- بعدما نزلت الآية وضع الزكاة على تسعة وعفا عما سواها كما نطقت بذلك أخبار كثيرة ومن المحتمل جداً ان هذا لم يكن تشريعاً منه «ص» باذن الله بل كان منه حكماً حكومياً بما انه كان حاكم المسلمين في عصره وكان أكثر ثروة المسلمين في عصره ومنطقة حكومته الأمور التسعة وكانت زكاتها كافية لادارة شؤونهم ورفع حاجاتهم. واما في مثل عصرنا فهل تكفي زكاة الأشياء التسعة وهل هي عمد ثروة الناس وطرق استرباحهم؟ وقد ورد في أخبارنا ان الله فرض للفقراء في مال الأغنياء ما يسعهم فهل يسع مصارف الزكاة الثمانية زكاة الأشياء التسعة؟! فلا بدّ من تبديل موارد الزكاة بحسب الأزمنة والأمكنة.

اللهم الا ان يقال ان أئمتنا -عليهم السلام- جبروا هذا النقص بجعل الخمس في أرباح المكاسب فهو في الحقيقة زكاة جعلت من قبلهم ولذا لا ترى منه إسماً ولا أثراً في عصر النبي والأئمة الاول وليس في أخبار تنصيف الخمس أيضاً اسم منه بل الظاهر من أخباره كونه بأجمعه لهم -عليهم السلام- للأشخاص بل بما هم أئمة وأولياء الأمور فهو في الحقيقة وضع من قبلهم لادارة شؤون المسلمين وسدّ خللتهم. فليكن هذا في ذكرك اجمالاً وللتفصيل مقام آخر.

المسألة الثانية: اذا تجرّ الوليّ الشرعي بمال الصبي مصلحة له فقد يتوهم كون ضمان المال على الولي والربح بأجمعه لليتيم بمقتضى عموم الأخبار المستفيضة التي تأتي ولكن الأقوى كون الخسارة على اليتيم بل والربح بينهما مع قصد المضاربة للأصل وقاعدة عدم ضمان المأذون وقوله -تعالى- «ما على المحسنين من سبيل» ورواية الحسن بن محبوب، عن خالد بن جرير، عن أبي الربيع قال: سئل أبو عبد الله «ع» عن الرجل يكون في يديه مال لأخ له يتيم وهو وصيّه أ يصلح له أن يعمل به؟ قال: نعم كما يعمل بمال غيره والربح بينهما، قال: قلت: فهل عليه ضمان؟ قال: لا اذا كان ناظرًا له... (١).

والرواية أخص من الأخبار الآتية فيؤخذ بها في موردها وقوله: «ناظرًا له» يحتمل ان يراد به شرط زائد على الوصاية فيكون المراد نظره ودقته له بمعنى رعاية المصلحة ويحتمل ان يراد به ولايته ووصايته المفروضة بناء على كفاية عدم المفسدة في صحة فعل الوصي والولي.

وعن الكشي: «محمد بن مسعود قال سألت علي بن الحسن عن خالد بن جرير الذي يروي عنه الحسن بن محبوب فقال: كان من مجيلة وكان صالحاً». وأبو الربيع الشامي اسمه خليل بن

أوفى له كتاب ولكن لم تثبت وثاقته، والذي يسهل الخطب ان الحسن بن محبوب من أصحاب الاجماع والسند اليه صحيح مضافاً الى عمل الأصحاب بالروايات الواردة بهذا السند في الأبواب المختلفة.

وبالجمله فعدم الضمان في المقام أقوى سواء تجر الولي بقصد الصبي أو بقصدهما معاً مضاربه.

واعلم ان حقيقة المضاربه والمزارعه والمساقاة شركة رأس المال والعمل. فان الفائدة تترتب على العمل وعلى رأس المال الذي هو موضوعه معاً وقد ينقدح في الذهن الغاء الخصوصية من هذه الموارد الثلاث واستفادة جواز شركة العمل ورأس المال مطلقاً فيجوز مثلاً شركة صاحب الشبكة والصيد في الصيد وشركة صاحب السيارة والسائق في الاستفادة وشركة صاحبي المواد والصناع في الموارد المختلفة وكل ذلك معاملات عقلائية يحتاج اليها الناس ويدل على صحتها أدلة وجوب الوفاء ولليبحث عن ذلك مقام آخر.

المسألة الثالثة: في زكاة الشيخ الأعظم بعد ذكر خبر أبي الربيع: «يستفاد من الرواية وغيرها جواز اخذ الولي الأجرة».

أقول: القاعدة الفقهية الموافقة للقاعدة العقلائية تقتضي احترام عمل العامل ولا سيما المسلم واستحقاقه أجره مثل عمله فقيراً كان أو غنياً ولكن ظاهر القرآن الشريف يقتضي الفرق بين الغني والفقير وان الغني عليه الاستعفاف وللفقير أن يأكل بالمعروف من غير ذكر للاجرة. قال الله تعالى:- «وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشداً فادفعوا اليهم اموالهم ولا تأكلوها اسرافاً وبداراً ان يكبروا ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف، الآية» (١). والخطاب ظاهراً لأولياء الأطفال فكيف الجمع بين الآية وبين القاعدة الفقهية العقلائية التي تشبهها الفطرة حيث ان كل احد يملك تكويناً لعمله فلاحالة يستحق اجرة عمله اذا اوجده بالأذن؟

لا يخفى ان الأخبار وكذا الفتاوى في المقام وان كانت متشعبة مختلفة ولكن الأقوى هو ما اشار اليه الشيخ الاعظم من استحقاق العامل اجرة عمله غنياً كان او فقيراً ولذا لم يفضل في خبر أبي الربيع بينهما.

ويدل عليه ايضاً صحيحة هشام بن الحكم قال: سألت أبا عبد الله «ع» عمن تولى مال اليتيم ماله ان يأكل منه؟ فقال: ينظر الى ما كان غيره يقوم به من الأجر لهم فليأكل بقدر ذلك (٢).

(٢) الوسائل ج ١٢ الباب ٧٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(١) سورة النساء الآية ٦.

وعن مجمع البيان «والظاهر من روايات أصحابنا ان له اجرة المثل سواء كان قدر الكفاية أو لم يكن» (١).

ومثله أيضاً في التبيان وليس في الصحيحة تفصيل بين الغنى والفقر وترك الاستفصال يفيد العموم، ولازم ذلك حمل قوله -تعالى-: «فليستعفف» على حكم ندي اخلاقي. والأكل بالمعروف في الآية وان احتتمل فيه كون المراد قدر الحاجة والكفاية كما في بعض الأخبار ولكن يحتمل فيه أيضاً كون المراد اجرة المثل لكونها معروفاً عند الناس في اعمالهم والتعبير عن ذلك بالأكل لعله للدلالة على انه لا يتعين الاجتناب عن الاستفادة من عين مالهم واخذ الاجرة نقداً بل يجوز الاستفادة منها بعنوان الاجرة اذ يعسر الاجتناب من عين مالهم لمن زاوها ويقوم بامرها. وقد أفتى بما ذكرنا العلامة في المختلف أيضاً فقال: «والوجه عندي ان له اجرة المثل سواء كان غنياً او فقيراً نعم يستحب للغني تركه».

هذا واما الشيخ الطوسي -قدس سره- فقال في الخلاف (المسألة ٢٩٥ من البيوع): «الولي اذا كان فقيراً جازله أن يأكل من مال اليتيم اقل الأمرين من كفايته او اجرة مثله ولا يجب عليه القضاء، وللشافعي فيه وجهان احدهما مثل ما قلناه والثاني ان عليه القضاء، دليلنا قوله: ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف ولم يوجب القضاء».

ونحو ذلك في مبسوطه واما في النهاية فافتى اولاً «بان له أن يأخذ من اموالهم قدر كفايته وحاجته» وافتى بعد ذلك باسطر «بان المتولي لاموال اليتامى والقيم بامورهم يستحق اجرة مثله من غير زيادة ولا نقصان». وظاهره عدم الفرق بين الغنى والفقر.

وابن ادريس في السرائر حكى كلمات الشيخ ناقداً عليها وقال: «والذي يقوى في نفسي ان له قدر كفايته لقوله -تعالى- هذا اذا كان القيم بامورهم فقيراً فاما ان كان غنياً فلا يجوز له اخذ شيء من اموالهم لا قدر الكفاية ولا اجرة المثل».

هذه بعض الكلمات في المقام ولعل وجه الافتاء باقل الامرين: من الكفاية واجرة المثل تردد المعروف المذكور في الآية بينها فيقتضي الاحتياط الاخذ بأقلهما.

واما وجه قول ابن ادريس فظاهر الآية بضميمة الاخبار المستفيضة الواردة في المسألة وقد جمعها في الوسائل في ابواب ما يكتسب به الباب الثاني والسبعين.

فنها صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله «ع» في قول الله -عز وجل-: «فليأكل بالمعروف» قال: المعروف هو القوت، وإنما عنى الوصي او القيم في اموالهم وما يصلحهم.

ومنها خبر حنان قال: قال أبو عبد الله: سألتني عيسى بن موسى عن القيم للايتام في الابل

وما يحل له منها، فقلت له: اذا لاط حوضها وطلب ضالتها، وهنأجرها باها فله ان يصيب من لبنها في غير نك لضرع ولافساد لنسل.

ومنها خبر أبي الصباح، عن أبي عبدالله - عليه السلام - في قول الله - عزوجل - : «ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف» فقال: ذلك رجل يجبس نفسه عن المعيشة فلا بأس ان يأكل بالمعروف اذا كان يصلح لهم اموالهم فان كان المال قليلاً فلا يأكل منه شيئاً.

ومنها موثقة سماعة، عن أبي عبدالله «ع» في قول الله - عزوجل - : «ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف» قال: من كان يلي شيئاً لليتامى وهو محتاج ليس له ما يقيمه فهو يتقاضى اموالهم ويقوم في ضيعتهم فليأكل بقدر ولا يسرف وان كانت ضيعتهم لا تشغله عما يعالج بنفسه فلا يرزأن من اموالهم شيئاً. الى غير ذلك من الأخبار.

وعن مجمع البيان: «ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف» معناه من كان فقيراً فليأخذ من مال اليتيم قدر الحاجة من الكفاية على جهة القرض ثم يردّ عليه ما اخذ اذا وجد وهو المروي عن الباقر - عليه السلام .

ومقتضى هذه الرواية عدم الاجرة اصلاً للفقير وللغني. والاعخبار من طرق اهل السنة في تفسير الآية ايضاً كثيرة مختلفة المضامين وقد جمعها في الدر المنثور في ذيلها.

ففي بعضها عن ابن عباس: «ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف قال: يأكل من ماله يقوت على نفسه حتى لا يحتاج الى مال اليتيم».

وفي رواية أخرى عنه «فليأكل بالمعروف، يعني القرض».

وفي ثالثة عنه «اذا احتاج والي اليتيم، وضع يده فأكل من طعامهم ولا يلبس منه ثوباً ولا عمامة».

وفي رابعة عنه: «قال: يأكل الفقير اذا ولي مال اليتيم بقدر قيامه على ماله ومنفعته له ما لم يسرف او يبدّر». الى غير ذلك من المضامين.

والظاهر ان مادّة على الاستعفاف محمولة على الاستحباب ومادّة على جواز الأكل محمولة على عدم الزيادة على الاجرة وذكر الأكل فيها كما عرفت للدلالة على جواز ما تعارف من الاستفادة من أعيان مال اليتيم من الالبان والثمرات ونحوها.

فالاقوى جواز الاستفادة بقدر قيامه على ماله ومنفعته له أعني الاجرة المتعارفة لعمله من غير فرق بين الغني والفقير كما دلّ على ذلك صحيحة هشام بن الحكم وخبر أبي الربيع والخبر الأخير من ابن عباس.

ويحكم بذلك العقلاء والقاعدة الفقهية المسلمة الحاكمة باحترام عمل الانسان ولا سيما المسلم ولتفصيل المسألة مقام آخر.

المسألة الرابعة: لواتجر بمال الطفل متجر لنفسه بان نقله الى نفسه بناقل كالقرض ونحوه ففي الارشاد: «ان كان ولياً مالياً فالربح له والزكاة المستحبة عليه» بلا خلاف ولا اشكال بعد فرض جواز نقل مال الطفل الى الولي المليّ.

ويدل على الجواز اخبار: منها صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله «ع» في رجل وتلى مال يتيم أيسقرض منه؟ فقال: ان علي بن الحسين «ع» قد كان يسقرض من مال ايتام كانوا في حجره فلا بأس بذلك. ونحوها خبر أبي الربيع عنه «ع» (١).

وحكاية فعل علي بن الحسين «ع» لبيان الجواز الذي هو محل حاجة السائل وترك الاستفصال يفيد العموم من حيث الملاءة والمصلحة وعدمهما.

نعم يستفاد من بعض الاخبار اشتراط الملاءة أيضاً. منها خبر منصور الصيقل قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن مال اليتيم يعمل به؟ قال: فقال: اذا كان عندك مال وضمنته فلك الربح وأنت ضامن للمال، وان كان لا مال لك وعملت به فالربح للغلام وأنت ضامن للمال (٢).

ومنها خبر ربعي بن عبد الله، عن أبي عبد الله «ع» قال في رجل عنده مال اليتيم فقال: ان كان محتاجاً وليس له مال فلا يمس ماله، وان هو اتجر به فالربح لليتيم وهو ضامن (٣).

والظاهر من الاخبار والفتاوى اشتراط الملاءة ووجود المال فعلاً بل زاد في المسالك كونه فاضلاً عن مستثنيات الدين ولكن يمكن ان يقال: لاموضوعية لوجود المال فعلاً بل الملاك كونه قادراً على غرامة مال الطفل على فرض التلف ولو بسبب كونه وجيهاً يقرضه الناس او قادراً على عمل له اجر كثير يحيط بماله او يكون ممن يحصل له الهدايا والزكوات او الأخماس كثيراً ونحو ذلك.

ويمكن ان يستأنس لذلك بخبر اسباط بن سالم قال: سألت أبا عبد الله «ع» فقلت: أخي أمرني ان أسألك عن مال اليتيم في حجره يتجر به، فقال: ان كان لآخيك مال يحيط بمال اليتيم ان تلف او اصابه شيء غرمه له، والا فلا يتعرض لمال اليتيم (٤).

فان ذيل الحديث الذي هو بمنزلة التعليل يدل على كون المال للغرامة فوراً بدون تأخير فالاعتبار بإمكان غرامته كذلك فتأمل.

(١)- الوسائل ج ١٢ الباب ٧٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٢ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٧.

(٣)- الوسائل ج ١٢ الباب ٧٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٤)- الوسائل ج ١٢ الباب ٧٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

وكيف كان في جواز اقتراض مال الطفل بشرط الولاية والملاعة معاً وهل يشترط مع ذلك وجود المصلحة للصبي كما في اقراض غير الولي الذي اتفقوا ظاهراً على انه لا يجوز الا مع المصلحة كما في زكاة الشيخ او يكفي عدم المفسدة؟ وجهان: من اطلاق الاخبار الماضية الواردة في مقام البيان، ومن قوله -تعالى-: «ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي أحسن» (١) وغيره مما استدل به لاشتراط المصلحة ومنه دليل الاحتياط اذ الاصل عدم صحة التصرف الا فيما ثبت، الأحوط الثاني وان كان الأول لا يخلو من قوة.

هذا وفي رهن المبسوط: «من يلي أمر الصغير والمجنون خمسة: الأب والجد ووصي الأب أو الجد والامام او من يأمره الامام... فكل هؤلاء الخمسة لا يصح تصرفهم الا على وجه الاحتياط والحظ للصغير المولى عليه لانهم انما نصبوا لذلك فاذا تصرف على وجه لاحظ له فيه كان باطلاً لانه خالف ما نصب له».

وفي باب وجوب الزكاة من السرائر: «ولا يجوز للولي والوصي ان يتصرف في المال المذكور الا ما يكون فيه صلاح المال و يعود نفعه الى الطفل دون المتصرف فيه، وهذا الذي يقتضيه اصل المذهب».

المسألة الخامسة: قدم في المسألة الرابعة ان المتجرى مال اليتيم لنفسه ان كان ولياً ملياً كان الربح له والزكاة المستحبة عليه. وعرفت ان مقتضى اطلاق روايات الباب عدم اشتراط وجود المصلحة ولكن مقتضى قوله -تعالى-: «ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن» وغيره مما استدل به لاعتبار المصلحة ومنه دليل الاحتياط اشتراط وجودها وعرفت ايضاً كلامي المبسوط والسرائر في المنع عن التصرف الا بما فيه مصلحة وغبطة بل عن شرح الروضة للفاضل الهندي ان المتقدمين عمموا الحكم باعتبار المصلحة من غير استثناء.

ولكن حكى عن المتأخرين من أصحابنا استثناء الأب والجد عن ذلك فجوزوا لها الاقتراض من مال الطفل مع الاعسار ايضاً لوجود أخبار في الباب ولا يخفى ان المائز بينهما وبين سائر الأولياء وجوب نفقتها على الطفل مع اعسارهما ولكن الأم وكذا الأولاد ايضاً تشترك معها في وجوب النفقة ومع ذلك ترى أخباراً مستفيضة يستفاد منها جواز تصرف الأب بل الجد في مال الولد كيف شاء وعدم جواز ذلك للأم والولد وهذه مسألة مشكلة.

فلنذكر الأخبار حتى يتضح الحال وهي طائفتان:

الأولى: ما يستفاد منها جواز تصرف الأب في مال الولد كيف شاء وباطلاقها تعم الطفل ايضاً.

الثانية: مايستفاد منها الجواز بمقدار الضرورة واللزوم وقد جمعها في الوسائل (ج ١٢) في أبواب ما يكتسب به الباب الثامن والسبعين.

اما الأولى: فمنها صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله «ع» قال: سألته عن الرجل يحتاج الى مال ابنه؟ قال: يأكل منه ماشاء من غير سرف، وقال: في كتاب علي «ع» ان الولد لا يأخذ من مال والده شيئاً الا باذنه والوالد يأخذ من مال ابنه ماشاء، وله ان يقع على جارية ابنه اذا لم يكن الابن وقع عليها، وذكر ان رسول الله «ص» قال لرجل: أنت ومالك لأبيك.

والسؤال وان كان عن صورة الاحتياج التي يكون فيها الاب واجب النفقة على الولد ولكن الجواب يدل على أوسع من ذلك ولا سيما بقريته الفرق بين الوالد والولد مع كونه واجب النفقة ايضاً وبقريته جواز وقوعه على جاريته مع عدم كونها من النفقة الواجبة، وبقريته ماحكي عن رسول الله «ص» المتبادر منه كون الولد وماله بالنسبة الى الوالد مثل العبد وماله بالنسبة الى مولاه فكما ان مال العبد مع كونه ماله حقيقة يكون ملكاً لمولاه ايضاً في طول العبد حيث ان مال المال مال فكذلك مال الولد بالنسبة الى والده فكلاهما مال ملكية طويلة.

ومنها صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله «ع» قال: سألته عن رجل لابنه مال فيحتاج الاب اليه؟ قال: يأكل منه، فاما الام فلا تأكل منه الا قرضاً على نفسها ونحوها خبر ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله «ع».

ومنها خبر سعيد بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: أيجب الرجل من مال ابنه وهو صغير؟ قال: نعم، قلت: يجح حجة الاسلام وينفق منه؟ قال: نعم بالمعروف، ثم قال: نعم يجح منه وينفق منه ان مال الولد للوالد، وليس للولد ان يأخذ من مال والده الا باذنه.

وقوله: «ينفق منه» يمكن ان يراد به الانفاق على نفسه وان يراد به الانفاق في سبيل الله. وفي الوسائل «تجوز اخذ نفقة الحج محمول على اخذها قرضاً، او تساوي نفقة السفر والحضر مع وجوب نفقته على الولد واستقرار الحج في ذمته».

ومنها خبر محمد بن سنان ان الرضا «ع» كتب اليه فيما كتب من جواب مسائله: وعلة تحليل مال الولد لوالده بغير اذنه وليس ذلك للولد لان الولد موهوب للوالد في قوله -عز وجل- «يهب لمن يشاء اناثاً ويهب لمن يشاء الذكور». مع انه المأخوذ بمؤنته صغيراً وكبيراً، والمنسوب اليه والمدعو له لقوله -عز وجل-: «ادعوهم لأبائهم هو أقسط عند الله» ولقول النبي «ص»: «أنت ومالك لأبيك» وليس للوالدة مثل ذلك، لا تأخذ من ماله شيئاً الا باذنه او باذن الاب ولان الوالد مأخوذ بنفقة الولد، ولا تؤخذ المرأة بنفقة ولدها.

ومنها خبر علي بن جعفر في كتابه، عن أخيه موسى بن جعفر «ع» قال: سألته عن الرجل

يكون لولده الجارية أبطأها؟ قال: ان أحب وان كان لولده مال وأحب ان يأخذ منه فليأخذ، وان كانت الام حية فلا أحب ان تأخذ منه شيئاً الا قرصاً الى غير ذلك من الاخبار. واما الطائفة الثانية من الاخبار الدالة على المحودية والجواز بمقدار الحاجة والضرورة فهذا مارواه الحسن بن محبوب، عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر «ع» ان رسول الله «ص» قال لرجل: أنت ومالك لأبيك، ثم قال أبو جعفر «ع»: ما أحب (لا تحب خ ل) ان يأخذ من مال ابنه الا ما احتاج اليه مما لا بد منه ان الله لا يحب الفساد. هكذا سند الرواية في الكافي والتهذيب وهو عجيب فان أبا حمزة مات في سنة مائة وخمس او وخسين كما في بعض نسخ رجال الشيخ وولادة الحسن بن محبوب في سنة مائة وتسع واربعين كما قالوا فلا يمكن روايته عن أبي حمزة بلا واسطة. ويفهم من الحديث عدم جواز أخذ الاب الزائد على ما احتاج اليه بقرينة استشهاده - عليه السلام - بالآية الشريفة.

ومنها صحيحة عبد الله بن سنان قال: سألته يعني أبا عبد الله «ع» ماذا يحل للوالد من مال ولده؟ قال: اما اذا انفق عليه ولده باحسن النفقة فليس له ان يأخذ من ماله شيئاً، وان كان لوالده جارية للولد فيها نصيب فليس له ان يطأها الا ان يقومها قيمة تصير لولده قيمتها عليه، قال: ويعلن ذلك، قال: وسألت عن الوالد أيرزأ من مال ولده شيئاً؟ قال: نعم ولا يرزأ الولد من مال والده شيئاً الا باذنه فان كان للرجل ولد صغير لهم جارية فاحب أن يفتضها فليقومها على نفسه قيمة ثم ليصنع بها ماشاء إن شاء وطأ وإن شاء باع. يفهم من الحديث عدم جواز أخذ الزائد على النفقة وان الاستفادة من جارية الابن لا تجوز الا مع تقومها على نفسه.

ومنها خبر علي بن جعفر، عن أبي ابراهيم «ع» قال: سألته عن الرجل يأكل من مال ولده؟ قال: لا إلا أن يضطر اليه فيأكل منه بالمعروف، ولا يصلح للولد أن يأخذ من مال والده شيئاً إلا باذن والده.

ومنها خبر الحسين بن أبي العلاء قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: ما يحل للرجل من مال ولده؟ قال: قوته (قوت خ ل) بغير سرف اذا اضطر اليه، قال: فقلت له: فقول رسول الله «ص» للرجل الذي أتاه فقدم اباه فقال له: أنت ومالك لأبيك؟ فقال: إنما جاء بابيه الى النبي «ص» فقال: يارسول الله هذا أبي وقد ظلمني ميراثي عن أمتي فاخبره الأب انه قد أنفق عليه وعلى نفسه، وقال: أنت ومالك لأبيك، ولم يكن عند الرجل شيء أو كان رسول الله «ص» يجبس الأب للابن؟!!

وفي الوسائل بعد ذكر الطائفتين من الأخبار غير منظمة قال: «ثم ان ماتضمن جواز أخذ

الأب من مال الولد محمول اما على قدر النفقة الواجبة مع الحاجة او على الأخذ على وجه القرض او على الاستحباب بالنسبة الى الولد وما تضمن منع الولد محمول على عدم الحاجة او على كون الأخذ لغير النفقة الواجبة وكذا ما تضمن منع الأم، ذكر ذلك بعض الأصحاب».

وفي زكاة الشيخ بعد ذكر اخبار الجواز: «ويشكل ان ظاهر هذه الأخبار غير مراد اجماعاً فيحمل على جواز أخذ النفقة من مال ولده صغيراً كان أو كبيراً اذا لم ينفق الكبير عليه».

أقول: هذا الحمل حسن بل لا بد منه بمقتضى الجمع بين الأخبار. ولكن المشكل ان الولد والام ايضاً يجب نفقتها ويجوز لها الأخذ مع الحاجة وعدم الانفاق قطعاً فلم فرق في الأخبار بين الولد وبينها؟

اللهم إلا أن يقال: ان الأب عند الحاجة يكون عاجزاً في الغالب عن السعي والعمل بخلاف الابن فانه عند الحاجة والبلوغ الى حد امكان الاستيذان يكون قادراً في الأغلب على السعي والعمل والأم عند الحاجة تكون واجبة النفقة على زوجها مقدماً على الولد كما ان الولد كل على أبيه قبلها.

هذا مضافاً الى ان احترام مقام الأبوة يقتضي توسعة الولد بالنسبة الى الوالد بحيث لا تصل النوبة الى الاستيذان بخلاف العكس فيحتاج الى الاستيذان فكان الحكم حكم أخلاقي استجابي يقضي بالفرق أخلاقاً بين الولد والوالد في هذه الجهة بلا فرق جوهرى بينهما عند الحاجة وتضييق الطرف.

ومادّة على جواز وقوعه على جارية ابنه محمول على صورة تقويمها وانتقالها الى نفسه بقرينة صحيحة ابن سنان وغيرها.

ولعلّ محط النظر في خبر الجواز رفع توهم ان تكون مملوكة الابن في حكم معقودته محرّمة على الأب فلانظر فيه الى سائر الجهات من اشتراط التقويم ووجود المصلحة في الصغير بل والاحتياج الى الاذن في الكبير قطعاً لعدم كونها من سنخ النفقة الواجبة.

وكيف كان فالظاهر عدم الفرق بين الأب والجد وغيرها من الأولياء الآ في وجوب نفقتها على الابن مع الحاجة فيجوز أخذ مقدارها من الصغير وكذا من الكبير مع عدم انفاقه في غير مقدار النفقة لا يجوز التصرف مع وجود المفسدة للصغير بل الأحوط مراعاة المصلحة والغبطة للآية الشريفة والاحتياط والأصل.

وقد مرّ في المسألة الرابعة كلام المبسوط والسرائر حيث حكما باشتراط المصلحة والغبطة حتى في الأب والجد ومرّ من الفاضل الهندي أيضاً ان المتقدمين عمّموا الحكم باعتبار المصلحة من غير استثناء فتدبر.

المسألة السادسة: لو اتجر بمال الطفل غير الولي الشرعي فالقاعدة تقتضي عدم الجواز والضمان لكون اليد عادية من غير فرق بين كون التصرف ذامصلحة وغيره وربما يتوهم الجواز مع المصلحة وتعذر الاستيذان من الولي. نسبة الشيخ الى الكفاية وبعض آخر لقوله -تعالى-: تعاونوا على البر والتقوى وقوله: «الله في عون المؤمن ما كان المؤمن في عون أخيه» (١) وقوله: «كل معروف صدقة» (٢) وغير ذلك من عمومات البر.

وفيه ان التصرف لو كان ضرورياً لا يرضى الشارع بتركه ولا طريق الى الاستيذان من الولي الخاص ولا العام كالحاكم فلا مانع منه لمادّة على ولاية عدول المؤمنين في هذا السنخ من الأمور واما صرف وجود المصلحة فلا يكفي في ذلك وإلا لجاز التصرف في ملك البالغين أيضاً مع المصلحة بنفس مامرّ من الأدلة والالتزام بذلك مشكل بل يلزم الهرج والمرج، فالحق ما ذكرناه من عدم الجواز والضمان. واما حكم الربح والزكاة فتوضيحه ان المتجر اما أن يتجر بالعين او بالذمة مع قصد ابرائها بالعين او مطلقاً ولكن ابرئها بها فان اشترى بالعين فان اجازة الولي فالربح لليتيم بل مقتضاها خروج العامل عن الضمان أيضاً سواء قصد وقوع المعاملة لليتيم او لنفسه مع قصد القرض وبدونه فان أدلة صحة الفضولي بالاجازة اللاحقة تشمل صورة قصد الفضولي نفسه أيضاً بل هي مورد صحيحة محمد بن قيس الواردة فيمن باع وليدة أبيه.

فان قلت: يجب أن يكون المنشأ والمجاز واحداً وفي الصورة المفروضة المنشأ غير مجاز والمجاز غير منشأ.

قلت: حقيقة البيع مبادلة مال بمال في اضافة الملكية واما كون الثمن مالاً له او لغيره فايجاب البيع ساكت عنه فينتقل المثلن الى من يكون الثمن ملكاً له قهراً وبعبارة أخرى حقيقة البيع مبادلة المالكين لا المالكين ولا المالكيتين ولكن المبادلة بينهما ليس بحسب المكان بل بحسب المالكية فيكون المنشأ صيرورة المثلن ملكاً لمن يكون الثمن ملكاً له وبالعكس والمفروض ان المثلن ملك لليتيم فيصير الثمن ملكاً له بهذا الانشاء.

فان قلت: لو فرض صحة ما تقول فلا يصح قطعاً فيما اذا كان المنشأ تملك الموجب كما اذا قال: ملكت او تملكتم فقال الآخر ملكتكم.

قلت: أجاب الشيخ عن ذلك بأن نسبة العاقد الفضولي الملك الى نفسه ليس من حيث هو بل من حيث جعل نفسه مالكاً للمثلن اعتقاداً او عدواناً فالمبادلة الحقيقية لنفسه لا تكون الا بلحاظ كونه مالكاً والثابت للشيء الحيثية تقييدية ثابت لنفس تلك الحيثية فالمبادلة حقيقة بين

(١)- الوسائل ج ١١ الباب ٢٩ من أبواب فعل المعروف، الحديث ٢.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٧ من أبواب الصدقة، الحديث ٥.

المالكين وهي التي تجاز وبنء الفضولي على كون المالك نفسه لا يضر بعد وقوع الانشاء بلحاظ المالكية المنطبقة شرعاً وواقعاً على اليتيم فتدبر.

هذا اذا أجاز الولي المعاملة واما ان لم يجزها فمقتضى القاعدة بطلان المعاملة الآ انه قد يقال بان ظاهر كثير من الروايات اطلاق الحكم بكون الربح لليتيم وعلى التاجر ضمان المال فيكون المقام مستثنى من الفضولي وكأن الشارع اجاز هذا السنخ من المعاملة بلحاظ مصلحة اليتيم. وفي زكاة الشيخ «ومما يؤيد عدم ابتناء المسألة على مسألة الفضولي حكم الحلي في السرائر وفخر الاسلام في حاشية الارشاد كون الربح هنا لليتيم مع حكمهما ببطلان معاملة الفضولي». فلنذكر الأخبار حتى نرى انها شاملة للمقام أم لا.

فنها خبر سعيد السمان قال: سمعت أبا عبد الله «ع» يقول: ليس في مال اليتيم زكاة الآ ان يتجر به فان تجر به فالربح لليتيم، وان وضع فعل الذي يتجر به (١).

فالحكم بالضمان قرينة على عدم ولاية المتجر والحكم بالزكاة على مال اليتيم دليل على وقوع الشراء له وحمله على صورة اجازة الولي خلاف الظاهر جداً.

ومن الممكن كون هذا اجازة من قبل الشارع الذي هو ولي الأولياء فلا يحتاج الى اجازة الولي الشرعي.

وهذا يجاب عما ذكره الشيخ حيث قال: «وتطبيق مسألتى الربح والخسران على قاعدة الفضولي دونه خرط القتاد».

اذ يرد عليه انه من الممكن تبعض الاجازة من قبل الشارع فيجيز مع الربح ولا يجيز مع الخسران وهذا الذي تقتضيه مصلحة الصبي.

ومنها صحيحة زرارة وبكير، عن أبي جعفر - عليه السلام - قال: ليس على مال اليتيم زكاة الآ أن يتجر به فان تجر به ففيه الزكاة، والربح لليتيم، وعلى التاجر ضمان المال (٢). والكلام فيها الكلام.

وهل تشمل الروايتان ما اذا تجر غير الولي بقصد نفسه فتثبت الزكاة فيها أيضاً اولاً من جهة ان الزكاة انما تثبت على اليتيم اذا تجر بقصده والا فلا زكاة لاعلى الصبي لعدم قصده حين الاتجار ولا على المتجر لعدم تحقق التجارة والربح له؟ وجهان.

وفي رواية سماعة، عن أبي عبد الله «ع» قال: قلت له: الرجل يكون عنده مال اليتيم فيتجر به أبيض منه؟ قال: نعم، قلت: فعليه زكاة؟ فقال: لا، لعمري لا أجمع عليه خصلتين: الضمان

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٢ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٢.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٢ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٨.

والزكاة (١).

اللهم الآ ان يقال نفي الزكاة على المتجر لا ينافي ثبوتها على الطفل بعد انتقال الربح اليه .
أقول: مقتضى القاعدة بطلان المعاملة بدون اجازة الولي سواء قصد نفسه او اليتيم، ومقتضى اطلاق الروايتين كون الربح لليتيم وعلى التاجر ضمان المال مطلقاً اجاز المولى أم لا وقصد اليتيم او نفسه فكأن الشارع الذي هو ولي الأولياء اجاز المعاملة مع الربح مطلقاً ومقتضى اطلاق قوله: «ليس في مال اليتيم زكاة الا ان يتجر به» ايضاً ثبوت الزكاة مع الاتجار به سواء قصد اليتيم او نفسه، وظهور ذلك في خصوص ما اذا قصد اليتيم حين الاتجار ممنوع.

فالأقوى ثبوت الزكاة في الصورتين كما حكاه الشيخ عن الشهيدين والمحقق الثاني خلافاً لما يظهر من المحقق في الشرائع من عدم الزكاة في ما اذا قصد نفسه وكانه لما يتوهم من ان الربح حينئذ لليتيم كانه مال ثبت له بحكم الشارع تصادفاً من دون صدق عنوان مال التجارة عليه فتدبر.

تنبيهه: لو قيل بتوقف الصحة على اجازة الولي فهل تجب عليه الاجازة مع وجود المصلحة أم لا؟ من ان الظاهر من قوله -تعالى- «لا تقربوا مال اليتيم الآ بالتي هي أحسن» ان قرب مال اليتيم أعني التصرف فيه لا يجوز الآ بالنحو الأحسن وهذا لا يدل على وجوب القرب والتصرف والاصل براءة الذمة عنه ومن ان ترك الاجازة مع ظهور الربح يعدّ اضراً به وتضييعاً للربح الحاصل بفعل الغير فلا يقاس بترك الاكتساب بل يمكن ان يراد بالقرب في الآية أعم من التصرف والابقاء فكأنه قال «لا تصمّموا بالنسبة الى مال اليتيم تصرفاً او ابقاءً له الآ بالتي هي أحسن» فلا يجوز ترك الاكتساب الذي فيه المصلحة ايضاً والأحوط اجازته له مع ظهور الربح وعدم محذور فيها فتدبر.

المسألة السابعة: ما مرّ كان في صورة تجارة غير الولي بعين مال اليتيم ولو اتجر في ذمة نفسه ثم دفع مال اليتيم لبراء ذمته فالتجارة وقعت لنفسه والربح له والخسران عليه.

واما اذا تجر به في الذمة ولكن كان حين الانشاء عازماً على دفع مال اليتيم عنها فالقاعدة تقتضي ايضاً وقوع المعاملة عن نفسه لوقوع الانشاء على الكلي.

ولكن قد يقال كما في زكاة الشيخ: ان ظاهر الأخبار الحاكمة بثبوت الربح لليتيم والخسارة على العامل يشمل هذه الصورة ايضاً فان الاتجار بمال اليتيم وان كان حقيقة في الاتجار بالعين الآ انه يصدق عرفاً على الاتجار بما في الذمة مع قصد دفع العين الخاصة ايضاً فتراهم يطلقون ان فلاناً يتجر بما في يده او بمال فلان مع انه قلما يتفق معاملة بالعين الشخصية.

ومن هنا استجود سيد مشايخنا الحاق هذه الصورة بصورة الشراء بالعين والنسبة بين القاعدة المشار إليها وهذه الأخبار وان كانت عموماً من وجه ولكن تقييد هذه الأخبار بالشراء بالعين تقييد بالفرد النادر المساوق لطحها فكما خرجنا بهذه الأخبار عن قاعدة الفضيولي نخرج بها عن هذه القاعدة مع امكان ان يقال: ان العامل اذا قصد حين الانشاء دفع مال خاص فكأنه اوقع العقد عليه ابتداء فليس قصد هذا المال الخاص خارجاً من متن العقد بل هو في متنه. ومن هنا يستقرب اطراد الحكم في غير مال الصغير ايضاً ويدل عليه مضافاً الى أخبار مال اليتيم بعد الغاء الخصوصية روايات:

منها مارواه الكليني بسند فيه ارسال عن أبي حمزة، عن أبي جعفر «ع» قال: سألته عن الزكاة يجب عليّ في مواضع لا يمكنني ان أؤديها؟ قال: اعزلها، فان تجرت بها فأنت لها ضامن ولها الربح، وان تويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك شيء، فان لم تعزلها فاتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضبعة عليها (١). والخبر مرسل الآ أن يقال ان قول الكليني في ديباجة الكافي: «بالآثار الصحيحة عن الصادقين» حكم بصحة جميع ما في الكافي ولا يقصر هذا عن توثيقات الكشي والنجاشي فتأمل.

ومنها مارواه ابوسيار قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: اني كنت استودعت رجلاً مالاً فجدني وحلف لي عليه ثم جاء بعد ذلك بسنين بالمال الذي كنت استودعته اياه فقال: هذا مالك فخذ هذه وهذه أربعة آلاف درهم رحمتها في مالك فهي لك مع مالك واجعلني في حلّ فاخذت المال منه وأبيت أن آخذ الربح وواقفت المال الذي كنت استودعته وأتيت حتى استطلع رأيك فاترى؟ قال: فقال: خذ الربح واعطه النصف واحله ان هذا رجل تائب والله يجب التواين (٢).

وفي السند الحسن بن محبوب وهو من أصحاب الاجماع. وفي المختلف (كتاب الأمانات): «مسألة اذا تجر الودعي بالوديعة من غير اذن المالك كان ضامناً والربح للمالك بأجمعه، قاله الشيخان وسلاّر وأبو الصلاح وابن البراج وغيرهم».

فان حمل هذه الروايات وكلمات الأصحاب على صورة وقوع المعاملات بشخص العين الخارجية حمل على فرد نادر غير متعارف فتحمل لامحالة على هذه وعلى صورة وقوع المعاملات على الذمة مع توجه العامل الى الشخص الخارجي وقصد ابراء الذمة به والمسألة محل اشكال الا ان ثبوت الربح للعامل لا يخلو عن قوة.

(١) الوسائل ج ٦ الباب ٥٢ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل ج ١٢ الباب ١٠ من كتاب الوديعة، الحديث ١.

هذه خلاصة ما افاده الشيخ في المقام بتوضيح ما أقول: محصل استدلال الشيخ عليه الرحمة للمسألة يرجع الى ثلاثة أدلة: الأولى: ان الاتجار بمال فلان مثلاً عند العرف يكون أعم من الاتجار بعينه فيشمل الاتجار بالذمة ايضاً مع قصد دفع العين الخاصة.

الثاني: ان العامل اذا قصد حين العقد دفع المال الخاص فكأنه أوقع العقد عليه فالانشاء وان وقع صورة على الكلي فهو بالحقيقة على الشخص اذ العقد يتقوم بالقصد كما قيل: «العقود تابعة للقصد» فلو كان هنا قصداً: احدهما قصد الكلي والثاني قصد تطبيقه على الشخص الخاص أمكن ان يقال ان الواقع في متن العقد القصد الأول والثاني والثاني في حاشية العقد ولكن الشخص الذي يريد شراء دار مثلاً فيحصل ثمناً خاصاً ويجعله في كيسه ويقول في جواب البائع السائل عن وجود الثمن نقداً: «انه موجود نقد» لوقال هذا الشخص «اشتريت دارك بكذا تومانياً» فلا يقصد في انشائه الآ شخص الثمن الموجود في كيسه وان لم يشر اليه في لفظه فهي معاملة شخصية بصورة الكلي.

الثالث: ان حمل الأخبار الواردة في الاتجار بمال الغير من اليتيم وغيره على الاتجار بالعين حل على فرد نادر مساوق لطرح هذه الأخبار.

هذا ولا يخفى عدم تمامية الدليل الأول اذ الاطلاق العرفي المذكور كما يشمل الذمة مع القصد المزبور يشمل الذمة المطلقة ايضاً فنقول: «فلان تجر بمال عمرو واستفاد منه كذا وكذا في طول سنوات» لا يكون مطلعاً على ذهن العامل وانه كان قاصداً حين الانشآت للمال الخاص أم لا فهذا تعبير مسامحي يشمل الذمة المطلقة ايضاً من حيث ان ابرائها بالاخرة كان بمال عمرو وان وجود مال عمرو كان سبباً لاستمرار تجارته واستفادته مع ان وقوع التجارة على الذمة المطلقة للعامل بلا اشكال ويفتي به الجميع.

نعم الدليلان الأخيران متينان جداً فالأحوط ان يعامل مع مورد النزاع معاملة الشخص. وههنا كلام وهو ان الشيخ قال: «القاعدة تقتضي احتياج الفضيلى الى الاجازة ولكن نلتزم باستثناء باب اليتيم منه بمقتضى الاخبار اذ ظاهر قوله: «والربح لليتيم» عدم الاحتياج الى اجازة الولي اذ التقييد بالاجازة خلاف الظاهر».

فنقول في رواية التجارة بالمال الزكوي وبالوديعة وكذا فيما حكاه في المختلف عن الأصحاب ايضاً لم تذكر الاجازة مع وضوح الاحتياج اليها اذ لا يلتزم احد بصحة الفضيلى مع الربح بلا احتياج الى اجازة بل قهراً على صاحب المال فلا محالة يقال: ان المراد ان لصاحب الوديعة مثلاً اخذ الربح باجازة المعاملات الواقعة عليها ولم يتعرض للاجازة لوضوح الاحتياج اليها ولأن

البحث عنها في محل آخر فلم يلتزم بذلك في التجارة بال يتيم أيضاً مع وحدة السياق في جميع الروايات ولم يجعل باب التجارة بماله مستثنى من باب الفضولي؟! وعلى هذا فيمكن منع عدم الاحتياج الى الاجازة في مال اليتيم ولعل عدم التعرض للاجازة فيه من جهة انه مع وضوح الربح يجب على الولي الاجازة اذ يعد تركها تضييعاً لحق اليتيم ووجوب الاجازة امر وعدم الاحتياج اليها أمر آخر فالأحوط تحصيل اجازة الولي والأحوط له الاجازة فتدبر.

المسألة الثامنة: لواتجر بمال اليتيم الولي غير الملى فلا خلاف ولا اشكال في جواز تجارته للطفل مع المصلحة. واما الشراء لنفسه فاما ان يكون بالعين او بالذمة المطلقة او بالذمة مع قصد الأداء من العين وحكم الأخيرين اتضح بما مر.

وأما الشراء لنفسه بالعين فواضح انه لا يقع لنفسه لعدم الملاءة وقد مر اشتراطها، والظاهر وقوعه للطفل فالربح له والخسارة على العامل لفحوى ما مر في تجارة غير الولي من كون التجارة بمال اليتيم مستثناة من باب الفضولي مضافاً الى وجود اخبارها أيضاً وستأتي. واما بناء على عدم اخراجها من باب الفضولي فهل يحتاج هنا أيضاً الى الاجازة اللاحقة ام لا؟ من ان المتجر هو الولي المأذون ولا يقدح نية الشراء لنفسه اذ الشراء وقع بعين مال الطفل والبيع مبادلة المال بالمال في اضافة المالكية فينتقل المثلن الى من خرج الثمن عن ملكه ولو أثرت نية نفسه وأضررت لاضررت في مطلق الفضولي وقد مر عدم اضرارها، ومن ان الانتقال يحتاج الى النية اذ العقود تابعة للقصد والمفروض وقوع الانشاء بقصد نفسه فلا يفيد النقل الى المالك غاية الأمر انه قابل لأن يسلب عنه الخصوصية الملحوظة بالقصد الجديد للمالك ولو كان مجرد كون العين ملكاً له كافياً في صرف العقد اليه لم نحتاج في الفضولي الى الاجازة أصلاً.

اللهم الا ان يقال كما مر: ان قصد نفسه ليس بما انه شخص خاص بل بما انه مالك للثمن ولو ادعاء فان المفروض انه قصد البيع، والبيع مبادلة مال بمال في اضافة المالكية فلا يفرض قصده الا مع فرض نفسه مالكاً ادعاء فالانشاء وقع مع قصد الانتقال الى المالك فهذا متن العقد نعم فرض نفسه مالكاً ادعاء ولكن هذا الفرض لا أثر له لأنه أمر في حاشية العقد فتأمل اذ لو سلم التوجه الى عنوان المالكية فكونه ملحوظاً بنحو التقييد لا التعليل ممنوع.

هذا والذي يسهل الخطب ما عرفت من خروج باب اليتيم من باب الفضولي لفحوى ما مر في تجارة غير الولي مضافاً الى ورود اخبارها في خصوص المسألة:

فنها خبر منصور الصيقل قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن مال اليتيم يعمل به؟ قال: فقال:

اذا كان عندك مال وضمنته فلك الربح وأنت ضامن للمال وان كان لامال لك وعملت به فالربح للغلام وأنت ضامن للمال (١).

ومورد الرواية تجارة الولي فانه الذي يجوز له أن يستقرض مال اليتيم اذا كان مليئاً واما غير الولي فلا يجوز له ذلك سواء كان ذامال أم لا.

ومنها صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله «ع» في مال اليتيم، قال: العامل به ضامن، ولليتم الربح اذا لم يكن للعامل مال، وقال: ان عطب أداءه.

ومنها صحيحة ربي بن عبدالله، عن أبي عبدالله «ع» قال: في رجل عنده مال اليتيم فقال: ان كان محتاجاً وليس له مال فلا يمسه، وان هو اتجر به فالربح لليتم وهو ضامن.

ومنها مارواه العياشي عن زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي عبدالله «ع» قال: مال اليتيم ان عمل به الذي وضع على يديه ضمن ولليتم ربحه الحديث (٢).

فالتفصيل بين ذي مال وغيره في هذه الروايات يدل على كون المورد تجارة الولي بمال اليتيم.

هذا ولكن قد مر في المسألة السابقة الإشكال في استثناء باب اليتيم من مسألة الفضولي وفي المقام وان كان المتجر هو الولي ولكن المفروض انه قصد نفسه وهذا بنفسه وان لا يضر مع قصد عنوان المعاملة التي هي مبادلة مال بمال ولكنه قد يشكل فيا اذا قصد الطرف نقل المال الى خصوص العامل بل صرح بأنه لا يرضى بانتقاله الى غيره وانه يرضى بالانتقال اليه بما انه شخص خاص، وخصوصية المالك وان لم تكن ركناً في البيع وهذا يفترق عن النكاح إلا انه يمكن مدخليتها اذا لاحظها المتبايعان وصرحا باعتبارها.

ويجري هذا الاشكال في الوكيل عن الغير ايضاً اذا لاحظ الطرف خصوصية العاقد، وفي هذه الصورة يمكن القول بعدم كفاية الاجازة اللاحقة من الولي والوكيل ايضاً بل يحتاج الى اجازة الطرف الآخر فتدبر جيداً.

فهذه ثمانية مسائل ذكرناها في باب التجارة بمال اليتيم وقد مرّان في المسألة من حيث تعلق الزكاة ثلاث صور:

الأولى: ان يتجر به الولي لنفسه بنحو يقع له كما في صورة الملاعة والمصلحة فحكمها حكم سائر موارد التجارة فتثبت الزكاة فيها على نحو ثبوتها في غيره من الوجوب او الاستحباب وفي الحقيقة لا تكون التجارة في هذه الصورة بمال اليتيم بل بمال المتجر.

الثانية: ان يتجر به لليتم فتقع له اما لكونه ولياً او لحكم الشارع بكون الربح له فتثبت

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٢ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٧.

(٢)- الوسائل ج ١٢ الباب ٧٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣٢٧ و٣٢٨.

ولا يدخل الحمل في غير البالغ فلا يستحب اخراج زكاة غلاته وماله تجارته [١].

الزكاة أيضاً للأخبار المستفيضة الواردة في المسألة ومنها صحيحة زرارة وبكين عن أبي جعفر «ع» حيث قال: «... فان تجربه ففيه الزكاة والربح لليتيم وعلى التاجر ضمان المال» (١).

الثالثة: ان يتجربه المتجر لنفسه مع عدم وقوعه لنفسه بل لليتيم قهراً عليه فهل تثبت فيه الزكاة كما عن الشهيدين والمحقق الثاني ويدل عليه اطلاق الصحيحة أولاً كما في الشرائع لانصراف أدلة زكاة التجارة الى صورة وقوع التجارة بقصد صاحب المال والآ فالربح في الحقيقة لم يحصل له بالتجارة بل هو مال ثبت له تصادفاً بحسب حكم الشارع قهراً على المتجر؟ وجهان، والأقوى الشبوت. وقد مرّ تفصيل ذلك في ذيل المسألة السادسة. وقد خرجنا في المقام عن طور الاختصار لكون المسألة مما يتلى بها كثيراً وقد تعرض الشيخ لها في زكاته أيضاً مفصلة فراجع.

[١]- في التذكرة: «لازكاة في المال المنسوب الى الجنين لعدم التكليف وعدم الوثوق بحياته ووجوده وهو أحد وجهي الشافعية. والثاني يجب كمال الصبي، والأصل ممنوع».

وفي الايضاح: «واعلم ان اجماع أصحابنا على انه قبل انفصال الحمل لازكاة في ماله كالميراث لا وجوباً ولا غيره».

وفي الجواهر عن شرح اللمعة لاصحابنا: «التحقيق ان لم يثبت الاجماع المنقول في الايضاح تعميم الحكم له ان كان المستند العمومات».

أقول: لا يخفى عدم شمول لفظ «اليتيم» او «الصغار» او «الطفل» للجنين ولا أقل من انصرافها عنه ولكن ان اخترنا عدم وجوب الزكاة في مال اليتيم فلا تجب في مال الجنين قطعاً للأولوية القطعية.

وأما على القول بوجودها في غلات اليتيم ومواشيه كما في كلمات القدماء من أصحابنا فنقول: المحتملات بدوياً في مالكية الجنين ثلاثة:

الأول: ان يقال بصيرورته مالاً بصرف موت المورث ولكن موته قبل التولد يصير موجباً لانتقال الملك عنه.

والظاهر انه لا يقول بهذا أحد لكونه خلاف ظاهر الروايات مضافاً الى اقتضائه انتقال المال منه الى وارث نفسه لاسائر ورثة المورث.

الثاني: ان يقال بكون ولادته حياً كاشفاً عن انتقال المال اليه من حين موت المورث.

الثالث: ان تكون ولادته حياً ناقلة لقبها يكون مستعداً للمالكية لا مالاً بالفعل ولعله

والمتولي لاخراج الزكاة هو الولي [١] ومع غيبته يتولاه الحاكم الشرعي [٢].

ولوتعدد الولي جاز لكل منهم ذلك [٣] ومن سبق نفذ عمله [٤].

الظاهر من اخبار اشتراط ولادته حياً.

وعلى هذا فلا تتعلق به الزكاة لعدم الملك وقد مرَّ اشتراطه وعلى الكشف وان كان مالكا واقعا ولكنها منزلة غير تامة وقد مرَّ اشتراط التامة ايضاً فلا وجوب قطعاً.

واما الاستحباب فكان مورده بحسب الروايات غلات اليتيم ومال تجارته وقد عرفت انصرف لفظ اليتيم عن الجنين كما ان عمومات الزكاة مثل قوله: «خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها» ايضاً منصرفة عنه بل عن اليتيم والمجنون ايضاً كما لا يخفى وقوله: «فيا سقت السماء العشر» او «في خمس من الإبل شاة» في مقام بيان المقدار لا المورد فلا عموم فيها بحسبه فلا دليل على ثبوت الزكاة في مال الجنين لا وجوباً ولا استحباباً هذا.

واما اذ اعياه في الايضاح من الاجماع على العدم فهوون بعدم كون المسألة معنونة في كلمات القدماء من أصحابنا فكيف يدعى فيها الاجماع؟ وهل تكشف بهذا النحو من الاجماع المنقول عن رأي المعصوم - عليه السلام -؟ فتدبر.

[١]- اذ جعل الزكاة يستلزم اجازة الاخراج ولا يجوز للصبي التصرف في ماله لأنه محجور والولي هو المنصوب للتصرف في ماله واما غيره فلا يجوز له التصرف لعموم حرمة التصرف في مال الغير.

هذا على فرض عدم ثبوت الحق في الزكاة المستحبة والآ فعل الحق في المال يستلزم اجازة التأدية والولي هو المتيقن.

هذا مضافاً الى قوله - عليه السلام - في موثقة يونس بن يعقوب المتقدمة: «اذا تجر به فرگه» (١) وفي خبر أبي العطار «اذا حركته فعليك زكاته» (٢).

ونية الاخراج على الولي، ولو اراد الولي الاخراج ومنعه الصبي مع التمييز فعلى فرض الحق يكون نظر الولي مقدماً واما على فرض الاستحباب التكليفي فقط فيشكل تقديمه لأن ملاك الاستحباب للصبي لا للولي.

[٢]- لأنه ولي من لا ولي له والغائب كالمعدوم اذا طالت مدة الغيبة وانقطع عن المال بالكلية.

[٣]- مع فرض استقلال كل منهما كالأب والجد او المنصوبين المستقلين.

[٤]- لأنه مقتضى ولايته المستقلة.

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٥.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٢ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٣.

ولوتشأخوا في الاخراج وعدمه قدم من يريد الاخراج [١] ولولم يؤد الولي الى أن بلغ المولى عليه فالظاهر ثبوت الاستحباب بالنسبة اليه [٢].
[مسألة ٢]: يستحب للولي الشرعي اخراج زكاة مال التجارة للمجنون دون غيره من النقيدين كان أو من غيرهما [٣].

[١]- لاطلاق دليل الاستحباب والولاية نعم لورفعنا الأمر الى القاضي فهل عليه تقديم مريد الاخراج او تقديم مصلحة اليتيم؟ وجهان.
[٢]- لو كان الاستحباب للولي كما في عبارة المصنف في صدر المسألة فلا وجه لبقائه بعد بلوغ المولى عليه وزوال الولاية ولكن الظاهر فساد هذا المبنى.
وأما اذا كان لليتيم لأنه صاحب المال وفيه ملاكه ولا يرفعه حديث رفع القلم فان المرفوع هو الالتزام فهو باق ببقاء صاحب المال وان لم يبق المال أيضاً وأولى بذلك ما لوقيل بأن المجعول في الزكاة المستحبة ايضاً نحو حق ومرتبة منه لا يستتبع الآحكاماً نديماً فكما ان المجعول في الزكاة الواجبة ليس التكليف المحض بل نحو حق للمصارف فكذلك في المستحبة الآ ان للحق مراتب فبعضها يستتبع الالتزام بالأداء وبعضها يستتبع استحبابه وعلى فرض تصرف المالى ينتقل الى الذمة على نحو ثبوته في المال وقد مرّ في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم: «فاما الغلات فعليها الصدقة واجبة» (١).

وفي صحيحة زرارة وبكير: «فان تجربه ففيه الزكاة» (٢) فالزكاة ثابتة على المالى وفي المالى فليست تكليفاً محضاً فعلى هذا يكون بقائها الى حال البلوغ أظهر.
واما ما في المستمسك من انه لا مانع عقلاً من ملك الفقير جزءً من المالى بنحو يستحب دفعه اليه ولا يجب فتصوره مشكل ان أراد بذلك الملكية الاصطلاحية اذ مقتضى الملكية عدم جواز التصرف ووجوب دفعه الى صاحبه فتأمل.

[٣]- اما ثبوت الزكاة في مال تجارته فلدلالة صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وخبر موسى بن بكر عليه وقد مرّ ذكرهما عند ذكر المصنف اشتراط العقل واما في الوجوب والاستحباب فهو بحكم غيره من الناس فكل ما حكمنابه في زكاة مال التجارة من الوجوب والاستحباب نحكم به في اليتيم والمجنون أيضاً.

وأما في النقيدين فلا وجوب ولا استحباب كما هو المتيقن من مورد الخبرين.
واما في الغلات والمواشي في الخلاف والنهاية والمقنعة ونحوها حكما بوجوبها فيها مثل الصبي

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٢.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٢ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٨.

[مسألة ٣]: الأظهر وجوب الزكاة على المغمى عليه في أثناء الحول، وكذا السكران، فالاغماء والسكر لا يقطعان الحول فيما يعتبر فيه، ولا ينفان الوجوب إذا عرضا حال التعلق في الغلات [١].

وقد مرّ الإشكال في ذلك من المحقق في المعبر ومن صاحب الجواهر إذ لا دليل على إلحاق المجنون بالصبي فيما لا في الوجوب ولا في الاستحباب ومقتضى الصحة والخبر عدم ثبوتها في ماله إلا إذا عمل به فالحق ما ذكره المصنف من عدم الاستحباب في غير مال التجارة وعليك بمراجعة ما حررناه سابقاً في المسألة.

[١]- في التذكرة: «وتجب الزكاة على النائم والساهي والمغفل دون المغمى عليه لأنه تكليف وليس من أهله».

وفي المدارك: «وفي الفرق نظر فانه ان أراد ان المغمى عليه ليس أهلاً للتكليف في حال الاغماء فسلم لكن النائم كذلك وان أراد كون الاغماء مقتضياً لانقطاع الحول وسقوط الزكاة كما ذكره في ذي الأدوار طوب بدليله».

وملخص كلام المدارك ان المغمى عليه والنائم يشتركان في عدم التكليف ولكن الزكاة وضع يثبت لهما معاً ولا دليل على قطعها للحول. غاية الأمر ان الأداء يقع في حال اليقظة والافاقة وبالجملة فالعمومات شاملة ولا دليل على تخصيصها في المقام بخلاف اليتيم والمجنون وحمل المقام على المجنون قياس.

أقول: للعلامة ان يستدل بما ورد من قوله في المغمى عليه: «ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر».

وقد استفاضت الأخبار بهذا المضمون وأوضحها وأشملها مرواه في العلل والخصال عن موسى بن بكر قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: الرجل يغمى عليه يوماً أو يومين أو الثلاثة أو الأربعة أو أكثر من ذلك كم يقضي من صلاته؟ قال: ألا أخبرك بما يجمع لك هذه الأشياء؟ كلما غلب الله عليه من أمر فالله أعذر لعبد.

قال وزاد فيه غيره ان أبا عبد الله «ع»: قال: هذا من الأبواب التي يفتح كل باب منها ألف باب (١).

ثم انه لو فرض الاغماء او السبات طال سنة أو سنتين أو أكثر يصير وزانه وزان الغائب عن ماله المنقطع عنه فيقرب جداً عدم تعلق الزكاة به كمال الغائب إذ الغيبة لا خصوصية لها كما عرفت بل الملاك انقطاع الانسان عن ماله بحيث لا يقدر على قبضه وبسطه ولذا ألحق به

[مسألة ٤]: كما لا تجب الزكاة على العبد كذا لا تجب على سيده فيما ملكه على المختار من كونه مالكاً، واما على القول بعدم ملكه فيجب عليه مع التمكن العرفي من التصرف فيه [١].

[مسألة ٥]: لوشك حين البلوغ في مجيء وقت التعلق، من صدق الاسم وعدمه [٢] او علم تاريخ البلوغ وشك في سبق زمان التعلق وتأخره

الأصحاب المسروق والمجحد والمندور ونحوها وبذلك أشار في قوله في السؤال في المرسلة «ماله عنه غائب لا يقدر على أخذه».

نعم الاغناء ساعة أو ساعتين لا يضر بل عرفت عدم اضرار الجنون المختصر أيضاً فراجع ما حررناه في اشتراط العقل.

[١]- مرّ في اشتراط الحرّية ان نفس أخبار عدم الزكاة في مال العبد باستفاضتها تدل على صيرورة العبد مالكاً ومع ذلك حكمت بعدم الزكاة في ماله فالقول بوجوب زكاته على المولى اجتهاد في مقابل النص نعم لو طرحنا هذه الأخبار ونحوها مما تدل على ملكية العبد وانكرنا ملكيته بأي نحو من الأنحاء وقلنا بأن الملك للمولى من رأس بلا وساطة العبد صار كسائر امواله وتعلقت به الزكاة.

والحاصل ان المحتملات في الأخبار ثلاثة:

الأول: ان المال للعبد ولا زكاة فيه لاعليه ولا على المولى وهو الظاهر منها جداً.

الثاني: ان يراد لازكاة في مال العبد يعني على العبد بل هي على المولى وهو خلاف الظاهر جداً.

الثالث: ان يراد لازكاة في مال العبد يعني انه ليس مال العبد بل مال لولاه وعليه زكاته وهذا أبعد من الثاني ويشبه الاحجية فراجع أخبار الباب وما حررناه سابقاً.

[٢]- في المستمسك: اذا كان المراد الشك حين البلوغ في تحقق اوان التعلق قبل البلوغ فلا اثر لهذا الشك اذ على التقديرين من التحقق وعدمه لا إلزام بالزكاة، وان كان المراد الشك في تحقق اوان التعلق حين البلوغ فكذلك بناء على ما تقدم منه من اعتبار سبق البلوغ.

أقول: الاشكال وارد على فرض ارادة المصنف الشك البدوي في تحقق وقت البلوغ ولكن الظاهر ان مفروض المسألة صورة العلم بتحقيق البلوغ والتعلق معاً والشك في تقدم أحدهما على الآخر، والفرق بين هذه الصورة والصورة التالية ان زمان الشك قد يكون زمان معلوم التاريخ وقد يكون ما بعده ولا فرق بينها في حكم المسألة كما لا يخفى.

وصور المسألة على ما ذكره المصنف عشرون صورة فان كلاً من البلوغ واشتداد الحب مثلاً اما

.....

أن يجهل تاريخها او يعلم تاريخ البلوغ ويجهل الآخر او بالعكس وفي الأخيرتين اما أن يكون زمان الشك نفس زمان معلوم التاريخ او بعده وان كان لا أثر لهذا كما عرفت فهذه خمس صور وفي كل من هذه الصور فالترديد اما بين السبق والتقارن او بين السبق واللحق او بين التقارن واللحق او بين السبق والتقارن واللحق.

وعلى ما ذكره المصنف من اعتبار سبق البلوغ على وقت التعلق تكون جميع الصور مورداً للشك في الحكم واما على ما اخترناه من كفاية التقارن بينها من جهة ان كليهما شرطان للتعلق في عرض واحد ولا دليل على لزوم تقدم أحد الشرطين على الآخر ففي خمس من الصور يعلم بالتعلق قطعاً مثلاً اذا علم بأن البلوغ اما سابق على اشتداد الحب أو مقارن له فهو يعلم بالتعلق في كلا الفرضين بلا إشكال.

وكيف كان فقبل بيان حكم صور المسألة لا بأس باشارة اجمالية الى المسألة الأصولية في المقام.

فنعول: لافرق في المستصحب بين أن يكون مشكوك الارتفاع في الزمان اللاحق رأساً وبين أن يشك في ارتفاعه في جزء من الزمان اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك، فلو علم بوجود حادث في زمان وشك في وجوده قبل هذا الزمان يستصحب عدمه الى الزمان المتأخر ويلزمه عقلاً تأخر حدوثه ويعبر عن ذلك في كلمات الأصحاب بأصالة تأخر الحادث.

ثم ان هذا الحادث المشكوك تقدمه وتأخره قد يلاحظ بحسب أجزاء الزمان وقد يلاحظ بحسب حادث آخر، والحادثان اما ان يكونا مجهولي التاريخ او يعلم تاريخ احدهما. ففي مجهولي التاريخ لا يجري استصحاب العدم اصلاً بناء على عدم اجرائه في اطراف العلم الاجمالي أو يجري في كليهما ويتعارضان.

واما في ما علم تاريخ أحدهما فيستصحب عدم مجهول التاريخ الى زمان معلوم التاريخ وتترتب آثار العدم واما آثار العناوين الوجودية الملازمة لهذا العدم كالحديث واللحق والتقارن فلا تترتب الا بناء على حجية الأصل المثبت او خفاء الواسطة او احراز التلازم بحسب الجعل بين جعل آثار هذا العدم وجعل آثار العنوان الوجودي الملازم له.

وربما يتوهم جريان الأصل في معلوم التاريخ أيضاً بأن يستصحب عدمه الى الزمان الواقعي للآخر.

وأجيب بأن نفس وجوده غير مشكوك فيه في زمان واما وجوده في زمان الآخر فليس مسبوqاً بالعدم.

أقول: لو كان الأثر للوجود المقيد بكونه في زمان الآخر فعدمه بنحو السلب التام له حالة

ففي وجوب الاخراج اشكال [١] لان اصالة التأخر لا تثبت البلوغ حال التعلق [٢] ولكن الأحوط الاجراج [٣].

سابقة ولكنه ليس معارضاً لاستصحاب العدم في مجهول التاريخ لعدم التقيد في هذا الطرف فتدبر فان للبحث عن المسألة مقاماً آخر.

وفي الرسائل بعد اختيار استصحاب العدم في مجهول التاريخ وترتيب آثار العدم لا التأخر ونحوه من العناوين الوجودية الملازمة قال: «يظهر من الأصحاب هنا قولان آخران: أحدهما جريان هذا الأصل في مجهول التاريخ وإثبات تأخره عن معلوم التاريخ بذلك وهو ظاهر المشهور وقد صرح بالعمل به الشيخ وابن حمزة والمحقق والعلامة والشهيدان وغيرهم في بعض الموارد منها مسألة اتفاق الوارثين على اسلام أحدهما في غرة رمضان واختلافهما في موت المورث قبل الغرة أو بعدها فانهم حكموا بأن القول قول مدعي تأخر الموت...، الثاني عدم العمل بالأصل وإلحاق صورة جهل تاريخ أحدهما بصورة جهل تاريخهما».

والحق ما ذكره الشيخ من جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ وعدم اثبات وصف التأخر ونحوه ولعل التزام المشهور بإثباتها كان من جهة ان الاستصحاب كان عندهم من قبيل الامارات الظنية الثابت حجيتها بسيرة العقلاء وعملهم.

[١]- أقواه عدم الوجوب الا فيما مرّ من كون الترديد بين تقارن وقت التعلق او تأخره للقطع بالوجوب حينئذ على ما مرّ من كفاية التقارن سواء كان زمان الشك زمان البلوغ المعلوم وقته او بعده.

هذا ولكن الأحوط في جميع صور الشك الفحص ثم اجراء الأصول لانصراف أدلة الأصول عن الشك الذي يزول بأدنى فحص بحيث يصدق ان علمه في كيسه ولذا نختاط بوجوب الفحص في من شك في تعلق الزكاة أو الخمس بماله أو حصول الاستطاعة له بماله.

نعم ثبت بمقتضى صحيحة زرارة الثانية واجماع الأصحاب عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية في باب الطهارة والتجاسة فراجع.

[٢]- كان المناسب أن يقول: «لا تثبت التعلق وقت البلوغ» فانه المشكوك فيه ومجرى الأصل والمراد بأصالة التأخر هو استصحاب عدم اشتداد الحب مثلاً الى زمان البلوغ فانه لا يثبت تأخر الاشتداد عن البلوغ.

[٣]- رعاية لما عن المشهور من اثبات وصف التأخر بهذا الاستصحاب كما حكاه الشيخ عنهم وقد عرفت ان كلامهم مبني على حجية الاستصحاب من جهة سيرة العقلاء وكونه من الامارات الظنية ويمكن أن يكون وجه الاحتياط أيضاً احتمال حجية الأصل المثبت او كون

واما اذا شك حين التعلق في البلوغ وعدمه او علم زمان التعلق وشك في سبق البلوغ وتأخره او جهل التاريخين فالأصل عدم الوجوب [١].
واما مع الشك في العقل فان كان مسبوقاً بالجنون وكان الشك في حدوث العقل قبل التعلق أو بعده فالحال كما ذكرنا في البلوغ من التفصيل [٢].
وان كان مسبوقاً بالعقل فع العلم بزمان التعلق والشك في زمان حدوث الجنون فالظاهر الوجوب [٣] ومع العلم بزمان حدوث الجنون والشك في سبق التعلق وتأخره فالأصل عدم الوجوب [٤] وكذا مع الجهل

الواسطة خفية فتدبر.

[١]- بل الأصل في غير مجهولي التاريخ عدم البلوغ لتقدم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي تقدم الأصل السببي على المسببي وقد مرّت الإشارة الى القطع بالوجوب هنا اذا كان الترديد بين سبق البلوغ وتقارنه في الصور الثلاثة لكفاية التقارن على ما اخترناه خلافاً للمصنف من اشتراط سبق البلوغ.

ولم يتعرض المصنف هنا للاحتياط كما تعرض له في الفرضين السابقين لأن مورد الاستصحاب هنا عدم البلوغ ولو فرض اثبات لازمه أعني تأخر البلوغ أيضاً كان مفاده نفي الوجوب أيضاً.

[٢]- لأن العقل مثل البلوغ شرط يكون مسبوقاً بعدم فيجري فيه ما يجري فيه بلا تفاوت. ويأتي فيه أيضاً ما ذكرنا من القطع بالوجوب في بعض الصور بناء على ما اخترناه من كفاية التقارن.

[٣]- لاستصحاب بقاء العقل الى وقت التعلق فيثبت الوجوب بثبوت شرطه ولا مانع من احراز أحد الشرطين بالاستصحاب والآخر بالوجدان.

[٤]- بل الأصل عدم تحقق اشتداد الحب مثلاً الى زمان الجنون فان الأصل الموضوعي مقدم على الحكمي تقدم الأصل السببي على المسببي وعلى فرض اثباته وصف التأخر أيضاً يكون مقتضاه عدم الوجوب أيضاً كما لا يخفى ولذا لم يتعرض المصنف للاحتياط.

وقد يتوهم في المقام جريان استصحاب العقل الى زمان انعقاد الحب ومقتضاه وجوب الزكاة ولا يعارض باستصحاب عدم اشتداد الحب الى زمان الجنون فانه لا يثبت كون الاشتداد في زمان الجنون وما لم يثبت ذلك يجب الاخراج لأن الخارج من عمومات الزكاة كون المال مال المجنون.

و يريد على ذلك ان المفروض كون الجنون معلوم التاريخ فلا شك في العقل بحسب الزمان حتى يستصحب واما نسبته الى زمان اشتداد الحب فليس لها حالة سابقة حتى تستصحب فتدبر.

بالتاريخين] [١] كما انه مع الجهل بالحالة السابقة وانها الجنون والعقل كذلك [٢]
 [مسألة ٦]: ثبوت الخيار للبايع ونحوه لا يمنع من تعلق الزكاة اذا كان في
 تمام الحول، ولا يعتبر ابتداء الحول من حين انقضاء زمانه بناء على المختار من
 عدم منع الخيار من التصرف فلو اشترى نصاباً من الغنم او الابل مثلاً وكان
 للبايع الخيار جرى في الحول من حين العقد لا من حين انقضائه [٣].

[١]- لاصالة عدم الوجوب واما الاصلان الموضوعيان فلا يجريان او يسقطان بالمعارضة.

[٢]- لانتفاء الاصل الموضوعي هنا فتجري اصالة عدم الوجوب ولا أصل لما في بعض

الحواشي من اصالة السلامة فتدبر.

[٣]- بيان حكم المسألة يتوقف على تقديم البحث عن مسألتين نبحت عنها هنا اجمالاً

والتفصيل موكول الى كتاب البيع:

الأولى: هل الملكية تحصل بالعقد او بعد الخيار نقلاً او كشفاً؟

الثانية: على فرض حصولها بالعقد فهل تجوز لغير ذي الخيار التصرفات الناقلة او المتلفة في

زمن الخيار أم لا؟

اما الأولى: ففي الخلاف (المسألة ٢٩): «العقد يثبت بنفس الايجاب والقبول فان كان

مطلقاً فانه يلزم بالافتراق بالأبدان، وان كان مشروطاً يلزم بانقضاء الشرط فان كان الشرط لهما
 او للبايع فاذا انقضى الخيار ملك المشتري بالعقد المتقدم، وان كان الخيار للمشتري وحده زال ملك
 البايع عن الملك بنفس العقد لكنه لم ينتقل الى المشتري حتى ينقضي الخيار فاذا انقضى ملك
 المشتري بالعقد الأول، وللشافعي فيه ثلاثة أقوال: أحدها ينتقل بنفس العقد، والثاني ينتقل
 بشرطين: العقد وقطع الخيار، والثالث مراعى فان تم البيع تبين ان ملكه انتقل بنفس العقد وان
 فسخ تبين ان ملكه مازال سواء كان الخيار لهما او للبايع وحده او للمشتري، وخيار الشرط فيه
 وخيار المجلس سواء، فاما أبو حنيفة فلا يثبت عنده خيار المجلس ويثبت خيار الثلاث بالشرط
 فان كان البيع مطلقاً انتقل بنفس العقد وان كان بخيار الشرط فان كان الخيار لهما او للبايع
 لم ينتقل الملك عن البايع فاذا انقضى الخيار ملك المشتري وكان بعقد متقدم وان كان الخيار
 للمشتري وحده زال ملك البايع عن الملك بالعقد لكنه لم ينتقل الى المشتري فلا يكون له مالك حتى
 ينقضي الخيار فاذا انقضى ملكه المشتري الآن...».

فالمسألة كانت مختلفاً فيها بين العامة والشيخ لا يفرق بين أن يكون الخيار للبايع او للمشتري

او لهما وفي الجميع يفتي بدخالة انقضاء الخيار ولكن بنحو الكشف الحقيقي فان حصل الفسخ

يكشف عن عدم انتقال الملك من أول الأمر وان انقضى زمان الخيار انكشف تحقق الملكية

بنفس العقد ومن حينه كما في اجازة الفضولي على الكشف وتظهر الثمرة في النماء كما لا يخفى.

وفي الشرائع في باب الزكاة: «ولو اشترى نصاباً جرى في الحول من حين العقد لابتعد الثلاثة ولو شرط البايع أو هما خياراً زائداً عن الثلاثة يبنى على القول بانتقال الملك والوجه انه من حين العقد».

قال في المدارك بعد هذه العبارة ما حاصله: «ربما ظهر من العبارة ان الخلاف في وقت الانتقال انما وقع في خيار البايع او المشترك مع ان الظاهر تحقق الخلاف فيه مطلقاً فان الشيخ حكم في الخلاف بأن المبيع لا ينتقل الى المشتري الا بانقضاء الخيار سواء كان لهما او لأحدهما لكنه قال ان الخيار اذا اختص بالمشتري ينتقل المبيع عن ملك البايع بالعقد ولا يدخل في ملك المشتري الا بانقضاء الخيار ومقتضى ذلك سقوط زكاته عن البايع والمشتري وهو ضعيف جداً».

أقول: إشكاله على المحقق «ره» وارد فان الشيخ لم يفرق بين خيار المشتري وغيره ولكن ظاهر ما نقله عن الشيخ دخالة انقضاء الخيار بنحو النقل مع ان الشيخ أفتى بالكشف في جميع الصور فراجع عبارة الخلاف.

وكيف كان فالأقوى في المسألة ما اختاره مشهور أصحابنا من تحقق النقل بنفس العقد وعدم دخل انقضاء الخيار فيه لانقلاً ولا كشفاً.

ويدل عليه ظهور قوله -تعالى-: «احلّ الله البيع» وقوله: «إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ» وغيرهما مما ظاهره كون العقد علة تامة لجواز التصرف الذي هو من لوازم الملك.

ويدلّ عليه أيضاً الأخبار الحاكمة بكون غلّة الدار المشتراة ببيع الخيار للمشتري وخسارتها عليه في مدة الخيار فراجع الوسائل (١).

المسألة الثانية: بعدما اخترناه من تحقق الانتقال بصرف العقد فهل يجوز للمشتري مثلاً التصرف في ما اشتراه في زمن خيار البايع أم لا؟

ففي المكاسب ما حاصله: «من أحكام الخيار عدم جواز تصرف غير ذي الخيار تصرفاً يمنع من استرداد العين على قول الشيخ والمحكي عن ابن سعيد وظاهر جماعة منهم العلامة في القواعد والمحقق والشهيد الثانيان بل في مفتاح الكرامة ان حق الخيار يمنع المشتري من التصرفات الناقلة عند الأكثر».

وفي الدروس: «في تملك المبيع بالعقد او بعد الخيار بمعنى الكشف او النقل خلاف مأخذه ان الناقل والعقد والغرض بالخيار الاستدراك وهو لا ينافيه او ان غاية الملك التصرف الممتنع في مدة الخيار».

وعن جامع الشرائع: «و ينتقل المبيع بالعقد وانقضاء الخيار وقيل بالعقد ولا ينفذ تصرف

المشتري فيه حتى ينقضي خيار البايع». وظهرهما كما ترى تسلّم عدم جواز التصرف على فرض القول بالانتقال بنفس العقد وعدم كونه خلافاً.

وفي المسالك في شرح العبارة السابقة من الشرائع: «ويشكل بان الخيار متى كان للبايع أو لها منع المشتري من التصرفات المنافية للخيار كالبيع والهبة والرهن والاجارة ونحوها وذلك ينافي تمامية الملك». ونحو ذلك في المدارك أيضاً.

وعن فوائد الشرائع: «ولقائل أن يقول: أين تمامية الملك والمشتري ممنوع من كثير من التصرفات» وظهرهم تسليم المحقق لهذا المبنى أيضاً.

أقول: مبنى أصل المسألة هو ان حقيقة الخيار هل هو ملك حلّ العقد من حينه او من اصله فلا تعلق له بالمال او هو ملك استرداد العين فيكون حقاً متعلقاً بالمال مانعاً من التصرفات المنافية لاسترداده؟

وفي مكاسب الشيخ الأعظم ما حاصله: «حجة القول بالمنع ان الخيار حق يتعلق بالعقد المتعلق بالعوضين من حيث ارجاعها بحلّ العقد الى ملكهما السابق فالحق بالاخرة يتعلق بالعين فلا يجوز أن يتصرف فيها بما يبطل ذلك الحق باتلافها او نقلها وجواز الفسخ مع التلف بالرجوع الى البديل لا يوجب جواز الاتلاف لأن الحق متعلق بالعين وان انتقل الى بدها لوتلفت بنفسها كما في العين المرهونة.

هذا ولكنه لا يخلو عن نظر فان الثابت من خيار الفسخ بعد ملاحظة جواز التفاسخ في حال تلف العينين هي سلطنة ذي الخيار على فسخ العقد المتمكن في حالتي وجود العين وفقدها فالمرجع في المسألة أدلة سلطنة الناس على اموالهم ألا ترى ان حق الشفيع لا يمنع المشتري من نقل العين فالجواز لا يخلو عن قوة في الخيارات الأصلية، واما الخيارات المعجولة بالشرط فالظاهر من اشتراطها ارادة ابقاء الملك ليسترده عند الفسخ».

أقول: الحق في المسألة ما اختاره الشيخ -قدس سره- فان الخيار ان كان للمتصرف فهو لا يوجب تزلزلاً في ملكيته بل يؤكدها وان كان لغيره بالشرع فليس حقيقته كما مرّ إلا التسلط على العقد فقط ولا تسلّم سرايته منه الى العين، فقول أبي عبد الله «ع»: «أيما رجل اشترى من رجل بيعاً فيها بالخيار حتى يفترقا فاذا افترقا وجب البيع...» (١) ظاهر في كون متعلق الخيار نفس العقد المعبر عنه في الحديث بالبيع فالذي يثبت بالافتراق وجوب العقد وثباته فيعلم بذلك ان الثابت قبله تزلزله وعدم ثباته وليس فيه نظر الى العين، نعم لازم حلّ العقد رجوع العين مع

بقائه ومثلها او قيمتها مع تلفه او ما يحكمه، نعم في بيع الخيار كأنه شرط في العقد ابقاء العين مدة الخيار حتى تسترد فيصير ذوا الخيار محقاً بالنسبة الى ابقاء العين فتدبر.

اذا عرفت ما ذكرناه في المسألتين فنقول: لو قيل بأن لانقضاء مدة الخيار دخلاً في حصول النقل بنحو النقل فالمبيع لم ينتقل الى المشتري فلا زكاة عليه قطعاً لاشتراط الملك فيها فزكاة المبيع على البايع والثمن على المشتري.

واما اذا قيل به بنحو الكشف فثبوت الزكاة واقعاً على فرض تحقق النقل واقعاً مبني على جواز تصرف غير ذي الخيار في مدته مع عدم احراز انتقاله اليه، والظاهر عدم جوازه، لعدم احراز كونه ملكاً له فتكون الملكية على فرض ثبوتها غير تامة فلا زكاة. وهل يجب على ذي الخيار اعمال الخيار وأداء الزكاة؟ وجهان.

واما اذا قلنا بحصول النقل بصرف العقد فلو قيل بجواز التصرفات الناقلة والمتلفة في مدة الخيار فلا اشكال في تعلق الزكاة ووجوبها على المالك.

واما لو قيل بمنعها مطلقاً او في مثل بيع الخيار فرمى يقال ان المنع من التصرف لا ينافي وجوب الزكاة ايضاً اذ يصدق انه مال حال عليه الحول في يد مالكة وعنده وليس مثل المال الغائب المنقطع عنه المالك.

ولم نجد لعنوان التمكّن من التصرف دليلاً حتى يستشكل في صدقه في المقام بل يمكن ان يستفاد تعلق الزكاة هنا من صحيحة زرارة، عن أبي عبد الله «ع» الواردة في زكاة القرض وكونها على المقرض لا المقرض. قال -عليه السلام-: لأنه ليس في يده شيء إنما المال في يد الآخر فن كان المال في يده زكاه... يازرارة رأيت وضيفة ذلك المال ورجحه لمن هو؟ وعلى من؟ قلت: للمقرض، قال: فله الفضل وعليه النقصان وله ان ينكح ويلبس منه ويأكل منه ولا ينبغي له أن يزكيه؟ بل يزكيه فانه عليه (١).

وكذا من صحيحة يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن الرجل يقرض المال للرجل السنة والستين والثلاث او ماشاء الله على من الزكاة؟ على المقرض او على المستقرض؟ فقال: على المستقرض لأن له نفعه وعليه زكاته (٢).

أقول: المراد بكون المال بيده وعنده كون قبضه وبسطه بيده يتصرف فيه كيف يشاء وهذا لا يلائم كون الانسان ممنوعاً من التصرفات المترتبة من الملك، واذا فرض عدم جواز التصرفات المتلفة والناقلة بالنسبة الى الملك ولزوم حفظه فهل يصدق انه ينكح ويلبس منه ويأكل منه وان

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٧ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٧ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٥.

[مسألة ٧]: اذا كانت الأعيان الزكوية مشتركة بين اثنين او ازيد يعتبر بلوغ النصاب في حصة كل واحد [١] فلا تجب في النصاب الواحد اذا كان مشتركاً.

له وضعية ذلك المال وريحه؟ مع ان الوضعية والريح يتحققان نوعاً في طي المعاملات الواقعة عليه والاستفادات الأكلية واللبسية ونحوهما تتحقق باشتراء المأكولات والملبوسات بنقده والمعاوضة عليه فلا يشابه المبيع في المقام مال القرض.

وفي زكاة الشيخ الأعظم: «ان في الفرق بين منذور الصدقة بعينه نذراً مشروطاً بما يحتمل الحصول فضلاً عما يقطع بمصوله وبين المبيع في أيام الخيار والحكم بمانعية النذر دون الخيار اشكالاً بل تحكماً».

ونعم ما قال، فالحق على فرض المنع من التصرف عدم التعلق ولكن الأقوى كما عرفت جواز التصرف فانه مقتضى سلطنة الناس على اموالهم الثابتة بحكم العقلاء والشرع فلا يمنع الخيار عن تعلق الزكاة، نعم في بيع الخيار الظاهر عدم جواز التصرفات الناقلة والمتلفة فيشكل التعلق وان كان الأحوط أدائها من القيمة فتدبر.

[١]- بلا خلاف بيننا بل الاجماع بقسميه عليه كما في الجواهر بل هو المشهور بين أهل السنة ايضاً والمخالف في ذلك الشافعي في موارد الخلطة والخلطة وقد عنون المسألة في الخلاف (المسألة ٣٤ و ٣٦).

وحيث ان الأصحاب وكذا المصنف عنونوا المسألة في باب زكاة الأنعام نحو تفصيلها الى هناك ونقول هنا اجمالاً ان المسألة واضحة بل اعتبار الملك والنصاب يكفيان لاثباتها مضافاً الى ما رواه في العلل عن زرارة، عن أبي جعفر «ع» في حديث قال: قلت له: مأتي درهم بين خمس أناس أو عشرة حال عليها الحول وهي عندهم أيجب عليهم زكاتها؟ قال: لا، هي بمنزلة تلك يعني جوابه في الحرث ليس عليهم شيء حتى يتم لكل انسان منهم مأتا درهم، قلت: وكذلك في الشاة والابل والبقر والذهب والفضة وجميع الأموال؟ قال: نعم (١).

[مسألة ٨]: لا فرق في عدم وجوب الزكاة في العين الموقوفة بين ان يكون الوقف عاماً او خاصاً [١] ولا تجب في نماء الوقف العام [٢] واما في نماء الوقف الخاص فتجب على كل من بلغت حصته حد النصاب.

[١]- مرّ البحث في ان الوقف ملك للواقف او الموقوف عليه او لله -تعالى- او يفصل بين الخاص والعام او انه ليس ملكاً لأحد بل فكملك وعرفت ان الظاهر بقائه على ملك الواقف ولكنه ممنوع عن التصرفات فيه وسنخ العام والخاص واحد فكلاهما يقعان بلفظ الوقف متعدياً بكلمة «على» الدالة على الاستعلاء فكأن الانسان يوقف ملكه على رؤوس الموقوف عليهم لتدرّ منافعه عليهم وهو المستفاد من الحديث النبوي: «حبس الأصل وسبب الثمرة».

ويمكن الفرق بين ما ينشأ بلفظ الوقف وما ينشأ بلفظ الصدقة الجارية فان الظاهر من لفظ الصدقة انتقالها الى المتصدق عليه.

وكيف كان فلا تتعلق الزكاة بالوقف مطلقاً اما لعدم الملك او لعدم تماميته فراجع ما ذكرناه سابقاً عند تعرض المصنف لاشتراط التمكن من التصرف.

[٢]- في المبسوط: «اذا وقف على انسان واحد او جماعة ضيقة فدخل منها الغلة وبلغت نصاباً فان كان لواحد تجب فيه الزكاة وان كان لجماعة وبلغ نصيب كل واحد النصاب كان عليهم الزكاة... وإنما أوجبنا الزكاة لأنهم يملكون الغلة وان كان الوقف غير مملوك».

وفي التذكرة ما حاصله: «مسألة: اذا كان الوقف شجراً فأثمر او أرضاً فزرعت وكان الوقف على أقوام بأعيانهم فحصل لبعضهم من الثمرة او الحب نصاب وجبت فيه الزكاة عند علمائنا وبه قال مالك والشافعي واحمد... وقال طاووس ومكحول لازكاة فيه لأن الأرض ليست مملوكة لهم... واما لو كان الموقوف عليه غير منحصر كالمساكين فلا زكاة عليهم فيما يحصل في أيديهم... لأن الوقف على المساكين لا يتعين لواحد منهم لأن كل واحد منهم يجوز حرمانه والدفع الى غيره وإنما يثبت الملك فيه بالقبض».

أقول: اما في الوقف العام فالظاهر اتفاقهم على عدم تملك الأشخاص لنماء الوقف بل يتوقف تملكهم له على اقباض المتولي ودفعه ولو كان العنوان الموقوف عليه منحصرأ في فرد خارجاً فالنماء حين يحدث يحدث ملكاً للعنوان وقد عرفت من صاحب الجواهر عدم شمول أدلة الزكاة لما ملكه العناوين كالعلماء والفقراء مثلاً ولعل قوله -تعالى- «خذ من اموالهم صدقة» ينصرف عن ملك العناوين بقريته قوله: «تطهرهم وتزكّهم بها وصلّ عليهم».

ولكن قد عرفت ان لاحد ان يقول ان الزكاة مالية اسلامية وضعت على كل من يستفيد من امكانيات الحكومة والدولة الاسلامية شخصاً كان او عنواناً وجهة كما هو المتداول في الحكومات المتداولة فراجع ما حررناه في بحث اعتبار الملك في الزكاة.

[مسألة ٩]: اذا تمكن من تخلص المغضوب او المسروق او المجهود، بالاستعانة بالغير او البيئة او نحو ذلك بسهولة فالأحوط اخراج زكاتها [١]،

واما في الوقف الخاص فيستفاد من عبارة العلامة الاجماع على حصول الملك للأشخاص بصرف حدوث النماء، واثباته مشكل ولاحد ان يחדش فيقول ان سنخ الوقف وحقيقته في العام والخاص واحد ولعل النماء في الوقف الخاص ايضاً يحدث في ملك عنوان الولد المذكور مثلاً وإنما ينتقل الى الأشخاص باقباض المتولي فالمسألة تحتاج الى دقة وتتبع أكثره ولانسلم ان الوقف للأولاد مثلاً يستلزم استيعابهم في التقسيم بخلاف الوقف العام فانه بنحو المصرف اذ يرد عليه ان كلاً من الاستيعاب والمصرفية يستفاد من نحو الجعل والقرائن في كلا القسمين من الوقف.

[١]- هذه هي الجهة الثالثة من الجهات الخمس التي أشرنا اليها في مبحث التمكن من التصرف وهي انه لو لم يكن مستولياً بالفعل على المال ولكن كان يقدر على أخذه والاستيلاء عليه فظاهر أكثر أخبار المسألة اعتبار كون المال بيده وعنده فعلاً، واطلاق حكم الأصحاب بعدم الزكاة في مال الغائب والمسروق والمغضوب ونحوها ايضاً يقتضي ذلك.

ولكن ظاهر قوله في مرسله ابن بكير: «... فان كان يدعه متعمداً وهو يقدر على أخذه فعليه الزكاة لكل ما مر به من السنين» (١)، كفاية التمكن من الاستيلاء، وقد مرّت حجية المرسله لكون ابن بكير من أصحاب الاجماع، وحملها على الاستحباب او على باب الدين خلاف الظاهر. ويشهد لذلك ايضاً قوله في حسنة سدير الواردة في المال المدفون: «لأنه كان غائباً عنه وان كان احتبسه» (٢) اذ استفاد منه ان المانع كون المال محبوساً عن مالكه غير مقدور عليه.

ويدل عليه ايضاً خبر دعائم الاسلام، عن جعفر بن محمد -عليها السلام- انه قال في الدين يكون للرجل على الرجل: «ان كان غير ممنوع منه يأخذه متى شاء بلا خصومة ولا مدافعة فهو كسائر ما في يده من ماله يزكيه، وان كان الذي عليه يدافعه ولا يصل اليه الا بخصومة فزكاته على من هو في يديه وكذلك مال الغائب وكذلك مهر المرأة على زوجها» (٣).

هذا والأقوى هو التفصيل فان كانت القوة قريبة من الفعل بحيث لا تتوقف الفعلية على مؤونة كثيرة كما اذا استولى الغاصب على ماله ويرتفع استيلائه بصرف الطلب منه بلا خوف ولا منة ولا مؤونة فحكمها حكم الفعلية عرفاً فكذلك شرعاً، واما اذا توقف على مؤونة او منة او نحو ذلك فلاءذ في من سافر وخلف نفقة لعياله ايضاً قد يمكن له قطع سفره والرجوع الى وطنه قبل قضاء حوائجه ولا يجب ذلك قطعاً فافهم.

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة. الحديث ٧.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١.

(٣)- المستدرک ج ١ الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة.

وكذا لو مكّنه الغاصب من التصرف فيه [١] مع بقاء يده عليه، او تمكن من أخذه سرقة، بل وكذا لو أمكن تخليصه ببعضه [٢] مع فرض انحصار طريق التخلص بذلك أبداً وكذا في المرهون [٣] ان أمكنه فكّه بسهولة.

[مسألة ١٠]: اذا أمكنه استيفاء الدين بسهولة ولم يفعل لم يجب اخراج زكاته [٤] بل وان أراد المديون الوفاء ولم يستوف اختياراً، مسامحة او فراراً من الزكاة، والفرق بينه وبين ما ذكر من المغصوب ونحوه ان الملكية حاصلة في المغصوب ونحوه بخلاف الدين فانه لا يدخل في ملكه الا بعد قبضه.

[١]- حتى من اعطاء الزكاة منه.

[٢]- عدم الوجوب في هذا الفرض أقوى.

[٣]- مرّت الأقوال في المسألة عند تعرض المصنف لعدم الزكاة في المرهون فراجع، والاحوط بل

الأقوى ما ذكره المصنف من التفصيل.

[٤]- قد يتوهم ان موضوع البحث في هذه المسألة أعني الدين أعم مطلقاً من موضوع البحث في المسألة التالية أعني القرض بل ربما يستدل لهذه المسألة باخبار تلك المسألة كما في المدارك مع وضوح عدم ارتباط أحدهما بالآخر فان موضوع البحث هنا الدين الثابت في ذمة الغير ولو كان بالقرض وموضوع البحث في المسألة الآتية العين الخارجية المستقرضة اذا فرض بقائها حولاً عند المستقرض فيبينها تبين كما لا يخفى.

وكيف كان ففي الخلاف (المسألة ٩٥): «لا زكاة في مال الدين الا ان يكون تأخره من قبل صاحبه وقال ابو حنيفة والشافعي في القديم: لا زكاة في الدين ولم يفضلاً، وقال الشافعي في عامة كتبه ان فيه الزكاة، وقال أصحابه: ان كان الدين حالاً فله ثلاثة أحوال اما ان يكون على مليّ باذل او على مليّ جاحد في الظاهر باذل في الباطن او على جاحد في الظاهر والباطن فان كان على مليّ باذل ففيه الزكاة كالوديعة... وان كان الدين الى أجل فهل يملكه أم لا؟ على وجهين...».

وفي المقنعة: «ولا زكاة في الدين الا ان يكون تأخيره من جهة مالكة ويكون بحيث يسهل عليه قبضه متى رآه».

وفي المبسوط: «لا زكاة في المال الغائب ولا في الدين الا ان يكون تأخره من جهته».

وفي الجمل والعقود: «مال الدين على ضربين: أحدهما ان يكون تأخيره من جهة صاحبه

فهذا يلزمه زكاته والآخر يكون تأخيره من جهة من عليه الدين فزكاته على مؤخره».

وفي المختلف والحدائق نسب هذا التفصيل الى النهاية ايضاً ولكن لم اجده فيها.

وفي الشرائع: «ولا الدين حتى يقبضه فان كان تأخره من جهة صاحبه قيل يجب الزكاة على مالكة وقيل: لا والأول أحوط».

والمشهور بين المتأخرين عدم الزكاة في الدين مطلقاً حتى يقبضه ويحول عليه الحول عنده ونسبه في المختلف الى ابن أبي عقيل من قدماء أصحابنا.

ومنشأ الاختلاف اختلاف أخبار الباب وهي على طوائف:

فمنها ما دلّ على عدم الزكاة في الدين مطلقاً حتى يقبضه ويحول عليه الحول.

ومنها ما دلّ على التفصيل بين ان يكون تأخيره من جهة صاحبه وغيره.

ومنها ما صرح فيها بعدم الزكاة وان كان التأخير من جهة صاحبه.

ومنها ما دلّ على الزكاة وان كان مؤجلاً.

ومنها ما دلّ على عدم الزكاة الا ان يقرّبه صاحبه.

ومنها ما دلّ على عدم الزكاة الا أن يشاء صاحبه أن يزكّيه الظاهرة في الاستحباب.

فهذه ست طوائف فن الطائفة الأولى صحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله «ع» قال:

لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يديك (١).

وموثقة اسحاق بن عمار قال: قلت لأبي ابراهيم -عليه السلام-: الدين عليه زكاة؟ قال: لا

حتى يقبضه. قلت: فاذا قبضه أيزكّيه؟ قال: لا حتى يحول عليه الحول في يده (٢).

وصحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله «ع» قال: قلت له: ليس في الدين زكاة؟ فقال: لا (٣)

الى غير ذلك من الاخبار وترك الاستفصال فيها يدل على العموم كما لا يخفى.

ومن الطائفة الثانية المفصلة خبر عبدالعزيز قال: سألت أبا عبدالله «ع» عن الرجل يكون له

الدين أيزكّيه؟ قال: كل دين يدعه هو اذا أراد أخذه فعليه زكاته وما كان لا يقدر على أخذه

فليس عليه زكاة (٤).

وخبر عمر بن يزيد، عن أبي عبدالله «ع» قال: ليس في الدين زكاة الا ان يكون صاحب

الدين هو الذي يؤخره فاذا كان لا يقدر على أخذه فليس عليه زكاة حتى يقبضه (٥).

وخبر الدعائم، عن جعفر بن محمد -عليهما السلام- انه قال في الدين يكون للرجل على الرجل:

ان كان غير ممنوع منه يأخذه متى شاء بلا خصومة ولا مدافعة فهو كسائر ما في يده من ماله يزكّيه

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٦.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٣.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٤.

(٤)- الوسائل ج ٦ الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٥.

(٥)- الوسائل ج ٦ الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٧.

وان كان الذي عليه يدافعه ولا يصل اليه الاً بخصومة فزكاته على من هو في يديه وكذلك مال الغائب وكذلك مهر المرأة على زوجها (١).

ويستأنس من الرواية عدم كون الدين بما هو دين ذاحكم وخصوصية في المقام بل الدين والعين متشابهان حكماً فان كان صاحبها يقدر على اخذها متى شاء ففيها الزكاة والا فلا.

ويؤيد هذه الطائفة في اصل ثبوت الزكاة في الدين صحيحة ابي الصباح الكناني، عن ابي عبدالله «ع» في الرجل ينسى او يُعَيَّن فلا يزال ماله ديناً كيف يصنع في زكاته؟ قال: يزكيه ولا يزكي ما عليه من الدين إنما الزكاة على صاحب المال (٢).

و«عَيَّن التاجر»: باع سلعته بثمن الى أجل ثم اشتراها بأقل من ذلك. وفي بعض النقول «يعين» بدل «يعين» فمورد الحديث الدين المؤجل والزكاة مال التجارة ظاهراً ولكنه من افراد الدين المطلق وقد حكم فيه بالزكاة.

وكذلك صحيحة عبد الحميد بن سعد قال: سألت ابا الحسن - عليه السلام - عن رجل باع بيعاً الى ثلاث سنين من رجل مليّ بحقه وماله في ثقة يزكي ذلك المال في كل سنة تمر به أو يزكيه اذا أخذه؟ فقال: لا بل يزكيه اذا أخذه، قلت له: لكم يزكيه؟ قال: قال: لثلاث سنين (٣).

فالصحيحان تؤيدان ثبوت الزكاة في الدين اجمالاً وان قيل بلزوم حملهما على الاستحباب لعدم القائل بثبوت الزكاة في الدين المؤجل.

وكذلك خبر اسماعيل بن عبد الخالق قال: سألت ابا عبدالله «ع» أعلى الدين زكاة؟ قال: لا الاً ان تفرّبه، فاما ان غاب عنك سنة او أقل أو أكثر فلا تزكّه الاً في السنة التي يخرج فيها (٤) لعدم القائل فينا بهذا التفصيل.

وكيف كان فالطائفة الأولى تدل بعمومها واطلاقها على عدم الزكاة في الدين مطلقاً والطائفة الثانية دلت على التفصيل بين ان يكون التأخير من ناحية صاحب الدين وغيره. والقاعدة تقتضي حمل المطلق والعام على المقيد والمفصل ولازم ذلك عدم الفرق بين العين والدين لأمراً من ان القدرة على الأخذ في المال الغائب أيضاً تكفي في تعلق الزكاة كما دلت على ذلك مرسله ابن بكير السابقة (٥) فراجع.

وربما يشعر بعدم الفرق بينهما صحيحة ابراهيم بن أبي محمود قال: قلت لأبي الحسن

- (١)- المستدرک ج ١ الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١.
- (٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١.
- (٣)- الوسائل ج ٦ الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٨.
- (٤)- الوسائل ج ٦ الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١٣.
- (٥)- الوسائل ج ٦ الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٧.

الرضا «ع»: الرجل يكون له الوديعة والدين فلا يصل اليهما ثم يأخذهما متى يجب عليه الزكاة؟ قال: اذا أخذهما ثم يحول عليه الحول يزكي (١).

فكأن ذهن الراوي كان مأنوساً بعدم الفرق بين العين والدين وبثبوت الزكاة في كليهما طبعاً غاية الأمر ان عدم وصول الرجل اليهما كان موجباً لشكّه وسؤاله.

فان قلت: حمل الطائفة الأولى بكثرتها وظهورها في العموم على الطائفة الثانية ملازم لتأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح فيجب الأخذ بعموم الطائفة الأولى وحمل الثانية على الاستحباب كما هو المشهور بين المتأخرين.

قلت: هذا اشكال ذكره العلامة في المختلف ولكن لو فتح هذا الباب لانسد باب تخصيص العمومات وتقييد المطلقات بالأدلة المنفصلة في جميع أبواب الفقه مع ان بناء الفقه على تخصيص عموم الكتاب بالسنة وعموم سنة النبي بسنة الأئمة وسنة الامام الأول بالامام الأخير مثلاً ولعل العام او المطلق كان محفوفاً بقرينة استفاد الراوي منها حاجته او لعل السؤال لم يكن في مورد الحاجة الى العمل بل كان للاستعلام والتفقه مثلاً.

فان قلت: الأخبار الحاصرة للزكاة في تسعة تنفي ثبوتها في الدين.

قلت: مضافاً الى ما يأتي في تلك الأخبار في محله ان ضم أخبار الباب الى تلك الأخبار يرشدنا الى ان المراد بالتسعة أعم من العين والدين، فالدين ليس أمراً وراء التسعة بل هي بعينها في ظرف الذمة فظرف التسعة قد يكون هو الخارج وقد يكون هو الذمة.

فان قلت: الأخبار الدالة على اشتراط الحول وان مالا يحول عليه الحول عند ربّه فلا شيء عليه تنفي وجوب الزكاة في الدين ومن تلك الأخبار صحيحة الفضلاء الخمسة عنها -عليها السلام-: «... وكل ما لم يحل عليه الحول عند ربّه فلا شيء عليه في حاله عليه الحول وجب عليه» (٢).

قلت: بعد ظهور أخبار الباب في وجوب الزكاة في الدين تحمل أخبار الحول كما في الحدائق على ان المراد بالعندية فيها الكناية عن امكان التصرف وكون قبض المال وبسطه بيده سواء كان بيد نفسه او وكيله او مديونه او مستودعه فيشترط ان يكون المال في جميع الحول بحيث يمكنه أخذه والتصرف فيه.

وبالجملة فالجمع بين أخبار المسألة الى هنا يقتضي عدم وجوب الزكاة في الدين الذي ليس قبضه وبسطه بيد صاحبه لكونه على المعسر او المماطل او الغائب او كونه مؤجلاً ووجوب الزكاة

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١ .

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١ .

في ما اذا كان التأخير من قبل صاحبه فيكون مثل النقد يقدر على أخذه وصرفه كيف يشاء بل ووجوبها في المؤجل أيضاً اذا كان على رجل مليّ باذل ولكن بعد قبضه كما دلت عليه صحيحة عبد الحميد بل والكتاني أيضاً.

هذا كله مع قطع النظر عما جعلناه طائفة ثالثة وهي مارواه في قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن، عن جده علي بن جعفر، عن أخيه قال: سألته عن الدين يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكاة؟ قال: لا حتى يقبضه ويحول عليه الحول. ورواه علي بن جعفر في كتابه (١).

اذ هي صريحة في عدم الوجوب وان كان الدين على المياسير وكان تأخيره من ناحية صاحبه فيجب بمقتضاها حمل ما دلّ على ثبوت الزكاة في الدين بأجمعها على الاستحباب. ويدل على ذلك أيضاً مارواه بهذا السند عنه «ع» قال: ليس على الدين زكاة الا ان يشاء رب الدين ان يزكّيه (٢).

وما في الحدائق من ان الحمل على الاستحباب وان اشتهر بين الأصحاب في جميع الأبواب الا انه لا دليل عليه من سنة ولا كتاب وان الاستحباب حكم شرعي يتوقف على الدليل الواضح كغيره من الوجوب والتحرّم ونحوهما واختلاف الاخبار ليس دليلاً على ذلك ففيه انه اذا تعارض النص والظاهر كان اللازم رفع اليد عن الظهور بسبب النص واذا رفعنا اليد عن ظهور الأمر في الوجوب صار مقتضاه الاستحباب قهراً.

هذا ولكن عبد الله بن الحسن مجهول لم يذكر بمدح ولا بقدرح والخبران غير المذكورين في الكتب الأربعة فرفع اليد بسببها عن الاخبار المستفيضة المفتى بها في كتب القدماء من أصحابنا مشكل ومخالف للاحتياط، فالاحوط ثبوت الزكاة في الدين الذي هو كالعين في اختيار صاحبه وتحت يده كما الموجود في المصارف والبنوك ولا يتوهم كونه ودبعة لأن الانسان لا يملك عيناً خاصة بل مقداراً خاصاً في ذمة البنك فهو من مصاديق الدين ولكنه كالنقد والدين في نظر العرف، فاذا ضم الى ذلك احتمال ان يكون عنوان الذهب والفضة المسكوكين في عناوين الزكاة مثلاً للنقد الرائج الذي يقوم به جميع الأموال كما نلتزم بذلك في باب المضاربة والا لانتفى موضوعها في أعصارنا فيكون موضوع الزكاة النقد الرائج المسكوك ولو كان من قبيل الدولار والاسكناس ونحوهما صارت النتيجة تعلق الزكاة بما يسمى عرفاً بالودائع البنكية المستعقبة للربح دائماً عند البنوك اذا بقيت فيها حولاً.

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١٥.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١٤.

هذا ولكن محل البحث عن هذه الجهة مقام آخر فانتظر وإنما ذكرناها هنا احتمالاً والاحتمال خفيف المؤونة هذا.

واما احتمال حمل اخبار الوجوب على التقية فيرد عليه مضافاً الى كونه خلاف الأصل لا يصار اليه الا بعد تعذر الجمع الدلالي ان كلاً من الوجوب مطلقاً والعدم مطلقاً والتفصيل مفتى به بين أهل السنة فلا يبق مجال للتقية اللهم الا ان يثبت ان عمل الحكام كان على مطالبة زكاة الدين فصدرت اخبار ثبوتها تقية منهم لامن أهل الفتوى فتدبر.

وينبغي التنبيه على امور: الأول: لوقلنا بعدم الزكاة في الدين فلازمه حسيان الحول من حين قبضه كما صرح بذلك في موثقة اسحاق بن عمار وغيرها، فما دل على الزكاة حين القبض يحمل على الاستحباب او يقيد بحولان الحول بعده وان كان مخالفاً للظاهر.

الثاني: في الجواهر: «لو كان الدين حيواناً فأولى بعدم وجوب الزكاة لعدم صدق السوم». وفي المبسوط: «فاما اذا أصدقها أربعين شاة في الذمة فلا تتعلق بها الزكاة لأن الزكاة لا تنجب الا فيما يكون سائماً وما في الذمة لا يكون سائماً».

أقول: نحن نسلم انصراف السوم الى السوم الخارجي لا الاتصاف به ولكن الأمر كذلك في عنواني الذهب والفضة وفي عنوان المسكوكية المشترطة فهما أيضاً فاذا فرضنا القول بثبوت الزكاة في الدين بمقتضى الاخبار الماضية كان معناه رفع اليد عن هذه الظواهر بتحكيم هذه الاخبار وصار مقتضاه تعلق الزكاة بطبيعة الذهب والفضة المتصفين بالمسكوكية في الخارج او في الذمة فلماذا نحكم هذه الاخبار على اخبار النقدين المشروط فيها السكة ولا نحكمها على اخبار الأنعام المشروط فيها السوم؟

اللهم الا أن يلتزم بظهور المال والدين في النقدين وقد منعناه سابقاً فراجع وقد ذكروا في باب السلم في اللحم لزوم التعرض لكون المبيع لحم سائمة او معلوفة مع فرض اختلاف الرغبات فيعم السوم للخارج والذمة معاً فتدبر.

الثالث: حكي في الجواهر عن البيان انه قيد عدم الزكاة في الدين بما اذا لم يعينه المديون ويمكنه منه في وقته ونحوه عن الكركي والميسي والقطيني وعن حواشي الشهيد تقييده بما اذا لم يعيته في وقته ويحملة الى الحاكم او يبقيه على حاله بعد عزله في يده مع تعذر الحاكم.

أقول: صرف التعيين والعزل لا يكفي في مالكية الدائن للشخص نعم لو اخذه الحاكم بعد امتناعه منه صار قبضه بمنزلة قبض المالك لأنه ولي الممتنع فتعلق به الزكاة قهراً بعد حلول الحول عليه، اللهم الا ان يكون غائباً غير متمكن منه.

[مسألة ١١]: زكاة القرض على المقرض بعد قبضه [١] لا المقرض فلو اقترض نصاباً من أحد الأعيان الزكوية وبقي عنده سنة وجب عليه الزكاة.

نعم يصح ان يؤدى المقرض عنه تبرعاً [٢].

[١]- بلاخلاف كما عن الخلاف والسرائر وغيرهما بل في التنقيح هو مذهب الأصحاب مشعراً بالاجماع عليه، كذا في الجواهر.
وفي الخلاف (في المسألة ١٢٨): «لاخلاف بين الطائفة ان زكاة القرض على المقرض دون القارض».

ووجهه واضح لان القرض بالقبض صار ملكاً للمستقرض وانقطعت عنه علاقة المقرض وتوهم توقف الملك على التصرف كما عن الشيخ، فاسد لاستلزامه الدور فان التصرف لا يجوز الا بعد حصول الملكية.

هذا مضافاً الى دلالة اخبار مستفيضة على ذلك من دون معارض لها:

في صحيحة يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن الرجل يقرض المال للرجل السنة والستين والثلاث او ماشاء الله على من الزكاة؟ على المقرض او على المستقرض؟ فقال على المقرض لأن له نفعه وعليه زكاته (١).

وفي صحيحة زرارة قلت لأبي عبد الله «ع»: رجل دفع الى رجل مالاً قرضاً على من زكاته؟ على المقرض او على المقرض؟ قال: لا، بل زكاتها ان كانت موضوعة عنده حولاً على المقرض، قال: قلت: فليس على المقرض زكاتها؟ قال: لا يزكى المال من وجهين في عام واحد، وليس على الدافع شيء لانه ليس في يده شيء انما المال في يد الآخر، فن كان المال في يده زكاه، قال: قلت: أفيزكي مال غيره من ماله؟ فقال: انه ماله مادام في يده، وليس ذلك المال لأحد غيره، ثم قال: يا زرارة رأيت وضیعة ذلك المال وريحه لمن هو؟ وعلى من؟ قلت: للمقرض، قال: فله الفضل وعليه النقصان، وله أن ينكح ويلبس منه ويأكل منه ولا ينبغي له ان يزكيه؟ بل يزكيه فانه عليه (٢) الى غير ذلك من اخبار الباب فراجع.

[٢]- والاصل في ذلك صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله «ع» في رجل استقرض مالاً فحال عليه الحول وهو عنده؟ قال: ان كان الذي اقرضه يؤدى زكاته فلا زكاة عليه، وان كان لا يؤدى أدى المقرض (٣).

- (١)- الوسائل ج ٦ الباب ٧ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٥.
- (٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٧ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١.
- (٣)- الوسائل ج ٦ الباب ٧ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٢.

فيستفاد منها اجمالاً صحة تبرع الغير بزكاة الانسان بان يؤديها عنه ولا فرق في ذلك بين المقرض والاجنبي اذ العين المستقرضة بعد صيرورتها ملكاً للمستقرض تنقطع عنها علاقة المقرض ويصير اجنبياً منها.

وهل تكون الصحيحة في مقام البيان من هذه الجهة أيضاً حتى يتمسك باطلاقها على عدم الاحتياج الى اجازة المقرض او انها في مقام بيان وظيفة المقرض فقط وانه متى يجب عليه أن يؤدي زكاة القرض ومتى لا تجب عليه؟ فبالنسبة الى المقرض يستفاد اجمالاً صحة تبرعه بها واما انه يشترط فيه اذن المقرض أم لا؟ فليست الصحيحة في مقام بيان ذلك .

قال في المدارك: «ولوتبرع المقرض بالاخراج عن المقرض فالوجه الاجزاء سواء أذن له المقرض في ذلك أم لا وبه قطع في المنتهى قال: لأنه بمنزلة أداء الدين ويدل عليه صريحاً ما رواه الشيخ في الصحيح عن منصور بن حازم... واعتبر الشهيد في الدروس والبيان في الاجزاء اذن المقرض والرواية مطلقة».

أقول: لا يخفى ان أصل نيابة الانسان عن غيره وصيرورته وجوداً تنزلياً عنه وصيرورة عمله عملاً للمنوب عنه أمر اعتباري غير واقعي فلا اعتبار بها الآ في مورد يعتبره العقلاء أو الشرع. وصيرورة الغير مالاً لعمل الانسان إنما يتصور على وجهين:

الأول: ان يستأجره الغير في مدة معلومة لعمل خاص فيصير عمله في هذه المدة للمستأجر. الثاني: ان يستنيبه الغير بأن يكون فعل النائب النيابة أعني جعل نفسه بدلاً عن الغير ووجوداً تنزلياً له فيصير نفس العمل الذي يعمله النائب بعد قصد النيابة مستنداً الى المنوب عنه والظاهر ان النيابة في العبادات لا تصح الآ بهذا الوجه فان الأمر الوجوبي أو الندبي بالصلاة أو الزكاة مثلاً توجّه الى المنوب عنه لا للنائب فلا يمكن بعثه الى الفعل الآ بعد تنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه حتى يمثل المنوب عنه أمره المتوجه اليه في قالبه التنزيلي ففعل النائب النيابة وفعل المنوب عنه الصلاة مثلاً وهذا الطريق يصحح الاستيجار في العبادات أيضاً ويعبر عن هذا المعنى في التعبيرات بلفظة «عن» فيقال: «صلى عنه» أو «تصدق عنه».

والأصل الأولي كما عرفت وان كان عدم صحة النيابة ولكن العرف يساعد على صحته في بعض الموارد ومنه الصيد وحيازة المباحات واحياء الموات للغير.

ويستفاد من أخبار كثيرة أيضاً قبول العبادات الشرعية للنيابة غاية الأمر وجود الاجماع على العدم في الصلوات والصيام الواجبة بالنسبة الى الاحياء فتبقى موارد الشك تحت عموم هذه الأخبار وقد ذكرها في الوسائل (١).

(١)- الوسائل ج ٥ الباب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات.

بل يصح تبرع الأجنبي أيضاً [١] والأحوط الاستيذان من المقرض في التبرع عنه [٢] وان كان الأقوى عدم اعتباره. ولو شرط في عقد القرض ان يكون زكاته على المقرض فان قصد ان يكون

ومنها مارواه عن الكليني، عن محمد بن مروان قال: قال أبو عبد الله «ع»: ما يمنع الرجل منكم أن يبرّ والديه حين وميتين يصلي عنها و يتصدق عنها ويحج عنها ويصوم عنها فيكون الذي صنع لها وله مثل ذلك فيزيده الله - عزوجل - ببره وصلته خيراً كثيراً (١). وبالجملة يستفاد من هذه الأخبار ومن صحيحة منصور بن حازم قبول أداء الزكاة للنيابة فهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في جواز التبرع بها بدون اذن المكلف بها مع حياة المكلف وظاهر هذه الروايات الجواز، واما الصحيحة فكونها في مقام البيان من هذه الجهة لا يخلو من اشكال كما عرفت.

ولعل تنزيل الانسان نفسه منزلة الغير المعبر عنه بالنيابة عنه نحو تصرف في سلطة الغير فيستوقف على اذنه الا ان يدل دليل على خلافه بل المعتبر في العبادات الانتساب الى المنوب عنه حتى يكون الفعل بداعي الأمر المتوجه اليه ولا يتحقق انتساب الفعل اليه الا اذا كانت النيابة باذنه.

هذا واما ما في المنتهى من قياس المقام على باب اداء الدين فيه انه مع الفارق فان الدين حق مخصوص بمالكه يسقط ببراءته أو استيفائه من أي شخص كان سواء رضي به المديون أم لا بل لا يشترط رضا الدائن أيضاً اذا كان المدفوع اليه مصداقاً لما يستحقه من الكلي فليس له الامتناع من قبوله لو بذله باذل ولو تبرعاً بخلاف الزكاة فانها ليست كلياً في الذمة بل في العين بنحو الشيعاء أو الحق ومالكها ليس شخصاً خاصاً بل عنوان الفقراء مثلاً وقد جعل تطبيقه على المصاديق باختيار المكلف بها فيكون قيام الغير مقامه محتاجاً الى دليل خاص.

[١]- لما عرفت من عدم الفرق بين المقرض وغيره بعد انقطاع انتسابه الى العين المقرضة

فتدبر.

[٢]- لا يترك لما عرفت من لزوم انتساب الفعل العبادي الى المنوب عنه ليصدر بداعي الأمر المتوجه اليه ولا يتحقق الانتساب الا بعد اذنه في النيابة.

نعم مقتضى اطلاق الأخبار المشار اليها وقوع الفعل للمنوب عنه حياً كان أو ميتاً بصرف قصد النيابة عنه بلا احتياج الى الاذن فراجع.

واما الصحيحة فقد عرفت الاشكال في كونها في مقام البيان من هذه الجهة.

خطاب الزكاة متوجهاً إليه لم يصح [١] وان كان المقصود ان يؤدي عنه صح [٢].

[١]- في المستمسك: «لكون الشرط مخالفاً للكتاب والسنة أعنى اطلاق ما دل على أن الزكاة على المالك في ماله».

أقول: بل لأنه أمر غير مقدور للمشروط عليه لأن الخطاب من قبل الشارع وليس تحت قدرة الانسان واما ما في المستمسك فانما يجري فيما هو من أفعال الانسان ولكن شرطه يخالف الكتاب والسنة كأن يشترط في عقد النكاح ان لا يتزوج ولا يتسرى على الزوجة فتدبر.

[٢]- نسب في الحدائق والجواهر الى المشهور عدم صحة هذا الشرط، وفي زكاة المبسوط وقرض النهاية صحته.

ثم على فرض عدم الصحة ان افسد العقد فالزكاة على المقرض وان لم يفسده فالزكاة على المستقرض وعلى فرض الصحة فهل يسقط عن المستقرض بصرف الشرط او لا يسقط عنه الآ بأداء المقرض؟ كل محتمل.

ففي قرض النهاية: «وتسقط الزكاة عن المقرض الآ ان يشترط المستقرض عليه ان يزكّيه فحينئذ تجب الزكاة على المقرض دون المستقرض».

وظاهر هذه العبارة سقوطها عن المستقرض بصرف الشرط.

وفي زكاة المبسوط: «ومال القرض زكاته على المستقرض دون المقرض الآ ان يشترط على المقرض زكاته فانه يلزمه حينئذ بحسب الشرط».

والإلامة في زكاة المختلف أفتى بعدم صحة الشرط وفي قرضه أفتى بصحته.

والأقوى صحة الشرط ولكنها لا تسقط عن المستقرض الآ بعد أداء المقرض.

استدل للقائل بالفساد بوجوه أربعة:

الأول: ان الزكاة عبادة فيشترط فيها المباشرة ولا تقبل النيابة.

الثاني: انه مخالف للسنة أعنى الأخبار الحاكمة بكون زكاة القرض على المستقرض لأنه

ملكه.

الثالث: ان عقد القرض جائز فلا يلزم الوفاء به فكيف بشرطه.

الرابع: انه يوجب الربا لقوله -عليه السلام- «جاء الربا من قبل الشروط انما يفسده

الشروط» (١).

ويجاب عن الأول بما مر من قبولها النيابة وان كانت عبادة.

وعن الثاني بعدم كون الشرط مخالفاً للأخبار بل مؤكداً لها لأن مرجعه الى أن الزكاة الواجبة عليّ في مالي آدها عني نيابة عني.

وعن الثالث: بان الشرط كما فصل في محله التزام في التزام ومقتضى قوله «المسلمون عند شروطهم» صحته ولزومه مطلقاً خرج عنه بالاجماع على فرض التسليم الشرط الابتدائي وبقي الباقي تحته، فالشرط في ضمن العقد الجائز لازم العمل على فرض ثبوت العقد نعم لو فسخ العقد صار كالشرط الابتدائي.

وبعبارة أخرى ان كان لزوم الشرط من قبل لزوم العقد صح ما ذكر ولكنه التزام مستقل في ظرف التزام العقد ولزومه ليس من ناحية العقد بل من ناحية قوله: «المسلمون عند شروطهم». هذا مضافاً الى أنّا لانسلم كون عقد القرض جائزاً.

وعن الرابع بانه يوجب الربا اذا كان على المستقرض دون المقرض واذا لم يكن دليل على فساد الشرط فقتضى عموم أدلة الشروط صحته وهو الأقوى.

هذا وقد يستشهد للصحة بصحيفة عبدالله بن سنان قال: سمعت أبا عبدالله «ع» يقول: باع أبي من هشام بن عبد الملك أرضاً بكذا وكذا ألف دينار واشترط عليه زكاة ذلك المال عشر سنين وانما فعل ذلك لأن هشاماً كان هو الوالي (١).

وصحيفة الحلبي، عن أبي عبدالله «ع» قال: باع أبي أرضاً من سليمان بن عبد الملك بمال فاشترط في بيعه أن يزكي هذا المال من عنده لست سنين (٢).

أقول: المشار اليه بقوله «انما فعل ذلك» يمكن أن يكون نفس البيع فيريد ان البيع وقع جبراً لأن هشاماً كان والياً وقد أجب الامام على هذا البيع ويمكن أن يكون الاشتراط فيراد انه لما كان والياً قصر في أداء زكاة الثمن في السنوات السابقة فاشترط الامام عليه أداء زكاة عشر سنين من السنوات السابقة او انه لما كان والياً ويطالب قهراً بالزكوات في السنين اللاحقة فاشترط عليه الامام عدم مطالبته بها عشر سنين.

وعلى أي حال فان كان الشرط أداء زكاة السنين اللاحقة واقعاً صح الاستدلال بالصحيحين للمقام. واما اذا كان الشرط أداء زكاة السنين السابقة المتوجهة الى نفس هشام او سليمان فلا ترتبطان بالمقام كما لا يخفى كما انه لو كان الشرط عدم مطالبته بها لم يجز الاستدلال بها لكفاية أداء الغير فافهم، واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ولكن نحن لانحتاج في صحة النيابة وصحة الشرط المتفرع عليها الى الصحيحين لدلالة

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١٨ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ١٨ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٢.

[مسألة ١٢]: إذا نذر التصدق بالعين الزكوية فإن كان مطلقاً غير موقت ولا معلقاً على شرط لم تجب الزكاة فيها [١]،

صحيحة منصور وأخبار باب النيابة على قبول الزكاة للنيابة ودلالة عموم أدلة الشروط على صحة الشرط كما مرّ بيانها.

نعم بالشرط يلزم المشروط عليه أداء الزكاة نيابة عن المشروط له ولكن لا يسقط التكليف عنه ما لم يؤديها المشروط عليه كما هو ظاهر صحيحة منصور أيضاً حيث علق السقوط عن المستقرض على أداء المقرض إياها فتدبر.

فائدة: في زكاة المختلف: مسألة: قال الشيخ علي بن بابويه: «ان بعت شيئاً وقبضت ثمنه واشترطت على المشتري زكاة سنة او سنتين او أكثر فان ذلك يلزمه دونك»، وفي لزوم هذا الشرط نظر.

أقول: الظاهر كون نظره في هذه المسألة الى الصحيحتين وتوجد نفس هذه العبارة في فقه الرضا المطبوع (ص ٢٣)، وهذا أيضاً من الشواهد على مانصر عليه من كون فقه الرضا هورسالة علي بن بابويه الذي كان مرجعاً للأصحاب عند اعواز النصوص، وقد جمعت موارد نقل الفقيه من رسالة أبيه في جزوة فهي أحد وثلاثون مورداً وقابلت الجميع مع مشابهاها في فقه الرضا المطبوع، فتوافقا. وعلي بن بابويه هو علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي ولعله كان ينسب الى جده موسى فيقال له: علي بن موسى فتخيل اللاحقون انه علي بن موسى الرضا «ع».

[١]- أقول: النذر اما أن يتعلق بالنصاب بعد تعلق الزكاة به أو قبله وعلى التقديرين فاما أن يتعلق بجميعه أو ببعضه وعلى التقادير فاما أن يتعلق بالفعل أعني التصدق به أو بالنتيجة أعني كونه صدقة وعلى التقادير فاما ان يكون منجزاً أو مشروطاً. ثم فيما تعلق قبل تعلق الزكاة فاما أن يكون المنذور مطلقاً أو موقتاً بما قبل الحول أو بما بعده وفي المشروط اما ان يعلم بحصول الشرط قبل الحول او بعده او يعلم بعدمه او يشك.

هذا والمسألة ليست من الأصول المتلقاة الماثورة ولم تعنون في الكتب المعّدة لذلك كالمقنعة والنهاية بل هي من المسائل التفرعية المستنبطة فلا يفيد فيها الاجماع فضلاً عن الشهرة وقد عنونها الشيخ في الخلاف والمبسوط.

في الخلاف (المسألة ١٢٦): «إذا ملك مأتين لا يملك غيرها فقال: لله عليّ ان أتصدق بمأة منها ثم حال الحول لا تجب عليه زكاتها، وللشافعي فيه قولان: أحدهما ان قال: ان الدين يمنع فهينا يمنع والآخر لا يمنع... وقال محمد بن الحسن: النذر لا يمنع وجوب الزكاة، عليه زكاة مأتين خمسة دراهم... وعليه ان يتصدق بسبعة وتسعين درهماً ونصف دليلنا انه اذا جعل لله على نفسه من ذلك المال مائة فقد زال بذلك ملكه».

وفي المبسوط: «إذا كان معه مأتان فقال لله عليّ ان أتصدق بمائة منها ثم حال عليها الحول لم تجب عليه الزكاة لأنه زال ملكه عن مائة وما يبقى فليس بنصاب». وحكمه في نذر الفعل بخروجه عن الملك ممنوع وان كان له وجه سيأتي.

وكيف كان فاذا تقدم النذر على تعلق الزكاة فاما ان ينذر الفعل او النتيجة وعلى التقديرين فاما ان يكون مطلقاً او مؤقتاً او مشروطاً بشرط فلنبحث أولاً في نذر الفعل مع الاطلاق ولنقدم البحث عن ماهية النذر والاحتمالات فيه أربعة:

الأول: ان يكون اعتباره تملك العمل المنذور لله - سبحانه - في قوله: «لله عليّ أن أتصدق بكذا» اللام للتمليك فيصير الله - تعالى - مالكاً والتصدق مملوكاً له وعهدة الناذر ظرفاً له فان معنى الخبر والانشاء واحد وانما يختلفان بقصد الحكاية في الخبر وقصد الايجاد في الانشاء فكما انه لو قال المخبر: «لزيد عليّ ان أخيط ثوبه» كان معناه الاخبار عن الملكية زيد عليه لأن يخيط ثوبه وكان اقراراً واعترافاً على نفسه فكذلك لو قاله انشاء كان معناه انشاء ملكيته له واذا صار التصديق بالمال على الفقراء ملكاً لله - سبحانه - صار موضوعه أعني المال موضوع حق له - تعالى - وعلى ما ذكرنا يكون الظرف أعني اللام ومدخوله ظرفاً مستقراً خبراً للفعل المنذور وركناً للكلام. والاخبار دلت على عدم تحقق النذر الاً بذلك، ففي صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: اذا قال الرجل: عليّ المشي الى بيت الله وهو محرم بحجة أو عليّ هدي كذا وكذا فليس بشيء حتى يقول: لله عليّ المشي الى بيته، أو يقول: لله عليّ أن أحرم بحجة، أو يقول: لله عليّ هدي كذا وكذا ان لم أفعل كذا وكذا (١).

وفي خبر الكنافي قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن رجل قال: عليّ نذر؟ قال: ليس النذر بشيء حتى يسمّى لله صيماً أو صدقة أو هدياً أو حجاً (٢).

فقول الناذر: «لله» قوام النذر وركن له فلا يمكن ان يقال انه يذكر تبركاً او انه كناية عن اعتبار القرية.

وربما يستشكل على ما ذكرنا من كون اعتبار النذر تملك العمل لله بوجهين:
الأول: ان التملك لا يتعلق الاً بأمر موجود محقق والعمل قبل تحققه ليس شيئاً حتى يتعلق به التملك. نعم نسلّم ان له نحو اعتبار بتبع موضوعه أعني العامل ولذا نختار ضمان المنافع غير المستوفاة أيضاً ولكن صرف هذا الاعتبار لا يكفي لتملكه مستقلاً. والاجارة ليست تملك المنفعة والعمل ولذا لانسلم صحة انشائها بقول الموجه «ملكك عملي» بل هي اضافة متعلقة بنفس

(١)- الوسائل ج ١٦ الباب ١ من كتاب النذر، الحديث ١.

(٢)- الوسائل ج ١٦ الباب ١ من كتاب النذر، الحديث ٢.

العين يترتب عليها قهراً تحقق المنفعة تدريجياً في ملك المستأجر.
الثاني: ان الله مالك لجميع نظام الوجود بشرائها بالملكية الحقيقية التكوينية فلا يعتبر بالنسبة الى ساحته المقدسة الملكية الاعتبارية.

أقول: يرد على الأول ان الملكية ليست وصفاً حقيقياً خارجياً حتى تحتاج الى موضوع خارجي بل هي أمر اعتباري يكفي في اعتبارها موضوعاً ولو كان متحققاً بتبع أمر آخر والمنفعة والعمل تعتبران موجوداً بتبع موضوعهما، ولانسلم عدم كفاية قول القائل: «ملكتك عملي» لتمليك العمل وان لم يسم هذا اجارة اصطلاحاً.

وعلى الثاني ان الاعتبار خفيف المؤونة يعتبر حتى لله - تعالى - ألا ترى قوله - تعالى -: «واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسة وللرسول ولذي القربى، الآية» (١) حيث جعل له - تعالى - سهم في الخمس مع كونه مالكاً لجميع الأشياء بالملكية الحقيقية، فالأقوى ان حقيقة النذر كما هو ظاهر صيغته تملك المنذور لله - تعالى - واذا صار العمل ملكاً له صار متعلقه أعني المال الخارجي موضوع حق له - تعالى - .

الثاني: ان يكون اعتبار النذر، التعجيز، فالانسان قبل النذر يقدر على انحاء التصرف في ماله بأن يأكله أو يبيعه أو يهبه أو يتصدق به لمن شاء ولكن بنذر تصدقه على الفقراء يعجز نفسه باختيابه عن جميع التصرفات الممكنة الآ عن التصديق به عليهم فبذلك يصير المال متعلقاً لحق الفقراء اذ الناذر أوجب على نفسه التصديق بهذا المال عليهم والله - تعالى - أوجب الوفاء بذلك بقوله: «يوفون بالنذر» (٢) وبقوله «وليوفوا نذورهم» (٣) وبقول الصادق - عليه السلام - في خبر السندي بن محمد «... ما جعلته لله فف به» (٤).

بل في زكاة الشيخ ما حاصله: «انه يمكن القول بخروجه عن ملكه بالنذر اذ لو قصد بالتصدق المنذور التملك بقصد القرية فلا يحصل بصرف النذر بل بالعمل به واما اذا أريد به الاعطاء بقصد القرية فيمكن ان يستفاد من الامر به من قبل المالك الحقيقي خروج ما امر بدفعه عن ملكية الناذر ولذا استفيد خروج الزكاة والخمس عن ملك المالك الى الفقراء من الأمر بدفع بعض النصاب اليهم والآ فلم يرد في أدلة تشريع الزكاة حكم وضعي في تملك الفقراء حصتهم، وما ورد من ان الله شرك بين الأغنياء والفقراء في أموالهم فليس الآ مأخوذاً عن الحكم التكليفي لانه ملك الفقراء أولاً ثم أمر الأغنياء بدفع ملكهم اليهم على حد التكليف بأداء الأمانة».

(١)- سورة الأنفال، الآية ٤١ .

(٢)- سورة الانسان، الآية ٧ .

(٣)- سورة الحج، الآية ٢٩ .

(٤)- الوسائل ج ١٦ الباب ٨ من كتاب النذر، الحديث ٤ .

أقول: كون ماهية النذر عبارة عن التعجيز امر يذكّر في مقام الاحتمال ولكن العقود والايقاعات تابعة للقصد وليس الناذر متوجهاً الى مفهوم التعجيز حتى ينشئه ولوسلم فلانسلم يجابه تعلق حق للفقراء بالمال، ومفهوم التصديق التملك بقصد القربة لا الاعطاء المطلق وكيف يحكم بثبوت حق للفقراء او ملك لهم بصرف الانشاء مع عدم قصد الناذر، فاصرار الشيخ الأعظم بمحصول الملك لهم بنفس النذر عجيب وان مرّ في عبارة الخلاف والمبسوط أيضاً وأعجب من ذلك التزامه باستفادة الملكية في باب الزكاة والخمس من صرف الحكم التكليفي مع ان الشركة في باب الخمس تستفاد من اللام في الآية وفي باب الزكاة من بعض التعبيرات الواردة في الأخبار كقوله -عليه السلام- في نهج البلاغة لمصدقته: «فان كان له ماشية او إبل فلا تدخلها الآ باذنه فان أكثرها له» (١).

وبالجملة على فرض كون ماهية النذر التعجيز فلانسلم يجابه تعلق حق للفقراء بالمال فضلاً عن ملكهم له.

الثالث: ان يكون اعتبار النذر، المعاهدة مع الله -تعالى- والمعاهدة معه نظير الشروط المتداولة بين الناس وباعتبار ذلك يطلق على القيام بمقتضاه لفظ الوفاء فانه عبارة عن العمل بما يقتضيه الشرط المعبر عنه في الفارسية بـ«قرارداد». وعلى هذا الوجه أيضاً لا يتعلق بالمال الخارجي حق لالله ولا للمندور له. نعم يجب عليه حفظه وصرفه فيما نذره ويرى العقلاء اتلافه للمال خروجاً عن الالتزام والمعاهدة. هذا.

ويرد على هذا الوجه انه مفاد العهد الشرعي لا النذر فحقيقة العهد المعاهدة مع الله وتحقق بقولنا «عليّ عهد الله ان أفعل كذا» او «عاهدت الله ان أفعل كذا» واما النذر فيتحقق بقولنا «لله عليّ أن أفعل».

الرابع: ان يكون النذر عبارة عن الزام الانسان نفسه على عمل واجابه على نفسه نظير واجابه على غيره فامضاه الشارع وامر بالوفاء به ومقتضى ذلك ايضاً ثبوت حكم تكليفي فقط. وفيه ان لازم ذلك كون صيغة النذر «عليّ كذا» وتكون كلمة «لله» غير دخيلة فيه وظرفاً لغواً متعلقاً بمثل «التزمت» او «تقربت» ويكون ذكره للتشريف او للدلالة على قصد القربة وهذا خلاف ظاهر الاخبار الدالة على كون الكلمة مقومة للصيغة.

فهذه محتملات أربعة في ماهية النذر وقد عرفت تقوية الأول منها ومقتضاه صيرورة المال متعلقاً لحق الله -تعالى- في نذر التصديق به فيصير كالعين المرهونة ويكون الحق مانعاً من التصرف في موضوعه واما على المحتملات الأخر فلا يستتبع النذر تملكاً للغير ولا حقاً له، نعم التكليف

وان لم تخرج عن ملكه بذلك لعدم التمكن من التصرف فيها [١] سواء تعلق بتمام النصاب او بعضه.

بالوفاء به يستتبع وجوب حفظ المال للتصدق به فينصرف عنه دليل الزكاة بعدما تعيّن من قبل الشارع له قبل تعلقها مصرف خاص وبعبارة أخرى الأمر بالوفاء بالندر في الحقيقة أمر ببقاء المال ليصرف فيما نذر له فلا يشمل دليل الزكاة المتأخر وان ابنت فالأقوى التفصيل بين نفوذ التكليف في الناذر وغيره فان نفذ فيه وصار بسببه منقطعاً من المال خارجاً لم تتعلق الزكاة لما عرفت في بيان اخبار المال الغائب من عدم الاعتبار بنفس عنوان الغيبة بل الملاك صيرورة الانسان منقطعاً من ماله بالكلية، وان لم يصرف نافذاً فيه بل تصرف فيه بعد النذر من دون أي اعتناء بحكم الله - تعالى - وصادف ذلك بقاء مقدار النصاب من المال حولاً وجبت زكاته وان تعيّن أداء القيمة. هذا.

ومقتضى عدم تعلق حق لله او للفقراء بالمال صحة بيعه وهبته ونحوهما وان كان محرماً نظير البيع وقت النداء.

ولكن في زكاة الشيخ ما حصله «التحقيق ان نذر الصدقة انما يفيد وجوب التمليك لاحصول التملك نعم الظاهر منع الناذر من التصرف فيه بما ينافي بالنذر ووقوعه باطلاً لالاقتضاء النبي للفساد بل لعموم الأمر بالوفاء بالندر الشامل لما بعد التصرف المنافي، ودعوى ان وجوب الوفاء مشروط ببقاء محله وهو بقاء العين في ملك الناذر مدفوع بأن اطلاق وجوب الوفاء بالندر لما بعد البيع كاشف عن عدم فوات محله، نظير اثبات بطلان العقد الناقل الثاني من البائع بأدلة ايجاب الوفاء بالعقد الأول الحاصل منه، ويؤيد ذلك اتفاقهم على أن المال المنذور لا يورث فعدم قابليته للملك الاختياري أولى».

أقول: هذا منه - قدس سره - فتح باب جديد في باب المتزاحمين او المتعارضين وهو تقديم المتقدم زماناً. والالتزام به مشكل اذ في الأول يقدم الأهم مع وجوده والآ فيثبت التخيير وفي الثاني يتساقطان ويرجع الى الأصل ولا أثر للتقدم الزماني اللهم الآ أن يكون انطباق الأول رافعاً لموضوع الثاني فلوصدر من المولى أولاً الأمر بانقاذ العبد وثانياً الأمر بانقاذ الابن يقدم انقاذ الابن على انقاذ العبد مع التزام مطلقاً، وبطلان العقد الثاني من البائع ليس لوجوب الوفاء بالعقد الأول بل لانتفاء موضوع البيع الثاني لخروجه عن ملكه بالبيع الأول فتأمل وللكلام في المسألة مقام آخر وكيف كان فوجوب التصديق بشخص المال فعلاً يمنع من تعلق الزكاة به وان لم يثبت بالندر لملك ولاحقاً.

[١] - بل لصيرورة المال بالندر متعلقاً لحق الله - تعالى - ولا أقل من دعوى انصراف دليل الزكاة عما جعل له الشارع قبل ذلك مصرفاً خاصاً بمقتضى ايجاب الوفاء بالندر واما عدم التمكن

نعم لو كان النذر بعد تعلق الزكاة وجب اخراجها أولاً ثم الوفاء بالنذر [١].

وان كان موقتاً بما قبل الحول ووفى بالنذر فكذلك لا تجب الزكاة اذا لم يبق بعد ذلك مقدار النصاب وكذا اذا لم يف به وقلنا بوجوب القضاء بل مطلقاً لانقطاع الحول بالعصيان [٢].

من التصرف فضافاً الى انصرافه الى عدم التمكن الخارجي كما في الغائب والمغصوب والمدفون لم يثبت ما يدل على عنوانه فراجع ما حررناه في الشرط الخامس.

[١]- في البقية اذا كان بنحو تعدد المطلوب كما هو الغالب.

هذا ولكن الأقوى حينئذ وجوب التصدق بالجميع لامكان أداء الزكاة من غير العين، والمعتبر في النذر ليس الآ رجحان المتعلق والقدرة عليه، والمقدور بالواسطة مقدور فلونذر التصدق بما هو ملك للغير فعلاً ولكن أمكن اشتراؤه منه فان قصد التصدق به بدون الشراء بطل والآ فلا يبعد وجوب الوفاء به بأن يشتره ثم يتصدق به نظير ما اذا صرح في نذره بأن يشتره ويتصدق به.

ويحتمل أيضاً ان تحسب الزكاة من الصدقة المندورة اذ الزكاة من أوضح مصاديقها اللهم الآ ان ينصرف النذر منها فتدبر.

[٢]- بل بالنذر المستعقب لوجوب الوفاء، وفي زكاة الشيخ ما حاصله «وان كان النذر منجزاً موقتاً فان كان الوقت قبل تمام الحول فلا اشكال في سقوط الزكاة سواء وفي بالنذر في وقته او لم يف وسواء قلنا بوجوب القضاء مع فوات الوقت أم لا لرجوع الموقت بعد حضور وقته الى المطلق وفي شرح الروضة انه لاشبهة في وجوب الزكاة لو لم يف بالنذر ولم نوجب القضاء، وفيه ان مجرد التكليف بالتصدق يوجب انقطاع الحول من غير توقف على الوفاء».

واستشكل عليه في مصباح الفقيه بما حاصله «كون مجرد التكليف بالتصدق به في وقت معين من غير ان يحدث حق او يجب قضاؤه موجباً لانقطاع الحول لا يخلو من تأمل فانه ليس الآ كوجوب صرف الدينار المكنوز عنده في أثناء الحول وقتاً في وفاء دينه او نفقة عياله مع انه لا يكون مثله موجباً لانقطاع الحول ولا مانعاً عن تعلق الزكاة بهذا المال».

أقول: نقضه - قدس سره - غير وارد اذ في وفاء الدين ونفقة العيال ليس الحكم التكليفي الشرعي متعلقاً بهذا المال بل بعنوان الوفاء بالدين والانفاق على العيال واما في المنذور التصدق به فالتكليف تعلق بهذا المال الشخصي وهو بعينه معين المصروف من قبل الله فتصرف عنه أدلة الزكاة.

هذا ولكن يمكن أن يقال فيما اذا كان وقت الوجوب قليلاً جداً ولم نوجب القضاء ان تعلق

نعم اذا مضى عليه الحول من حين العصيان وجبت [١] على القول بعدم وجوب القضاء، وكذا ان كان موقتاً بما بعد الحول فان تعلق النذر به مانع عن التصرف فيه [٢].

واما ان كان معلقاً على شرط فان حصل المعلق عليه قبل تمام الحول لم تجب [٣] وان حصل بعده وجبت [٤].

الوجوب وقتاً ما ليس بأولى من احتباس المال والانقطاع منه وقتاً ما في أثناء الحول كيوم مثلاً وكون مثله مضراً بالحول موجباً لانقطاعه مشكل فلو غصب النصاب غاصب ساعة ثم ردّه فهل يوجب ذلك انقطاع الحول وهل يستفاد ذلك أيضاً مما دلّ على عدم الزكاة في مال الغائب؟ فالأحوط في المسألة أداء الزكاة كما عن شرح الروضة اذا كان وقت الوجوب قليلاً جداً. [١]- بلاشكال لتحقق الشرائط.

[٢]- سواء قلنا بثبوت حق لله -تعالى- متعلقاً بالمنذور أم لا لما عرفت من ان الأمر بالوفاء بالنذري يقتضي وجوب ابقاء العين الى وقت العمل. وتوهم عدم وجوب الموقت الآ بعد حضور وقته وكون الوقت شرطاً للوجوب في الواجبات الموقته مدفوع كما في مصباح الفقيه بأن هذا لو سلم ففي غير النذر اذ فيه يكون الوجوب حالياً حاصللاً بانشاء النذر وان كان الواجب استقبالياً نظير الواجب المعلق بنظر صاحب الفصول، يشهد بذلك العرف وقصد الناظرين، نعم لو بني في الموقت على عدم الحق ولا التكليف الآ بعد الوقت صار الموقت مصداقاً للواجب المشروط الآتي بمحثة آنفاً. [٣]- اذ المشروط بعد حصول شرطه يصير منجزاً والمفروض حصول شرطه قبل الحول فيصير مانعاً عن تعلق الزكاة.

[٤]- اذ قبل الشرط لا وجوب ولا حق فتتعلق الزكاة عند الحول بلا مزاحم. وفي مصباح الفقيه: «ان الشرط ان كان متيقن الحصول فحكمه حكم الموقت في جميع ما عرفت».

وفيه وجود التفاوت بينها اذ في الموقت كما مر منه أيضاً الوجوب حالي حاصل قبل الحول وان كان الواجب استقبالياً موقتاً بما بعده بخلاف المشروط فان الوجوب اذا كان مشروطاً بشرط متقدم فلا محالة لا يحصل الآ بعد شرطه والمفروض ان الشرط بعد الحول فلا وجوب قبله حتى يصير مانعاً عن الزكاة.

نعم الأقوى مع ذلك عدم الزكاة وكون النذر مانعاً عنها في بعض الصور وتفصيل ذلك ان الشرط اما أن يكون فعلاً اختيارياً للناذر أولاً وفي الثاني اما أن يتعلق النذر بالمال مطلقاً أو بشرط بقائه الى حين حصول الشرط فهنا ثلاث صور: فان كان الشرط فعلاً اختيارياً للناذر مثل ان يقول: ان فعلت كذا في الشهر الكذاي فلله

عليّ أن أتصدق بهذا المال فهذا لا يصير مانعاً عن الزكاة قطعاً.
وكذا ان لم يكن اختيارياً ولكن شرط معه بقاء المال بأن قال مثلاً: ان جاء ابني سالماً من السفر وكان هذا المال باقياً حينه فله عليّ ان أتصدق به فبالحقيقة يكون الوجوب مشروطاً بشرطين والوجوب المشروط متأخر عن شرطه فلا يوجبه والآ لزم الدور.
واما اذا كان الشرط غير اختياري وكان النذر من ناحية بقاء المال مطلقاً بأن قال مثلاً: ان جاء ابني من السفر في الشهر الكذائي فله عليّ أن أتصدق بهذا المال، ففي هذه الصورة الأقوى وجوب حفظ المال الى حين الوفاء بالنذر وتقريبه بوجهين:

الأول: ما في المستمسك من أن مرجع النذر حينئذ الى نذر ابقاء المال الى زمان الشرط والتصديق به بعده في الحقيقة المنذور امران: ابقاء المال الى زمان الشرط والتصديق به بعده فيجب عليه حفظه وعدم تعجيز نفسه، نظير ما اذا وعد زيداً أن يعطيه ثوبه الكذائي هدية وجائزة ان صنع كذا في وقت كذا فالعرف يراه ملتزماً بابقاء الثوب الى الوقت الكذائي واتلافه ينافي التزامه، والنذر تمليك ووعد لله - تعالى - الزم انجازه.

الثاني ان الوجوب المشروط بعد العلم بتحقق شرطه في محله يقتضي عند العقلاء لزوم التهيؤ لامتناله والاتيان بمقدماته ان لم يمكن تحصيلها في وقته، وما اشتهر بينهم من عدم وجوب المقدمة ما لم يجب ذمها انما هو في الوجوب الشرعي المترشح من وجوب ذمها ونحن نمنع الوجوب الشرعي في المقدمة وانما الموجود فيها اللابدية العقلية والعقلاء يلزمون العبد على تحصيل المقدمات بعد العلم بتحقق وجوب ذمها ولو في المستقبل ففي المقام بعد العلم بتحقق شرط النذر في المستقبل يجب عقلاً حفظ المال للوفاء به في محله فيمنع هذا عن تعلق الزكاة به فتأمل. ولا يخفى ان التقريب الأول يجري مع العلم بتحقق الشرط والشك فيه واما الثاني فلا يجري في صورة الشك فافهم.

فان قلت: في الوقت بعد الحول والمشروط بشرط كذلك يمكن الالتزام ببطلان النذر اذا كان المنذور التصديق بجميع المال لعدم رجحانه حين العمل لتعلقه بحق الغير.

قلت: إنما يكون متعلقاً بحق الغير اذا فرض اجتماع شرائط وجوب الزكاة ولكن النذر رافع للتمكن من التصرف الذي هو من شرائطه.

فان قلت: نعم هذا صحيح لو قدم دليل النذر واما لو قدم دليل الزكاة ارتفع شرط النذر أعني رجحان المتعلق.

قلت: الجمع بين الدليلين يقتضي الأخذ بالسابق منها و يكون هذا وارداً على الآخر ارفعاً لموضوعه فتدبر.

هذا وفي المستمسك عبر عن الورد في المقام بالتخصص.
وفيه انه خلاف الاصطلاح فان التخصص عبارة عن خروج فرد بالذات عن موضوع الحكم

وان حصل مقارناً لتام الحول ففيه اشكال ووجوه ثالثها التخيير [١] بين تقديم أيهما شاء ورابعها القرعة.

فلو قال المولى أكرم العلماء يكون زيد الجاهل خارجاً بالذات عن العلماء ولا يكون خروجه متوقفاً على ورود دليل وحكم فالفرد الجاهل خارج عن عنوان العلماء تخصصاً، كان هنا حكم في المقام أم لا. واما الورد فهو عبارة عن كون احد الدليلين بشموله رافعاً لموضوع الدليل الآخر حقيقة كما في المقام فان دليل النذر بعد شموله يرفع التمكن من التصرف الذي هو موضوع الزكاة وكذا العكس فالورد يشترك مع الحكومة في كون رفع الموضوع بعناية الدليل الآخر غاية الأمان رفعه في الورد بنحو الحقيقة وفي الحكومة بنحو التعبد فتدبر.

فان قلت: شمول كل من دليلي النذر والزكاة في المقام دوري فكيف المخلص؟ بيان ذلك ان شمول دليل النذر متوقف على رجحان المتعلق في ظرف العمل، ورجحانه في المقام متوقف على عدم شمول دليل الزكاة، وعدم شموله متوقف على عدم التمكن من التصرف، وعدم التمكن منه متوقف على شمول دليل النذر، فشمول دليل النذر صار متوقفاً على نفسه، وكذلك شمول دليل الزكاة متوقف على التمكن من التصرف، والتمكن متوقف على عدم شمول دليل النذر، وهو متوقف على عدم رجحان المتعلق وهو متوقف في المقام على شمول دليل الزكاة وهذا الدور مقتضى طبع كل دليلين يكون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر.

قلت: أولاً نسلّم ان شمول دليل النذر متوقف على رجحان المتعلق ولكنه حاصل فعلاً فان التصديق راجح طبعاً نعم دليل الزكاة لو جرى ارتفاع الرجحان ولكنه لا يجري بعدما حصل الأمر النذري قبله وثانياً وهو حق الجواب ان رجحان المتعلق في المقام حاصل ولو بعد فرض شمول دليل الزكاة لما عرفت من صحة نذر التصدق بالمال الذي هو للغير بعد امكان تحصيله بالشراء ونحوه ثم التصديق به والزكاة يمكن ادائها بالقيمة فالنذر وان توقف على رجحان متعلقه ولكنه حاصل فيصير صحيحاً وبجريانه يرتفع موضوع الزكاة قهراً.

[١]- يعني أحدها وجوب الزكاة وثانيها عدم وجوبها ووجوب العمل بالنذر في جميع المال.

ثم لو قلنا بعدم وجوب الزكاة فيما اذا حصل الشرط بعد الحول كما اخترناه فالقول بالعدم هنا أولى.

واما اذا قلنا بالوجوب فيه كما اختاره المصنف في المقارن يجري وجوه قالوا: وجه الأول ان عدم التمكن في آخر ازمته الحول لا يقدر في أمر الزكاة لقلته وعدم الاعتناء به وبعد وجوب الزكاة لا يصح النذر لتعلقه بحق الغير، ووجه الثاني ظهور الأدلة في اعتبار التمكن في تمام الحول حقيقة وهو غير حاصل، ووجه التخيير اما من جهة تزامم المقتضيات مع عدم أهمية أحدهما أو من جهة تعارض الدليلين، ووجه القرعة انها لكل مجهول كما في الخبر.

أقول: وهنا وجه خامس وهو الأقوى على فرض التنزل مما سبق وهو صحة النذر ووجوب الزكاة معاً أما الزكاة فلحولان الحول وهو متمكن والآن الآخر غير مضر كما مرّ وأما النذر فلأنه كندرمال الغير فيؤدي الزكاة من القيمة ويعمل بالنذر في جميع المال.

وأما الوجوه المذكورة فيرد على الأول منها أولاً وجود التهافت في بيانه اذ مقتضى فرض عدم التمكن في آخر الحول وجود أمر النذر مع انه قال: انه بعد وجوب الزكاة لا يصح النذر وثانياً ان موضوع الزكاة حولان الحول وتماमितه وهو انما يتحقق بعد الآن الآخر في صورة مقارنة الأمرين تحقق الحول بتمامه والتمكن أيضاً في تمامه.

ويرد على الثاني ما مرّ من عدم امكان الالتزام باعتبار التمكن في جميع آتات الحول بحيث لو عرض عدم التمكن آنأماً انقطع الحول فلوحال غاصب بينه وبين ماله ساعة فهل يمكن الاستفادة عدم الزكاة فيه مما دلّ على عدم الزكاة في المال الغائب والمدفون؟.

ويرد على الثالث ان المفروض ان جريان أحد الدليلين يرفع موضوع الآخر فلا طريق الى احراز الملاكين ليصير من باب التزاحم والتعارض في المقام بنحو العموم من وجه وأدلة التخيير في المتعارضين على القول به موردها التعارض بنحو التباين.

ويرد على الرابع عدم التزامهم بالقرعة في كل مجهول بل في الموضوعات فقط. فالحق في المقام تقديم أمر النذر على ما سبق في الشرط المتأخر عن الحول وعلى فرض التنزل وجوب الوفاء بالنذر في العين وأداء الزكاة من القيمة كما مرّ وجهه فتدبر. هذا كله في نذر الفعل. وأما نذر النتيجة مثل ان يقول: «لله عليّ أن يكون هذا المال صدقة» فتارة يبيحث عن صحته وأخرى عن مانعيته عن الزكاة.

أما الثاني فواضح اذ مقتضاه على فرض الصحة خروج المال عن ملك الناذر وقد مرّ اعتبار الملكية في وجوب الزكاة.

وفي التذكرة «لوجعل هذه الاغنام ضحايا او هذا المال صدقة بنذروه وشبهه كان سقوط الزكاة فيه أقوى لانتقال المال عنه الى مانذره».

وفي المدارك هنا «وأولى منه ما لوجعله صدقة بالنذر لخروجه عن ملكه بمجرد النذر فيما قطع به الأصحاب وللنظر فيه مجال».

وأما الأول فحيث ان البحث عن نذر النتيجة وكذا عن شرطها كثير الدوران في المباحث المختلفة لا بأس بالتعرض لها هنا.

فنقول: ظاهر عبارة المدارك قطع الأصحاب بصحة نذر النتيجة مطلقاً او في خصوص الصدقة وقد يدعى في بعض الكلمات الاتفاق او الاجماع على صحة نذر كون الحيوان هدياً أو أضحية وصيرورته كذلك وخروجه عن الملك بصرف النذر.

أقول: في الخلاف (- كتاب الضحايا، المسألة ١٦): «إذا أوجب على نفسه أضحية بالقول او بالنية على ماضى من الخلاف زال ملكه عنها وانقطع تصرفه فيها وبه قال أبو يوسف وأبو ثور والشافعي وروي ذلك عن عليّ -عليه السلام-، وقال أبو حنيفة ومحمد لا يزول ملكه عنها ولا ينقطع تصرفه فيها وتكون له على ملكه حتى يخرجها الى المساكين وله أن يستبدل بها بالبيع وغير ذلك...، دليلنا على الأول اجماع الفرقة واخبارهم».

والايجاب على النفس ليس صريحاً في النذر نعم هو من أوضح مصاديقه ومراده باخبار الفرقة لعله اخبار اشعار الهدي وتقليده في حج القران.

وفي المنتهى ان أبا حنيفة استدل على مذهبه بما صنعه النبي «ص» في حجة الوداع من جعل ثلث هديه الذي ساقه وهو مائة بعير لعلي -عليه السلام- بعدما ورد عليه من اليمن. وفي الشرائع (- كتاب الصيد والذباحة، المسألة الرابعة): «إذا نذر أضحية معينة زال ملكه عنها».

وفي الجواهر «بلاخلاف أجده فيه بيننا بل في كشف اللثام اجماعاً». ثم استدل له بذلك وبمراسيل عامية منها ان رجلاً قال للنبي «ص»: يا رسول الله اني أوجبت على نفسي بدنة وهي تطلب مني بنوق فقال: انحرها ولا تبعها ولو طلبت بمأة بعير. ومنها عن علي -عليه السلام- «من عين أضحية فلا يستبدل بها». ومنها عن أبي سعيد الخدري انه قال: «اشتريت كبشاً لأضحّي به فعدى الذئب فاخذ منه الإلية فسألت رسول الله عن ذلك فقال: ضحّ به».

وفي الجواهر عن الدروس «ولو كانت في ملكه تعينت بقوله: جعلتها أضحية، فيزول ملكه عنها».

وأنت ترى ان محظ بعض الكلمات مطلق تعيين الحيوان للأضحية لخصوص النذر فيشمل تعيينه بالاشعار والتقليد ايضاً.

نعم في الشرائع ذكر النذر ولكن لم يصرح بكونه بنحو نذر النتيجة وفي الجواهر حمله على نذر الفعل واستشكل على المسالك الذي حمله على نذر النتيجة.

وقولهم بالخروج عن الملك لا يدل على ارادتهم نذر النتيجة فانك رأيت في صدر المسألة ان الشيخ في الخلاف والمبسوط حكم في نذر الفعل ايضاً بالخروج عن الملك بل الشيخ الأعظم ايضاً قرب ذلك واستأنس له من باب الزكاة والخمس حيث يحكم بالكية الفقير من طريق ايجاب دفع المال اليه، وان كان فيه ما فيه، كما ان ما ذكره في الجواهر من المراسيل دليلاً على الخروج عن الملك ايضاً لا تدل على ذلك كما هو واضح.

وكيف كان فليس كلام الأصحاب في مسألة تعيين الهدي والأضحيه صريحاً في نذر النتيجة حتى ينسب الى قطعهم او اتفاقهم او اجماعهم صحة نذر النتيجة في باب الهدي

والأضحية فلا تثبت المسألة من طريق الاجماع بل يجب اثباتها من طريق القواعد المقررة. والبحث تارة في تصوير نذر النتيجة ثبوتاً وعقلاً وأخرى في اثبات صحته بالأدلة العامة مثل قوله: «يوفون بالنذر» او «ما جعلته لله فف به» او بروايات خاصة كما سيأتي.

فالنافون لنذر النتيجة قرّروا مرادهم بوجوه:

الأول: ان القائل: «لله عليّ ان يكون هذا المال صدقة» مثلاً أراد به ايجاب ايجاد السبب على نفسه فهو يرجع الى نذر الفعل وان أراد نفس مضمون الكلام دون التوجه الى السبب فيه ان الظاهر من أدلة وجوب الوفاء بالنذر كون المذور فعلاً اختيارياً للناذر قابلاً للبرّ والحنث حتى نلزمه بالوفاء به ألا ترى انه لوقال: «لله عليّ ان يكون ماء البحر طرباً او اجاجاً» مثلاً عدّ لغواً ولا تشمله أدلة الوفاء. هذا.

ويرد على ذلك أولاً ان المقدور بالواسطة مقدور. فالنذوران كان نفس المسبب ولكنه مقدور بالقدرة على سببه فلم تحكمن ببطلان النذر كذلك؟ بل اللازم الحكم بصحته ووجوب الوفاء به بايجاد السبب اللهم الاّ ان يراد بالبطلان عدم تحقق المسبب بصرف النذر، وثانياً بان الأمر الاختياري في المقام لا ينحصر في ايجاد السبب فان ترتيب آثار المسبب أيضاً فعل اختياري فيمكن أن يكون الوفاء في نذر النتيجة بترتيب آثار المسبب من عدم التصرف والبيع والهبة ونحوها فيه ولازمه بدلالة الاقتضاء تحقق نفس المسبب قهراً نظير ما حكوا في المعاطات على القول بافادتها الاباحة بمحصل الملكية آنأماً قبل نقله الى الغير جمعاً بين الاباحة وجواز النقل الى الغير وقوله «لا بيع الاّ في ملك».

وبالجملة كما ان ايجاد السبب فعل اختياري قابل للبرّ والحنث فكذلك ترتيب آثار المسبب أيضاً أمر اختياري غاية الأمر تأخره عن المسبب فاذا ثبت صحة نذر النتيجة بالعمومات او بالأدلة الخاصة كان مقتضاها وجوب ترتيب آثار النتيجة أعني المسبب.

الثاني: ان المسببات الشرعية لها أسباب خاصة توقيفية فلا يمكن تحققها بدونها كالنذر والشرط والى هذا أشار الشيخ في زكاته حيث قال:

«بل التحقيق ان الغايات التي تثبت بالقواعد توقفها على أسبابها اذا وقعت في حيز النذر أفاد النذر وجوب ايجاد تلك الأسباب لأن الوفاء بالنذر موقوف على ذلك ولا يفيد تحقق الغاية من دون السبب».

وفيه أولاً ان هذا لا يقتضي بطلان نذر النتيجة بل صحته واستتباعه لوجوب ايجاد السبب وثانياً ان الغايات على قسمين: فبعضها ثبت بمقتضى الأدلة عدم تحققها الاّ عن سبب خاص كالزوجية والطلاق ونحوهما وبعضها ليس كذلك كالملكية والوكالة والحرية ونحوها والدليل لايجري في القسم الثاني.

الثالث: ما في المستمسك وحاصله «ان اللام في صيغة النذر للتملك وكما ان تملك الأعيان لا يصح إلا اذا كانت خارجية أو كلياً معتبراً في ذمة خاصة فكذلك المنفعة والعمل فتمليك العمل بنحو الاطلاق لا اعتبار له إلا بعد اعتباره في ذمة خاصة ولذا يذكر في الصيغة كلمة «عليّ» وما يمكن أن يعتبر في الذمة هو العمل الصادر عن صاحب الذمة فالنذر لا يصح إلا في نذر الفعل».

وفيه ما عرفت في جواب الوجه الأول من ان الأمر الاختياري الذي يصح اعتباره في الذمة أعم من المقذور بلا واسطة وبالواسطة ومن إيجاد السبب المتقدم على المسبب وترتيب الآثار المتأخرة عنه.

الرابع: ما في المستمسك أيضاً وحاصله «انك عرفت ان قول الناذر: «لله» ركن للنذر والظرف مستقر خبر للمتأخر ففاد قول الناذر «لله عليّ كون هذا صدقة» تملك الله كون هذا صدقة بالجعل التأليفي فلا تعرض فيه لجعل الصدقة بالجعل البسيط فيحتاج الى جعل آخراذ الجملة الواحدة لا تصلح لجعل المنسوب وجعل النسبة معاً فان الأول مفاد الكون التام والثاني مفاد الكون الناقص فاذا ملك الله - تعالى - كون هذا صدقة وجب عليه تحصيلها بجعل مستقل غير النذر.

واما بناء على كون اللام متعلقاً بـ «التزمت» المحذوف والظرف لغواً فالمجول بالنذر الالتزام بالأمر المنذور وأدلة الوفاء تدل على نفوذ هذا الالتزام فان كان المنذور من الأمور العقدية المتقومة بالطرفين لم يترتب الأثر إلا مع قبول الآخر فيكون النذر بمنزلة الايجاب وان كان من الايقاعات صحّ وكفى انشائه بناء على كفاية انشاء الالتزام وعدم اعتبار صيغة خاصة».

أقول: ما ذكره عمدة الاشكال ثبوتاً في باب نذر النتيجة ويمكن ان يناقش أولاً بان الصيغة على الفرض الأول وان تعرضت لانشاء واحد وهو جعل المنذور لله بجعل تأليفي ولكنها تدل بالملازمة على تحقق المنسوب اليه بسيطاً اذ بها يعرف رضا الشخص بتحقق الصدقة بسيطاً وبكونها لله تأليفاً وفي باب العقود والايقاعات وان لم يكف الرضا القلبي ما لم يظهر ولكن يمكن أن يكفي الرضا المبرز ولو بالالتزام فحيث ان انشاء النسبة بالمطابقة يستفاد منه بالالتزام الرضا بالمنسوب اليه يكفي ذلك في تحققه من غير احتياج الى انشاء مستقل بعد قيام الدليل على صحة نذر النتيجة بسبب العمومات والايخبار الخاصة كما يأتي فتأمل.

وثانياً: لا شك ان الوفاء لا يتصور إلا بلحاظ الفعل والعمل ولكن العمل لا ينحصر في إيجاد الأسباب وان أوهمت ذلك كلماتهم في المقام بل كما ان إيجاد الاسباب المتقدم على المسبب عمل فكذلك ترتيب آثار المسبب والنتيجة أيضاً عمل غاية الأمر تأخرها عنه فلودّ دليل على صحة نذر النتيجة اثباتاً كان مفاده وجوب ترتيب آثار المسبب والنتيجة وهذا يدل بالملازمة على تحقق

المسبب قهراً بحكم الشارع وبالجملة مفاد قول الناذر: «لله عليّ كون هذا المال صدقة» يرجع الى قوله «لله عليّ ترتيب آثار الصدقة على هذا المال» فاذا حكم الشارع بوجوب الوفاء بذلك كان مقتضى حكمه تحقق الصدقة قهراً بحكمه فتدبر.

هذا ولا يخفى ان ما ذكره «قدس سره» من الاشكال في باب النذر لا يجيء في باب شرط النتيجة، فان الشرط في باب شروط العقد كما حقق في محله ليس قيداً للعقد المنشأ والألزم انتفاء مضمون العقد بانتفائه بل هو التزام في ضمن التزام فاذاً يكون شرط النتيجة من قبيل نذر النتيجة بناء على كون الظرف لغوياً متعلقاً بـ«التزمت» المحذوف فيكون صحيحاً بمقتضى أدلة الشروط الآفياً لا يكفي في تحققه صرف انشاء الالتزام به ومحل المسألة باب الشروط فراجع.

هذا كله فيما يتعلق بنذر النتيجة ثبوتاً واما في مقام الاثبات فيكفي في صحته بعد تصويره ثبوتاً العمومات كقوله -تعالى- «(يوفون بالنذر)» وقوله «(وليوفوا نذورهم)» وقوله في الحديث «... ما جعلته لله فف به» (١).

وبعض الأخبار الخاصة الظاهرة فيه كمثقة اسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله «ع» قال: قلت له: رجل كان عليه حجة الاسلام فأراد ان يحج فقيل له: تزوج ثم حج فقال: ان تزوجت قبل ان أحج فغلامي حرّ فتزوج قبل ان يحج، فقال: اعتق غلامه، قلت: لم يرد بعته وجه الله، فقال: انه نذر في طاعة الله والحج أحق من التزويج وأوجب عليه من التزويج، قلت: فان الحج تطوع؟ قال: وان كان تطوعاً فهي طاعة لله قد اعتق غلامه (٢) فان الظاهر من قوله أخيراً: «قد اعتق غلامه» حصول العتق بصرف النذر فيكون من نذر النتيجة.

وكمرسلة ابن أبي عمير، عن غير واحد من أصحابنا، عن أبي عبد الله «ع» في الرجل تكون له الجارية فتؤذيه امرأته وتغار عليه فيقول هي عليك صدقة، قال: ان جعلها لله وذكر الله فليس له ان يقر بها، وان لم يكن ذكر الله فهي جاريته يصنع بها ما شاء (٣) ومراسيل ابن أبي عمير بحكم المسانيد ولا سيما هذه ومفهوم قوله: «ان لم يكن ذكر الله فهي جاريته» انه ان ذكر الله فليست هي جاريته فيكون النذر بنحو النتيجة.

ويمكن ان يستدل أيضاً بقوله -تعالى- «اذ قالت امرأة عمران ربّ انّي نذرت لك ما في بطني محرراً فتقبل منّي» (٤) اذ ظاهره صيرورة ما في البطن محرراً بصرف ولادته من دون احتياج الى

(١)- الوسائل ج ١٦ الباب ٨ من كتاب النذر الحديث ٤.

(٢)- الوسائل ج ١٦ الباب ٧ من كتاب النذر الحديث ١.

(٣)- الوسائل ج ١٦ الباب ١٧ من كتاب النذر الحديث ٩.

(٤)- سورة آل عمران، الآية ٣٥.

[مسألة ١٣]: لواستطاع الحج بالنصاب، فإن تمّ الحول قبل سير القافلة
والتمكن من الذهاب وجبت الزكاة أولاً فإن بقيت الاستطاعة بعد اخراجها
وجب والآ فلا [١].

انشاء تحريره ولذا استدعى قبوله بصرف النذر والمحّرّ وان كان اسم مفعول فيتوقف تحقّقه على
تحرير ومحّرّ ولكن التحرير وقع بنفس النذر نظير ما مرّ في موثقة اسحاق بن عمار من قوله: «قد
اعتق غلامه» الظاهر في حصول الاعتاق بنفس النذر كما عرفت.

وقد يستدل أيضاً بخبر علي بن جعفر، عن أخيه قال: سألته عن الصدقة يجعلها الرجل لله
مبتوتة هل له ان يرجع فيها؟ قال: اذا جعلها لله فهي لله ساكنين وابن السبيل فليس له ان يرجع
فيها (١).

وفي المستدرک عن الدعائم، عن أبي عبدالله «ع» انه سئل عن الصدقة يجعلها الرجل لله مبتوتة
نحوه (٢).

ولكن الشيخ حل الرواية على باب الوقف فلا ترتبط بالمقام.

وقد تلخص مما ذكرنا تصوير شرط النتيجة ونذرها ثبوتاً وعمدة الاشكال كان ما ذكره
أخيراً في المستمسك وقد عرفت عدم جريانه في باب الشرط بل مساغ شرط النتيجة مساغ أكثر
الجماعات فلو قال أحد: «من وجد بعيري فله عبائي» يصير مالکاً للعباء بصرف وجدان البعير
ولا يصير منتظراً لتليك العباء له بصيغة الهبة ونحوها والعرف أيضاً يساعد على ذلك فاذا تصورنا
شرط النتيجة ونذرها ثبوتاً فأدلة الشروط والوفاء بالنذر كافية لصحتها اثباتاً مضافاً الى ما مرّ من
الروايات الخاصة في النذر.

نعم فيما ثبت شرعاً احتياجها الى انشاء جديد بلفظ خاص كالنكاح والطلاق نرفع اليد عن
هذه الأدلة فتدبر.

والحمد لله، ١٧ شعبان المعظم ١٤٠٢، المطابق لـ ٦١/٣/٢٠.

[١]- أقول: محل البحث في المقام مسألة تزاحم الحج مع الزكاة او الخمس، وقبل الشروع
فيها نشير الى مسألة مربوطة بباب الحج وهو ان الحج واجب مشروط شرط وجوبه الاستطاعة
فالوجوب متأخر رتبة عن شرطه تأخر الحكم عن موضوعه فان الشرط بمنزلة الموضوع او هو هو ولذا
قبيل كل شرط موضوع وكل موضوع شرط فلا يتصور الزام من قبل هذا الوجوب بالنسبة الى
احداث شرطه او ابقائه.

(١)- الوسائل ج ١٣ الباب ٥ من كتاب الهبات، الحديث ٥. (والبخار كتاب الاحتجاج).

(٢)- المستدرک ج ٢ الباب ٦ من كتاب الوقوف.

فالجوب دائر مدار وجود شرطه حدوثاً وبقاء بلا الزام بالنسبة اليه ولا نسلم صيرورة الواجب المشروط مطلقاً بعد حصول شرطه بل هو مشروط ولو بعد حصول شرطه فكما ان وجوب القصر مشروط بالسفر حدوثاً وبقاء ولا الزام من ناحيته بالنسبة الى احداث السفر او ابقائه فكذلك وجوب الحج بالنسبة الى الاستطاعة ومقتضى هذه القاعدة عدم وجوب حفظ الاستطاعة ولو بعد حصولها بجميع شؤونها.

هذا ولكن ثبت اجماعاً استقرار وجوب الحج اجمالاً في بعض الموارد وان اخرج الانسان نفسه عن الاستطاعة ولعلّ العرف يفرق بين قوله: المستطيع يجب عليه الحج وبين قوله: يجب الحج ان استطاع بأن الظاهر من الثاني كفاية حدوث الاستطاعة في ايجاب الحج ظهور الفعل في الحدث فتأمل.

وكيف كان في بعض الموارد يستقر الحج بحدوث الاستطاعة فيمكن ان يقال ان غير الاستطاعة المالية من صحة البدن وتحلية السرب وغيرها من الامكانات وزانها وزان القدرة التي هي من الشرائط العامة حيث ان المعتبر منها القدرة حين العمل لاجل الامر فلو علم بحصولها وقت العمل وقبيله كفي في الوجوب فيجب حفظ المال لأجله بل مع الاحتمال أيضاً بناء على وجوب الاحتياط عند الشك في القدرة حتى يظهر العجز.

وقال المصنف في كتاب الحج (مسألة ٢٣): «اذا حصل عنده مقدار ما يكفي للحج يجوز له قبل ان يتمكن من المسير ان يتصرف فيه بما يخرج عن الاستطاعة واما بعد التمكن منه فلا يجوز وان كان قبل خروج الرفقة».

ولكن يظهر من عبارته هنا كون التمكن من المسير عبارة أخرى عن سير القافلة فتأمل. وفي حاشية الاستاذ - دام ظله - على الحج: «اذا كان عدم التمكن لأجل عدم الصحة في البدن او عدم تحلية السرب فالأقوى جواز التصرف واما اذا كان لأجل عدم تهيئة الأسباب او فقدان الرفقة فلا يجوز مع احتمال الحصول فضلاً عن العلم به».

وفي بعض حواشي العروة أضاف الى التمكن من المسير ان يكون قبل اشهر الحج فبعد دخولها لا يجوز اذهاب الاستطاعة وان لم يتمكن من المسير ولم تخرج الرفقة.

والمذكور في كلام بعض الأصحاب ان المدار حضور وقت السفر، ففي التذكرة «لو كان له مال فباعه نسبة عند قرب وقت الخروج الى أجل يتأخر عنه سقط الفور في تلك السنة عنه لأن المال انما يعتبر وقت خروج الناس وقد يتوسل المحتال بهذا الى دفع الحج». ونحو ذلك أيضاً عن المنتهى ومحل تحقيق المسألة كتاب الحج.

وكيف كان فلوا اخترنا في تلك المسألة ما اختاره المصنف من كون المدار التمكن من المسير فيجوز اذهاب الاستطاعة المالية قبله اختياراً فكيف بأداء الزكاة اذا حال الحول قبله واما اذا

وان كان مضى الحول متأخراً عن سير القافلة وجب الحج وسقط وجوب
الزكاة [١].

نعم لو عصى ولم يحج وجبت بعد تمام الحول [٢].

منعنا ذلك وقلنا بأن الملاك في غير الاستطاعة المالية حصوله حين العمل اذا علم بحصوله حينه بل
ومع الاحتمال أيضاً فيصير حكم هذه الصورة حكم الصورة التالية كما لا يخفى اذ يجب حينئذ تهيئة
المقدمات وحفظ المال الذي يتوقف عليه الحج ولوقبل التمكن من المسير اذا علم بحصوله بعد ذلك
فتدبر.

[١]- في وقت سير القافلة والتمكن من المسير وان استقر الحج ووجب ولكن صرف هذا
لا يوجب عدم وجوب الزكاة الا اذا صرف النصاب او بعضه قبل الحول او توقف اتيان الحج على
صرف هذا المال بعينه بتمامه وبعبارة أخرى صار هذا المال بتمامه مقدمة وجودية للحج بحيث
وجب حفظه مقدمة للحج فيصير نظير منذور التصديق الممنوع عن التصرف فيه فلا زكاة فيه لعدم
التمكن من التصرف فيه شرعاً ولا مجال لمنع وجوب الحج باذهاب الاستطاعة عليه من جهة
وجوب دفع الزكاة اذ المقتضيان الشرعيان اذا كان كل منهما رافعاً لشرط الآخر يعمل باسبقيتهما
فكما ان وجوب الزكاة في الصورة الأولى كان دافعاً لوجوب الحج برفع الاستطاعة يكون وجوب
الحج في هذه الصورة دافعاً لوجوب الزكاة برفع التمكن من التصرف. هذا.

واما اذا لم يتوقف الحج على صرف عين هذا المال بأجمعه فيه بل أمكن الحج ببعضه او
بالقرض او بنحو التسكع او الخدمة ونحو ذلك فلا تكون العين ممنوعاً من التصرف فيها فتتعلق بها
الزكاة قهراً ولا يسقط الحج أيضاً وان فرض فوات الاستطاعة بسبب الزكاة اذ امكن له تبديل
النصاب لدفع الزكاة فيكون فوات الاستطاعة بتقصير منه فليس من قبيل تلف المال المسقط
للاستطاعة والوجوب قهراً.

وبالجمله كلام المصنف بسقوط الزكاة انما هو في صورة صيرورة هذا المال بعينه وبتمامه
مقدمة وجودية منحصرة للحج ولعله فرض نادر ولذا قال في القواعد: «لواستطاع بالنصاب
ووجب الحج ثم مضى الحول على النصاب فالأقرب عدم منع الحج من الزكاة».

وفي التذكرة «لواستطاع بالنصاب ووجب الحج ثم مضى الحول على النصاب فالأقرب عدم
منع الحج من الزكاة لتعلق الزكاة بالعين بخلاف الحج».

فيظهر من تعليقه عدم تراحم الزكاة والحج لاختلاف موضوعها فوضع الزكاة هي العين
وموضوع الحج الذمة ولا محالة يريد صورة عدم ترشح الأمر المقدمي من ناحية الحج الى خصوص
العين كما هو الغالب فتدبر.

[٢]- هذا يخالف ما ذكره في منذور التصديق به اذا لم يف بالنذر حيث قال: «وكذا اذا

ولوتقارن خروج القافلة مع تمام الحول وجبت الزكاة أولاً لتعلقها بالعين بخلاف الحج [١].

[مسألة ١٤]: لومضت سنتان او أزيد على ما لم يتمكن من التصرف فيه، بأن كان مدفوناً ولم يعرف مكانه أو غائباً أو نحو ذلك ثم تمكن منه استحباب زكاته لسنة [٢] بل يقوى استحبابها بمضي سنة واحدة أيضاً.

لم يف به وقلنا بوجوب القضاء بل مطلقاً، لانقطاع الحول بالعصيان». ولا يمكن التفريق بين المقامين بعدم تعلق الحج بالعين بعد فرض كون محل البحث صورة توقف الحج على صرف خصوص العين الخارجية بصيرورتها مقدمة وجودية منحصرة اذ في غير هذه الصورة لا تسقط الزكاة سواء حج او عصى كما عرفت بل المقام أولى بقاء سقوط الزكاة بعد العصيان اذ في باب النذر على فرض عدم وجوب القضاء بعد العصيان يمكن ان يقال بأن فعلية وجوب النذر اذا قلّ وقتها لا تقطع حول الزكاة فانه ليس بأولى من الانقطاع الخارجي عن المال وكون الانقطاع منه وقتاً ما موجباً لانقطاع الحول محل تأمل كما عرفت. وهذا البيان لا يجري في المقام اذ الحج بتركه في هذه السنة لا يسقط قطعاً فيجب حفظ المال لأجله.

اللهم الا ان يكون حين العصيان عازماً على ترك الحج الى الأبد وقلنا في باب المقدمة بعدم وجوب المقدمة غير الموصلة فتدبر.

[١]- قد عرفت ان مجرد عدم تعلق الحج بالعين غير كاف في وجوب الزكاة بعد فرض توقف الحج على خصوص العين الخارجية وصيرورتها مقدمة وجودية منحصرة.

نعم لو لم يتوقف الحج على صرفها بخصوصها او قلنا بأن المنع من التصرف في جزء ما من الحول ولا سيما جزء آخره لا يمنع من وجوب الزكاة وجبت الزكاة وسقط الحج قهراً لعدم الاستطاعة.

[٢]- في التذكرة: «وقال مالك: اذا قبضه زكاه لحوه واحد وهو على الاستحباب عندنا». وفي المنتهى: «اذا عاد المفصوب او الضال الى ربه استحباب له أن يزكاه لسنة واحدة ذهب اليه علماؤنا وقال مالك: يجب». وظاهره دعوى اجماع أصحابنا على الاستحباب.

وفي النهاية: «فان لم يكن متمكناً وغاب منه سنين ثم حصل عنده يخرج منه زكاة سنة واحدة»، وليس فيه تصريح بالاستحباب.

وفي الشرائع: «فان مضى عليه سنون وعاد زكاه لسنة استحباباً».

أقول: قد مرّ منا عدم وجوب الزكاة في المال الغائب والمفقود ونحوهما مما لا يتمكن من التصرف فيه وبه قال ابو حنيفة وابويوسف ومحمد والشافعي في القديم وقال في الجديد بوجوب تزكيته لجميع ماضى وقال مالك بوجوب تزكيته لسنة واحدة.

ويدل على عدم الوجوب الاخبار المستفيضة التي مرّت وذكرها في الوسائل في الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة وقد صرح في بعضها بعدم الوجوب ولولسنة واحدة كموثقتي اسحاق بن عمار وصحيحة ابراهيم بن أبي محمود المذكورة في الباب ٦ .
في الموثقة الأولى: «قلت: فاذا هو جاء أيزكيه؟ فقال: لا حتى يحول عليه الحول في يده»،
فلوجه لما عن بعض متأخري المتأخرين من الوجوب لسنة واحدة كما في الجواهر وان قال به مالك من العامة ويجب حمل عبارة النهاية أيضاً على الاستحباب.

واما الاستحباب لسنة فاستدل له بالاجماع المدعى في التذكرة والمنتهى وبقول أبي جعفر -عليه السلام- في حسنة سدير الواردة في المال الغائب ثلاث سنين: «يزكيه لسنة واحدة لأنه كان غائباً عنه» وبصحيحة رفاعة قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن الرجل يغيب عنه ماله خمس سنين ثم يأتيه فلا يرد رأس المال كم يزكيه؟ قال: لسنة واحدة وبمروسة ابن بكير عن مرواه (عن زرارة خ) عن أبي عبد الله «ع» انه قال في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على أخذه قال: فلا زكاة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد (١).

فتحمل على الاستحباب جمعاً بينها وبين مادّة على عدم الوجوب اصلاً هذا.

والمذكور في حسنة سدير ثلاث سنين وفي الصحيحة خمس سنين ولكن المرسله تشمل السنتين أيضاً كعبارة المنتهى وما عن المبسوط والمدارك أيضاً وفي الجواهر عن صريح البيان ومحكى جامع المقاصد والمفاتيح أيضاً كفاية السنتين ولا بأس بذلك لاطلاق المرسله بل في الجواهر: «قد يقال بدلالته على كفاية الغيبة عاماً فصاعداً نعم تليفيق العام من الضلال والوجدان لا دليل على الاستحباب فيه».

أقول: لوقلنا بالاستحباب في الغائب تمام السنة كان الاستحباب في الغائب بعض السنة أولى كما لا يخفى.

هذا ومورد الروايات المال الغائب والمفقود، وفي المنتهى: المغصوب والضال، ولكن المصنف عمّم الاستحباب في كل ما لم يتمكن من التصرف فيه ولعله بسبب الفحوى والغاء الخصوصية. هذا كله بناء على تسليم الاستحباب في المسألة ولكن ناقش فيه من اصله السيد الاستاذ -مد ظله- في حاشيته ولعله لما احتملناه سابقاً من عدم ارادة تركية المال لسنة واحدة بلا فصل بل بعد اجتماعه لشرائط وجوب الزكاة من النصاب وحلول الحول ونحوهما.

وبالجمله محط النظر في الروايات دفع توهم ان المال بعد عوده الى صاحبه واستجماعه للشرائط تثبت فيه زكاة جميع السنين كما أفق به الشافعي فالمراد كون السنين السابقة كالعدم

[مسألة ١٥]: إذا عرض عدم التمكن من التصرف بعد تعلق الزكاة أو بعد مضيّ الحول متمكناً فقد استقرّ الوجوب [١] فيجب الأداء إذا تمكن بعد

فتثبت فيه زكاة سنة واحدة بعدما حصلت الشرائط التي منها حلول الحول عنده وفي يده. ويؤيد ذلك التعليل في حسنة سدير بقوله: «لأنه كان غائباً عنه» إذ الغيبة كما تدفع زكاة السنين تدفع زكاة السنة أيضاً فالمراد زكاة السنة بعد الغيبة. وقد مرّ نظير هذا الاحتمال في صحيحة أبي بصير الواردة في مال اليتيم حيث قال: «... فإذا أدرك كانت عليه زكاة واحدة وكان عليه مثل ما على غيره من الناس» (١). فان الظاهر من قوله: «كانت عليه زكاة واحدة» نفى وجوب الزكاة لما مضى فتثبتت زكاة واحدة بشروطها من النصاب وحلول الحول ونحوهما ويؤيد ذلك قوله: «وكان عليه مثل ما على غيره من الناس» الذي هو بمنزلة التفسير لما قبله. وبالجملة مع ورود هذا الاحتمال في أخبار الباب لا يبقى دليل على الاستحباب إلا الاجماع المدعى المحتمل كون مدرّكهم هذه الأخبار فيشكل الافتاء بالاستحباب إلا من باب التسامح في أدلة السن فتدبر.

[١]- في الشرائع: «وامكان أداء الواجب معتبر في الضمان لافي الوجوب». وفي المنتهى: «وليس التمكن من الأداء شرطاً في الوجوب ذهب اليه علماءنا أجمع وبه قال أبو حنيفة، وقال مالك التمكن شرط فيه وللشافعي قولان، لنا قوله: لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول فجعله غاية للوجوب... احتجّ المخالف بأن الزكاة عبادة مشترط في وجوبها امكان أدائها كالصلاة والصوم والحج».

أقول: وملخص الكلام ان المجهول في باب الزكاة ان كان صرف الوجوب أعني الحكم التكليفي كما في الصلاة ونحوها أمكن ان يقال ان القدرة والتمكن شرط فيه لكونها من الشرائط العامة للتكاليف وهو محصل دليل المخالف.

ولكن المجهول في باب الزكاة والخمس حكم وضعي مقتضاه شركة الفقراء او ثبوت حق لهم كما يأتي فلا مانع من أن تتعلق الزكاة بالمال وان لم يتمكن المكلف من أدائها غاية الأمر عدم ضمانه لها ان لم يتمكن فعلاً وفائدته وجوب الأداء مهما تمكن، واطلاقات أدلة الزكاة تقتضي التعلق مع حصول الشرائط من النصاب والحول والتمكن من التصرف في الحول ونحو ذلك ولا دليل على اشتراط التمكن من الأداء في التعلق ومراد المحقق والعلامة والمصنف من لفظ الوجوب هنا هو التعلق لا الوجوب التكليفي كما لا يخفى.

وكان على المصنف أن يعنون المسألة كما في الشرائع والمنتهى فان عدم امكان الأداء أعم من

ذلك، والآ فان كان مقصراً يكون ضامناً [١] والآ فلا .
[مسألة ١٦]: الكافر تجب عليه الزكاة [٢].

عدم التمكن من التصرف لشموله لما اذا لم يمكن الأداء من جهة عدم وجود المستحق او كان هنا جابر أجاز جميع التصرفات ولكن منع من أداء الزكاة فقط.

[١]- في التذكرة: «لوتلف المال بعد الحول وامكان الأداء وجبت الزكاة عند علمائنا أجمع وبه قال الشافعي واحمد... لأنها زكاة واجبة مقدور على أدائها فاذا تلفت ضمنها».

وفي المنتهى: «امكان الأداء شرط في الضمان وهو فتوى علمائنا وعن أحمد روايتان، لنا ان الزكاة تجب في العين فاذا تلف الواجب قبل امكان أدائه لم يجب على المالك العوض لأنه كالأمانة نعم لو فرط أو أتلف ضمن بلا خلاف». فترى ادعاء العلامة الاجماع وعدم الخلاف على الضمان مع التفريط وعدمه مع العدم، ويدل على شقي المسألة عموم قوله: على اليد ما قبضت حتى تؤديه بضميمة الاجماع على استثناء اليد الأمانة بناء على وجوب أداء الزكاة فوراً واما بناء على السعة كما يستفاد من بعض الأخبار فيشكل القول بالضمان بصرف التأخير.

اللهم الأ أن يستدل له باطلاق اجماع التذكرة وبالأخبار الخاصة كصحيحة زرارة قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن رجل بعث إليه أخ له زكاته ليقسمها فضاعت، فقال: ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان قلت: فانه لم يجدها أهلاً ففسدت وتغيرت أيضاً؟ قال: لا، ولكن اذا عرف لها أهلاً فعطبت أو فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها.

وصحيحة محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: رجل بعث بزكاة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم؟ فقال: اذا وجد لها موضعاً فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها؟ وان لم يجدها من يدفعها اليه فبعث بها الى أهلها فليس عليه ضمان لأنها قد خرجت من يده وكذلك الوصي الذي يوصى اليه يكون ضامناً لما دفع اليه اذا وجد ربّه الذي أمر بدفعه اليه، فان لم يجده فليس عليه ضمان (١). اذ يستفاد من الصحيحين الضمان بصرف التأخير وان لم يكن مقصراً ومفترطاً من جهة جواز التأخير شرعاً فتأمل.

[٢]- هنا مسائل خمس: الأولى: هل الكفار مكلفون بالفروع أم لا؟ الثانية: هل تصح منهم في حال الكفر؟ الثالثة: هل للامام او نائبه أخذ الزكاة منه قهراً؟ الرابعة: هل يضمها اذا أتلفها؟ الخامسة: هل تسقط منه بالاسلام؟ وقد تعرض المصنف لأربع منها في هذه المسألة وللخامسة في المسألة التالية.

اما المسألة الأولى فنقول: المشهور بيننا ان الكفار مكلفون بالفروع كما انهم مكلفون بالاصول

بل ادعى عليه الاجماع في الكتب الاصولية والفقهية، واما أهل الخلاف ففهم الخلاف في المسألة.

قال في التذكرة: «اما الكافر فان الزكاة وان وجبت عليه عندنا لأنه مخاطب بالفروع وبه قال الشافعي خلافاً لأحمد وأبي حنيفة إلا انه لا يصح منه أدائها حال كفره فاذا أسلم سقطت عنه وان كان النصاب موجوداً لأنها عبادة فسقطت باسلامه لقوله «ع»: الاسلام يجب ما قبله ويستأنف الحول حين الاسلام».

وفي المعتمد: «تجب الزكاة على الكافر وان لم يصح منه أدائها اما الوجوب فلعوم الأمر واما عدم صحة الأداء فلأن ذلك مشروط بنية القربة ولا تصح منه ولا قضاء عليه لو أسلم لقوله -عليه السلام-: الاسلام يجب ما قبله ويستأنف لماله الحول عند اسلامه».

وفي الشرائع: «والكافر تجب عليه الزكاة لكن لا يصح منه أدائها». وفي الخلاف (المسألة ٩٧): «اذا ارتد الانسان ثم حال عليه الحول... وايضاً جميع الآيات المتناولة لوجوب الزكاة تتناول الكافر والمسلم فن خصها فعليه الدلالة». وتعرض للمسألة في النهاية والمبسوط أيضاً هذا.

وفي الفقه على المذاهب الأربعة: «من شروطها الاسلام فلا تجب على الكافر، سواء كان أصلياً او مرتداً واذا أسلم المرتد فلا يجب عليه اخراجها زمن رده عند الخفية والحنابلة. المالكية قالوا الاسلام شرط للصحة للوجوب فتجب على الكافر وان كانت لا تصح إلا بالاسلام واذا أسلم فقد سقطت بالاسلام لقوله -تعالى- «قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف» ولا فرق بين الكافر الأصلي والمرتد. الشافعية قالوا: تجب الزكاة على المرتد وجوباً موقوفاً على عوده الى الاسلام فان عاد اليه تبين انها واجبة عليه لبقاء ملكه...».

وبالجمله المشهور بيننا بل المجمع عليه بين قدماء أصحابنا كون الكفار مكلفين بالفروع واستدل له بوجوه:

الأول: الاجماع فان مخالفة بعض المتأخرين لا يضر.

الثاني: آيات من الكتاب العزيز كقوله -تعالى- في سورة فصلت: «وويل للمشركين (٦) الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون (٧)».

وفي سورة المدثر: «ما سلكتكم في سقر (٤٢) قالوا لم نك من المصلين (٤٣) ولم نك نطعم المسكين (٤٤) وكنا نخوض مع الخائضين (٤٥) وكنا نكذب بيوم الدين (٤٦)».

وفي سورة الحجر: «فوربك لننزلنهم أجمعين (٩٢) عما كانوا يعملون (٩٣) فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين (٩٤)».

وفي سورة القيامة: «فلا صدق ولا صلى (٣١) ولكن كذب وتولى (٣٢)».

الثالث: اطلاقات وعمومات أدلة الأحكام مثل قوله -تعالى- في سورة آل عمران: «ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» (٩٧) مثلاً.

الرابع: ان الأحكام التي يدرك العقل حسنها أو قبحها كوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم فالعقل يحكم بعمومها اذ لا تخصص في الأحكام العقلية وكذلك الواجبات التوصيلية لكون المقصود من الطلب فيها صرف حصول متعلقاتها في الخارج.

واما الواجبات الضرورية فيستفاد عمومها لكافة العباد من أخبار مستفيضة كخبر علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير قال: سمعته يسأل أبا عبد الله «ع» عن الدين الذي افترض الله على العباد ما لا يسعهم جهله ولا يقبل منهم غيره ما هو؟ فقال: شهادة أن لا إله إلا الله وان محمداً رسول الله «ص» واقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت من استطاع اليه سبيلاً وصوم شهر رمضان والولاية.

وخبر سليمان بن خالد قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: أخبرني عن الفرائض التي افترض الله على العباد ما هي؟ فقال: شهادة أن لا إله إلا الله وان محمداً رسول الله واقام الصلاة الخمس وإيتاء الزكاة وحج البيت وصيام شهر رمضان والولاية...» (١). فيقال بالعموم في سائر الأحكام أيضاً بعدم الفصل فتدبر.

الخامس: صحيحة البنظي وخبره عن الرضا «ع» في الأولى: «وما أخذ بالسيف فذلك الى الامام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله «ص» بخيبر قبل أرضها ونخلها... وقد قبل رسول الله «ص» خيبر وعليهم في حصصهم العشر ونصف العشر». وفي الثاني: «وما أخذ بالسيف فذلك الى الامام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله «ص» بخيبر قبل سوادها وبياضها... وقد قبل رسول الله «ص» خيبر قال: وعلى المتقبلين سوى قبالة الأرض العشر ونصف العشر في حصصهم» (٢).

ومن المحتمل جداً اتحاد الخبرين فيشكل صحة الأولى. وظهر العشر ونصف العشر في الزكاة وكونها غير قبالة الأرض واضح وأهل خيبر كانوا من اليهود وأهل ما يؤخذ بالسيف أيضاً من الكفار فيظهر من الخبرين ثبوت الزكاة على الكفار، فتشكيك البعض فيما بأن العشر ونصف العشر جزء من قبالة الأرض المجعولة من قبل الامام لا من باب الزكاة مخالف للظاهر ولا سيما في الثاني هذا.

فالمسألة بحمد الله واضحة وكانت عندنا مفروغاً عنها الى ان ناقش فيها المحدثان الاسترآبادي

(١)- الوسائل ج ١ الباب ١ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ١٢ و١٧.

(٢)- الوسائل ج ١١ الباب ٧٢ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢ و١٠.

والكاشاني ووافقها في الحدائق وقد ذكر في الحدائق وجوهاً للنظر فيها:

الأول: عدم الدليل وهو دليل العدم.

وفيه كفاية ما ذكرنا من الأدلة الخمسة.

الثاني: الأخبار الدالة على توقف التكليف على الاقرار والتصديق بالشهادتين فهذا صحيحة زرارة قال: قلت لأبي جعفر «ع» أخبرني عن معرفة الامام منكم واجبة على جميع الخلق؟ فقال: ان الله - عز وجل - بعث محمداً «ص» الى الناس أجمعين رسولاً وحجة الله على جميع خلقه في أرضه فمن آمن بالله وبمحمد رسول الله «ص» واتبعه وصدقه فان معرفة الامام منا واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله وبرسوله ولم يتبعه ولم يصدقه ويعرف حقها فكيف يجب عليه معرفة الامام وهو لا يؤمن بالله ورسوله ويعرف حقها... (١).

فانه متى لم تجب معرفة الامام قبل الايمان بالله ورسوله فبطريق الأولى معرفة الفروع المتلقاة من الامام.

وفي الوافي بعد نقل الصحيحة: «وفي هذا الحديث دلالة على أن الكفار ليسوا مكلفين بشرائع الاسلام كما هو الحق خلافاً لما اشتهر بين متأخري أصحابنا».

ومنها ما رواه القمي في تفسير قوله - تعالى -: «وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة» عن أبان بن تغلب قال: قال لي أبو عبد الله «ع»: «يا أبان أتري ان الله - عز وجل - طلب من المشركين زكاة أموالهم وهم يشركون به حيث يقول: ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون؟ قلت له: كيف ذلك جعلت فداك فسرّه لي، فقال: ويل للمشركين الذين أشركوا بالامام الأول وهم بالأئمة الآخرين كافرون يا أبان انما دعا الله العباد الى الايمان به فاذا آمنوا بالله وبرسوله افترض عليهم الفرائض (٢).

ومنها ما رواه في الاحتجاج في احتجاج أمير المؤمنين - عليه السلام - على زنديق: «واما قوله: انما أعظكم بواحدة فان الله - عز وجل - نزل عزائم الشرائع وآيات الفرائض في أوقات مختلفة كما خلق السموات والأرض في ستة أيام ولو شاء خلقتها في أقل من لمح البصر ولكنه جعل الاناة والمدارة امثالاً لامنائه وايجاباً للحجة على خلقه فكان أول ما قيدهم به الاقرار بالوحدانية والربوبية والشهادة بان لا إله الا الله فلما أقروا بذلك تلاه بالاقرار لنيبه بالنبوة والشهادة له بالرسالة فلما انقادوا لذلك فرض عليهم الصلاة ثم الصوم ثم الحج ثم الجهاد ثم الزكاة ثم الصدقات وما يجري مجراها من مال النبي «ع» (٣).

(١)- أصول الكافي ج ١ ص ١٨٠ باب معرفة الامام، الحديث ٣.

(٢)- تفسير القمي ج ٢، ص ٢٦٢.

(٣)- الاحتجاج، طبع النجف الأشرف (دار النعمان) ص ٣٧٩.

أقول: اما الخبر الأخير فلا ربط له بمسألتنا فانه في مقام بيان التدرج في نزول الأحكام في صدر الاسلام وهو أمر لا ينكر وإنما البحث في ان الأحكام بعد نزولها بالوحي تخص المسلمين أو تعم الكافرين أيضاً.

وأما الآخران فأجاب عنها الشيخ - طاب ثراه - في مبحث غسل الجنابة من الطهارة بما حاصله بتوضيح واضافة منا: أنا لانقول بكون الكفار مخاطبين بالفروع تفصيلاً كيف وهم جاهلون بها غافلون عنها وعلى تقدير الالتفات يستجن خطاب من أنكر الرسول بالايان بخليفته وأخذ الأحكام منه بل المراد ان الرسول أرسل الى كافة الناس وان المنكر له أيضاً مأمور بالايان به والايتمار بأوامره والانتها عن نواهيه فان آمن وحصل ذلك كله كان مطيعاً وان لم يؤمن ففعل المحرمات وترك الواجبات عوقب عليها كما يعاقب على ترك الايمان لمخاطبته بها اجمالاً وان لم يخاطب بفعل الصلاة وترك الزنا مثلاً فاهو المدعى تكليفهم اجمالاً وما هو المنفي في الخبرين تكليفهم تفصيلاً بخصوص عناوين الفرائض وليس موضوع التكليف عنوان الكافر او المسلم او اشخاصهما بل الأحكام تجعل بنحو القضية الحقيقية على العناوين الكلية الشاملة لهما كعنوان المستطيع او البالغ العاقل او نحو ذلك ولا يؤخذ في الموضوعات بنحو القيدية الآ ما هو دخيل في المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام وليست القضية الكلية المحصورة الحقيقية عبارة أخرى عن مجموع قضايا جزئية او شخصية بل هي قضية واحدة بلاك واحد وله صدق واحد وكذب واحد ونقيضها سلب هذه الكلية أعني السالبة الجزئية فليس الكافر بعنوانه مخاطباً او موضوعاً للحكم الشرعي حتى يحكم باستهجان خطابه بل الناس بما هم بالغون عاقلون، مكلفون اجمالاً بالايان بالله وبالرسول وبجميع ما جاء به من الله - تعالى - ويشترك فيها الكافر والمسلم والعالم والجاهل بمعنى كونها حجة على الجميع غاية الأمر تنجزها على العالم والجاهل المقصر دون القاصر فتدبر.

الثالث من الوجوه التي ذكرها صاحب الحدائق: لزوم تكليف ما لا يطاق اذ تكليف الجاهل بما هو جاهل به تصوراً وتصديقاً عين تكليف ما لا يطاق.

وفيه ان العلم او التمكن منه شرط للتنجز لانفس التكليف لاشترك العالم والجاهل بقسميه في أصل التكليف كما عرفت آنفاً كيف وجعل العلم بالتكليف مأخوذاً في موضوعه يستلزم الدور كما حرر في محله.

الرابع: الأخبار الدالة على وجوب طلب العلم كقوله: طلب العلم فريضة على كل مسلم، فان موردها خصوص المسلم دون مجرد البالغ العاقل.

وفيه ما لا يخفى.

الخامس: اختصاص الخطاب القرآني بالذين آمنوا في بعض الأحكام فيحمل عليه ماورد

بقوله: يا أيها الناس، حمل المطلق على المقيد.

وفيه أيضاً ما لا يخفى.

فهذه الوجوه الخمسة التي ذكرها في الحدائق. ويضاف الى ذلك وجهان آخران:

الأول: استهجان خطاب الكافر بالله وبرسوله بالفروع الجزئية.

وفيه ما عرفت آنفاً من عدم كون الخطاب متوجهاً الى خصوص الكافر او المسلم بل الأحكام مجعولة بنحو القضية الحقيقية على العناوين الكلية الواجدة للمصالح او المفسدات المقتضية لها.

الثاني: انه تكليف بغير المقدور والقدرة من الشرائط العامة للتكاليف. بيان ذلك انه ستجيب عن فتويهم بعدم صحة الزكاة ونحوها من العبادات من الكافر وسقوطها منه بعد اسلامه فتكليفه بالزكاة تكليف بما لا يقدر على امتثاله لا في حال كفره ولا بعد اسلامه.

وفيه ان كفره وقع بسوء اختياره فلم يختار الكفر اولاً كان قادراً على اتيان الزكاة ونحوها والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا يرفع العقوبة ولذا نقول بوقوع الحركات الخرجية في الدار المغصوبة مبغوضة ومعاقباً عليها وان اضطر اليها.

نعم يقبح البعث والزجر الفعلي ولكن ملاك الحكم وآثاره من العقوبة ونحوها باقية بعدما كان قادراً عليه من أول الأمر والقدرة المشترطة في التكليف وان كانت هي القدرة حين العمل ولكن يجب تحصيلها ولوقبل العمل.

هذا مضافاً الى صحة جعل الحكم الوضعي من الجنابة والطهارة وشركة الفقراء في المال فيكون المجهول في المقام تعلق الزكاة وفائدته جواز أخذ الامام او نائبه قهراً عليه.

وكيف كان فالأقوى في المسألة هو ما اختاره المشهور من عموم الأحكام للكفار أيضاً بمعنى عدم أخذ قيد الاسلام في موضوعاتها لعموم ملاكاتها المقتضية لها وان كان اجرائها خارجاً والعمل بها متوقفاً على الاسلام فالاسلام شرط للواجب لا الوجوب على اشكال في ذلك أيضاً كما سيأتي آنفاً.

تتمة: أجاب في الحدائق عن الآيات التي ذكرناها بحمل قوله: «لم نك من المصلين» على المخالفين لا الكفار فيكون المعنى لم نك من اتباع الأئمة كما في تفسير علي بن ابراهيم فيكون المصلي بمعنى الذي يلي السابق وهكذا الكلام في قوله: «فلا صدق ولا صلّى» واما قوله: «وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة» فترخبر علي بن ابراهيم في تفسيره.

أقول: هذه التفسيرات من قبيل الجري والتطبيق وبيان بطن من بطون القرآن، وليس لنا رافع اليد عن ظواهر القرآن بسببها، فانه حجة من قبل الله تعالى. وقد امرنا بالاحذبه وعرض اخبار الأئمة عليهم السلام عليه، فراجع.

لكن لا تصحّ منه اذا أداها [١] نعم للإمام «ع» أو نائبه أخذها منه قهراً [٢].

[١]- بلا اشكال فيه كما في المدارك للاجماع، ولاشتراطها بالقربة وعدم تمكن الكافر منها كما في المعتمر، ولقوله -تعالى- في سورة التوبة: «وما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم الا أنهم كفروا بالله وبرسوله ولا يأتون الصلاة الا وهم كسالى ولا ينفقون الا وهم كارهون»، وللأخبار المستفيضة المتضمنة لاشتراط الايمان وبطلان عبادة المخالف ولاسيما الزكاة فضلاً عن الكافر فراجع. (١) وللإجماع على ان الكافر لا يدخل الجنة ولو صحت عبادته لأثيب عليها.

أقول: تحقق الاجماع المعتر غير واضح، والقربة وان لا تحصل من منكر الصانع ولكن يمكن حصولها من الفرق المنتحلين بالاسلام كالنواصب والغلاة بل من أهل الكتاب وغيرهم من المقرّين بالله وبالشرائع أيضاً،

والآية تنفي القبول لا الصحة ولاسيما ان موردها المنافقون لا الكفار لقوله ولا يأتون الصلاة الا وهم كسالى فيكون المراد بالكفر فيها مرتبة منها لا تنافي القربة والصحة، والأخبار المتضمنة لاشتراط الايمان بعضها يدل على اشتراطه في القبول فلا ينافي الصحة بدونها وبعضها يدل على وجوب الرجوع الى الأئمة ليكون العمل بدلائلهم فيكون المفاد عدم الاطمينان بصحة العمل ووجدانه للشرائط بدون الرجوع اليهم لأنهم أبواب علم الله وعلم النبي «ص» لان نفس الاقرار بولايتهم شرط لصحة العمل، هذا ولتحقيق هذه المسألة محل آخر سيأتي واما الاجماع على عدم دخول الكافر الجنة فلا ينافي صحة أعماله والثواب عليها في الدنيا فتدبر.

[٢]- في المنتهى: «لو أخذ الامام الزكاة ثم أسلم سقطت عنه لأنه واجب أخرج على وجهه

فلا يتعقب القضاء».

وفي المسالك: «تظهر فائدة التلف فيما لو أراد الامام او الساعي أخذ الزكاة منه قهراً فانه يشترط فيه بقاء النصاب فلو وجدته قد أتلفه لم يضمّنه الزكاة وان كان بتفريطه... وان وجده تاماً أخذها كما يؤخذ من المسلم الممتنع من أدائها».

ومفروض بحث المسالك الكافر الأصلي ولكن عبارة المنتهى مرددة بين الأصلي والمرتد فراجع. وكيف كان فيظهر منها جواز أخذ الامام والساعي الزكاة من الكافر قهراً عليه.

واستدل لذلك بقوله -تعالى-: «وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة»، وبما تقدم من أخذ النبي «ص» الزكاة من يهود خيبر كما دلّ عليه صحيحة البنزطي وخبره (٢) وبان في الزكاة حيثيتان: حيثية العبادية وحيثية حق الناس، والحاكم الشرعي بولايته على الفقراء له استيفاء أموالهم وحقوقهم ومجرد عدم صحة الايتاء من الكافر وعدم مقربيته له لا يوجب تعذر استيفاء

(١)- الوسائل ج ١ الباب ٢٩ من أبواب مقدمة العبادات.

(٢)- الوسائل ج ١١ الباب ٧٢ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢ و١.

حقوق الناس منه كما في المسلم الممتنع فيكون الحاكم ولياً عليه في التعيين والأخذ لانائباً عنه في العمل العبادي فبعد الأخذ يسقط الوجوب بانتفاء موضوعه لابامثال النائب هذا.

ولكن الآية مساقها مساق قوله -تعالى-: «لمنك من المصلين» مع وضوح عدم صحة الصلاة منه ولا الصلاة عنه، وأخذ النبي «ص» من يهود خيبر كان يجعلها على عهدتهم في عقد الجزية وجزء منها ومورد البحث أعم. ومقتضى اشتراط القرية والايمان في الزكاة عدم صحتها وعدم وقوعها بدونها فكيف تؤخذ منه بعنوان الزكاة ولذا قال في مصباح الفقيه بعد البحث عن ضمان الكافر للزكاة: «ولكن البحث عنه كالبحث عن وجوب اصل الزكاة على الكافر بعد الالتزام بسقوطها عنه بالاسلام قليل الفائدة. وما يقال من ان ثمرة وجوبها تظهر لجواز القهر عليه كما في غيره من الممتنعين من أداء الزكاة، فهو لا يخلو من اشكال اما بالنسبة الى الذمّي والمعاهد فان كان أخذ الزكاة منهم داخلياً فيما شرط عليهم فلا كلام فيه والاّ فالزامهم بدفعها أو أخذها منهم بمحض ثبوتها في شرع الاسلام مشكل لأنه ينافي بتقريرهم على ما هم عليه لأن قضية ذلك عدم مزاحمتهم فيما يرونه ملكاً لهم بسبب او نسب او معاملة فاسدة بل ترتيب أثر الملكية الصحيحة على ما يرونه في مذهبهم كما في ثمن الخمر والخنزير وميراث العصبه والاّ لكان وجوب اخراج الزكاة من أموالهم لدى انتقالها الى مسلم بهبة او بيع او ارث ونحوه من أظهر الثمرات ولكن الظاهر عدم التزام أحد بها واما بالنسبة الى الحربي فانه وان جاز أخذ أمواله جميعها منه قهراً ولكن الزامه بدفع الزكاة أو أخذ شيء منه بهذا العنوان بحيث يترتب عليه أثره بأن يتعين صرفه الى مصرفها المعين فلا يخلو من اشكال فليتامل».

أقول: بعد اللتيا والتي لوقيل باشتراك الكفار للمسلمين في الفروع وتعلق الزكاة بأموالهم فالظاهر جواز تعيين الامام اياها وأخذها من ماله بالنسبة الى الكافر الحربي نظير المسلم الممتنع وهذا لا ينافي جواز استنقاذ جميع ماله فان الزكاة لها مصرف خاص والحاكم وليّ الممتنع بل يجب أخذها لوجوب حفظ حقوق المجتمع على الحكام بل لو فرض عدم وجود الحاكم او عدم قدرته على تصدي الحكومة وشؤونها وجب على عدول المؤمنين بل على فساقهم أيضاً مع عدمهم فان الحكومة وشؤونها من أوضح مصاديق الحسبة وهل يمكن الالتزام بعدم جواز تعطل التصرف في أموال اليتامى والقصر والغيّب وجواز تعطل الحكومة وشؤونها مع استلزامه الهرج والمرج وضياح حقوق الأمة الاسلامية. هذا بالنسبة الى الحربي.

واما الذمّي فالظاهر فيه هو التفصيل فان جعل الزكاة في عقد الذمة أخذت منه كما صنع رسول الله «ص» بأهل خيبر بل ربما تضاعف عليهم كما صنع بنصارى تغلب والظاهر انها المراد أيضاً من الخمس الذي يؤخذ من الذمّي المشتري لأرض المسلم فليس المراد منه الخمس المصطلح ولا خمس الرقبة بل تضعيف الزكاة المأخوذة من الأراضي العشرية فراجع ما حررناه في كتاب

الخمس (١). واما اذا لم تجعل الزكاة شرطاً في عقد الجزية فلا يؤخذ غير الجزية المفعولة على مناطق به الأخبار المستفيضة وأفتى به القدماء من أصحابنا بحيث يظهر ان المسألة كانت واضحة عندهم فراجع أخبار المسألة.

في صحيحة محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله -عليه السلام-: رأيت ما يأخذ هؤلاء من هذا الخمس من أرض الجزية ويأخذ من الدهاقين جزية رؤوسهم أما عليهم في ذلك شيء موظف؟ فقال: كان عليهم ما اجازوا على أنفسهم، وليس للامام أكثر من الجزية ان شاء الامام وضع ذلك على رؤوسهم، وليس على أموالهم شيء، وان شاء فعلى أموالهم وليس على رؤوسهم شيء، فقلت: فهذا الخمس؟ فقال: انما هذا شيء كان صالحهم عليه رسول الله «ص» (٢). والظاهر ان المراد بالخمس في الحديث هو ما أشرنا اليه من تضعيف العشر فهو زكاة حقيقة ولكنها جعلت بعنوان الجزية ويشهد لذلك ما رواه الصدوق قال: قال الرضا -عليه السلام-: ان بني تغلب أنفوا من الجزية وسألوا عمر ان يعفيهم فخشى ان يلحقوا بالروم فصالحهم على ان صرف ذلك عن رؤوسهم وضاعف عليهم الصدقة فعليهم ما صالحوا عليه ورضوا به الى أن يظهر الحق (٣).

وكيف كان فالصحيحة تدل على أن ليس للامام اكثر من الجزية فليس له ان يأخذ منهم الزكاة اذا لم تذكر في عقد الذمة.

ونحوها صحيحته الأخرى قال: سألت عن أهل الذمة ماذا عليهم مما يحقنون به دماهم وأموالهم؟ قال: الخراج، وان أخذ من رؤوسهم الجزية فلا سبيل على ارضهم، وان أخذ من ارضهم فلا سبيل على رؤوسهم (٤).

فالامام -عليه السلام- حصر حقن دماهم وأموالهم في أخذ الجزية وصرح بأنها ان أخذت من رؤوسهم فلا سبيل على ارضهم ومقتضى ذلك عدم جواز مطالبة الزكاة منهم.

وأظهر من ذلك صحيحته الثالثة عن أبي جعفر «ع» في أهل الجزية يؤخذ من أموالهم ومواشيهم شيء سوى الجزية؟ قال: لا (٥). اذ الظاهر ان المسؤول عنه هو أخذ الزكاة زائداً على الجزية.

ونحوها خبره عنه -عليه السلام- المروي عن المقنعة قال: اذا أخذت الجزية من أهل الكتاب

(١)- كتاب الخمس والأنفال (المطبوع) ص ١٣٥.

(٢)- الوسائل ج ١١ الباب ٦٨ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

(٣)- الوسائل ج ١١ الباب ٦٨ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٦.

(٤)- الوسائل ج ١١ الباب ٦٨ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٣.

(٥)- الوسائل ج ١١ الباب ٦٨ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٤.

فليس على أموالهم ومواشيهم شيء بعدها (١).

فهذه أربعة أخبار من محمد بن مسلم ثلاثة منها صحاح تدل على عدم جواز مطالبة ماسوي الجزية من أهل الذمة.

ويشهد لذلك أيضاً ما دلّ على سيرة النبي «ص» وأمير المؤمنين بالنسبة إليهم حيث لا يوجد فيها تعرض لمطالبة الزكاة منهم سوى الجزية.

فعن أبي الفتوح في تفسيره في قصة المباحلة: «فامر رسول الله «ص» ان يكتب لهم كتاب الصلح بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من محمد النبي رسول الله لنجران وحاشيتها في كل صفراء وبيضاء وثمره ورقيق لا يؤخذ منهم غير ألفي حلة».

وظاهر ان المراد بالصفراء والبيضاء الذهب والفضة والثمره تشمل التمر والعنب.

وعن مصعب بن يزيد الانصاري قال: استعملني أمير المؤمنين علي بن أبي طالب «ع» على أربعة رساتيق المدائن: البهقيا ذات، ونهر سير (شيرخل) ونهر جوير، ونهر الملك، وأمرني ان اضع على كل جريب زرع غليظ درهماً ونصفاً، وعلى كل جريب وسط درهماً، وعلى كل جريب زرع رقيق ثلثي درهم، وعلى كل جريب كرم عشرة دراهم، وعلى كل جريب نخل عشرة دراهم، وعلى كل جريب البساتين التي تجمع النخل والشجر عشرة دراهم... (٢). بل لا تجد في كتب علي عليه السلام - الى عماله وفي شرائط الذمة المذكورة في الأخبار والفتاوى اسماً من أخذ الزكاة منهم فهذه هي أخبار المسألة فلنذكر بعض الفتاوى.

ففي المقنعة: «ففرض الله سبحانه على نبيه أخذ الجزية من كفار أهل الكتاب وفرض ذلك على الأئمة من بعده اذ كانوا هم القائمين بالحدود مقامه والمحاطين في الأحكام بما خوطب به وجعلها حقناً لدمائهم ومنعاً من استرقاقهم ووقاية لما عداها من أموالهم».

وفي باب الجزية من النهاية: «ومن وجبت عليه الجزية فالامام مخير بين أن يضعها على رؤوسهم او على ارضيهم فان وضعها على رؤوسهم فليس له أن يأخذ من ارضيهم شيئاً وان وضعها على ارضيهم فليس له أن يأخذ من رؤوسهم شيئاً». ونحو ذلك في السرائر ايضاً.

وفي باب أحكام الارضين من النهاية: «الضرب الثالث من الارضين كل ارض صالح أهلها عليها وهي أرض الجزية يلزمهم ما يصلحهم الامام عليه من النصف او الثلث او الربع وليس عليهم غير ذلك». ونحو ذلك في المبسوط والسرائر ايضاً.

وفي زكاة الغلات من المبسوط: «اذا باع الثمرة قبل بدو صلاحها من ذمّي سقط زكاتها فاذا

(١)- الوسائل ج ١١ الباب ٦٨ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٧.

(٢)- الوسائل ج ١١ الباب ٦٨ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٥.

ولو كان قد أتلّفها فله أخذ عوضها منه [١].

بدا صلاحها في ملك الذمّي لا يؤخذ منه الزكاة لأنه ليس ممن يؤخذ من ماله الزكاة فان اشتراها من الذمّي بعد ذلك لم يجب عليه الزكاة لأنه دخل وقت وجوب الزكاة وهو في ملك غيره». وفي كتاب الجزايا من المبسوط، وأخرف فصل حكم البيع والكنائس «ولما نصارى تغلب وهم تنوخ ونهر وتغلب... وينبغي ان تؤخذ منهم الجزية ولا تؤخذ منهم الزكاة لأن الزكاة لا تؤخذ إلا من مسلم».

وفي ام الشافعي: «ولو أقام (المرتد) في ردّته زماناً كان كما وصفت ان رجع الى الاسلام أخذت منه صدقة ماله وليس كالذمّي الممنوع المال بالجزية ولا المحارب ولا المشرك غير الذمّي الذي لم تجب في ماله زكاة قط (١)».

وقد أطلنا المسألة ليظهر لك ان عدم جواز مطالبة غير الجزية كان أمراً واضحاً بحسب الأخبار والفتاوى والعمل والسيرة.

لا يقال: ان الأخبار بصدد بيان انه لا يجوز أخذ الزائد على المجمعول جزية بعنوان الجزية فلا تنافي أخذ الزكاة منه ألا ترى انه لو قتل أحداً أو أتلّف ماله أو جنى جنابة يؤخذ منه الدية والبذل قطعاً.

فانه يقال: ما ذكرت خلاف ظاهر الأخبار وصريح بعض الفتاوى والنقض غير وارد فان الديات وأروش الجنائيات ليست مما أسسها الشرع بل هي حقوق عقلانية ثابتة على كل أحد دان بدين أم لا بخلاف الزكوات والأخماس.

فتلخص مما ذكرنا بعد الجزم بثبوت الزكاة في مال الكفار على ما تقدم جواز استنقاذ الامام او الساعي بل وعدول المؤمنين أيضاً إياها من مال الحربي بعنوان الزكاة وكذا من مال الذمي يجعلها من شرائط الذمة وجزءاً من الجزية وأما بعد جعل الجزية وعدم ذكرها في عقدها فلا تؤخذ منه.

وبما ذكرنا يظهر الاشكال في تعميم المصباح للمناقشة بالنسبة الى الحربي أيضاً وكذا فيما يرى في بعض الكلمات من عدم كون ما جعله النبي «ص» على يهود خيبر من باب الزكاة مع ظهور لفظ العشر ونصف العشر في خصوص الزكاة ولا سيما بعد ذكرهما في عرض قبالة الأرض كما في خبر البيزنطي حيث قال: «وعلى المتقبليين سوى قبالة الأرض العشر ونصف العشر في حصصهم». اللهم إلا ان ينكر ارتباط هذه الجملة بعمل رسول الله «ص» في خيبر كما هو المحتمل فراجع.

[١]- لقاعدة الضمان بالاتلاف لكن المحكى عن جماعة عدم الضمان بل نسب الى

المشهور. فالاولى نقل بعض الكلمات:

ففي النهاية: «قسم منهم اذا لم يخرجوا ما يجب عليهم من الزكاة كان ثابتاً في ذمتهم وهم جميع من كان على ظاهر الاسلام والباقون هم الذين متى لم يخرجوا ما يجب عليهم من الزكاة لم يلزمهم قضائهم وهم جميع من خالف الاسلام فان الزكاة وان كانت واجبة عليهم بشرط الاسلام ولم يخرجوها لكفرهم فتى اسلموا لم يلزمهم اعادتها».

وفي المبسوط: «فاما شرائط الضمان فاثنتان: الاسلام وامكان الأداء لأن الكافر وان وجبت عليه الزكاة لكونه مخاطباً بالعبادات فلا يلزمه ضمانها اذا أسلم».

وفي الشرائع بعد ذكر وجوب الزكاة على الكافر: «فاذا تلفت لا يجب عليه ضمانها وان أهمل». وفصل في المسلم بين المفترط وغيره.

وفي القواعد: «ولو هلك بتفريطه حال كفره فلا ضمان».

وفي الارشاد: «وشرط الضمان الاسلام وامكان الأداء فلو تلفت بعد الوجوب وامكان

الأداء ضمن المسلم لا الكافر».

وقد مرّ في عبارة المسالك في الفرع السابق: «فلو وجده قد اتلفه لم يضمنه الزكاة وان كان

بتفريطه».

أقول: قد ذكر في محله ان أسباب الضمان ثلاثة: الاتلاف بالمباشرة والاتلاف بالتسبب

واليد اذا لم تكن أمينة.

والأصل يقتضي عدم الفرق في الضمان بين الكافر والمسلم لعموم قاعدة الاتلاف وقاعدة

اليد.

ولكنك ترى الأعلام انهم فرقوا بين المسلم والكافر في المقام.

واستدل على عدم ضمان الكافر بأنه غير متمكن من الأداء ولا يكون التلف مع عدم التمكن

مقتضياً للضمان.

وفيه مع عدم جريانه في الاتلاف ان عدم تمكنه من الأداء مسبب عن سوء اختياره الكفر

والبقاء عليه وكما لا يمنع الكفر عن تكليفه لا يمنع عن ضمانه فوجب الحكم بضمانه في الاتلاف

وكذا في التلف مع التأخير كما في المسلم نعم لو أسلم سقطت عنه لقاعدة الجب الآتية،

فالفارق بين المسلم والكافر ان أراد الفرق بين المسلم وبين الكافر بعدما أسلم كما هو صريح

عبارتي النهاية والمبسوط سلّمنا ذلك وهو في الحقيقة بيان مسألة الجب الآتية. وان أراد الفرق

بينها مع بقاءه على الكفر منعناه وفائدة ضمانه جواز مطالبه الامام البذل مع الاتلاف او التلف

ان قلنا بجواز مطالبته كما أفتى به المصنف.

وبذلك يظهر الاشكال على المسالك بل على الشرائع والقواعد والارشاد أيضاً ان أرادوا بعدم

[مسألة ١٧]: لو أسلم الكافر بعدما وجبت عليه الزكاة سقطت عنه [١]
وان كانت العين موجودة، فان الاسلام يجب ما قبله.

ضمانه عدم الضمان في حال الكفر وكذا على المصنف حيث يظهر منه التفصيل بين الاتلاف والتلف اذ خصّ الضمان بالاتلاف فقط مع عدم الفرق بين الاتلاف والتلف لافي حال الكفر ولا بعد الاسلام كما بيّنناه فتدبر جيداً.

[١]- على المشهور كما قيل بل في الجواهر: «لم نجد فيه خلافاً ولا توقفاً قبل الأردبيلي والخراساني وسيد المدارك».

وفي شرح الارشاد للأردبيلي: «كأنه للاجماع والنص مثل الاسلام يجب ما قبله».
وفي مفتاح الكرامة «نصّ عليه المفيد في كتاب الاشراف والشيخ وابن ادريس وكذا ابن حمزة وسائر المتأخرين وما وجدنا من خالف او توقف قبل صاحب المدارك وصاحب الذخيرة... بل في المعبر والتذكرة وكشف الالتباس والمسالك انها تسقط عنه بالاسلام وان كان النصاب موجوداً».

واستدل على المسألة بوجوه: الأول: الاجماع المدعى.

الثاني: قوله -تعالى- في سورة الانفال: «قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف».
الثالث: ما في الجواهر من امكان القطع به بملاحظة معلومية عدم أمر النبي «ص» لأحد ممن تجدد اسلامه من أهل البادية وغيرهم بزكاة إيلهم في السنين الماضية، بل ربما كان ذلك منقراً لهم عن الاسلام كما انه لو كان شيء منه لذاع وشاع، كيف والشايح عند الخواص فضلاً عن العوام خلافة.

الرابع: حديث الجبّ المشهور.

أقول: اما الاجماع فيرد عليه مضافاً الى عدم كون المسألة من المسائل الأصلية المتلقاة عن المعصومين ولذا لم تذكر في المقنعة والمقنع والهداية ونحوها بل هي من المسائل التفرعية وليس الاجماع حجة في مثلها، عدم حجته مع احتمال كون مدرك المجمعين الآية الشريفة وحديث الجبّ.

واما ما في الجواهر ففيه ان أكثر الوفود المقبلة الى الاسلام اقبلوا اليه في أوائل الهجرة وواسطها وآية الزكاة نزلت في السنين الأخيرة من عمر النبي «ص» ولو سلم فطلبها كان في السنة الأخيرة، اللهم إلا أن يضمّ الى كلامه عدم مطالبتها ممن تجدد اسلامه في عصر الخلفاء وعصر أمير المؤمنين -عليه السلام- أيضاً فتأمل فتبقى الآية والحديث. واللازم أولاً البحث عن سند الحديث ثم عن دلالاته ومفاده.

فنقول: في النهاية في لغة جيب «ومنه الحديث: ان الاسلام يجب ما قبله والتوبة تجب

ما قبلها أي يقطعان ويمحوان ما كان قبلهما من الكفر والمعاصي والذنوب». ومثله في لسان العرب في لغة جيب وقوله: «من الكفر والمعاصي» بنحو اللف والنشر المرتب كما لا يخفى.

وفي مجمع البحرين في لغة جيب «في الحديث: الاسلام يجب ما قبله والتوبة تجب ما قبلها من الكفر والمعاصي والذنوب».

والظاهر ان قوله: «(من الكفر...)» ليس من الحديث بل هو تفسير منه مأخوذ من تفسير النهاية كما لا يخفى على أهل الفن اذ لا تجد هذا الذيل في نقل سوى ما في تفسير النهاية واللسان. وفي تفسير علي بن ابراهيم في ذيل قوله - تعالى - في سورة بني اسرائيل: (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً) ما حاصله: «انها نزلت في عبد الله بن أبي امية أخي أم سلمة وذلك انه قال هذا لرسول الله «ص» فلما فتح مكة استقبل ابن أبي امية فسلم على رسول الله «ص» فأعرض عنه فدخل الى أم سلمة وقال ان رسول الله قبل اسلام الناس وردة اسلامي فذكرت أم سلمة ذلك لرسول الله فقال: ان أخاك كذّبي تكذيباً لم يكذبني أحد من الناس هو الذي قال لي: لن نؤمن لك الآيات، فقالت يا رسول الله ألم تقل: ان الاسلام يجب ما كان قبله قال نعم فقبل رسول الله اسلامه» (١).

وفي أواخر شرح ابن أبي الحديد لهج البلاغة عن أبي الفرج الاصفهاني ذكر قصة اسلام المغيرة بن شعبة وانه وفد مع جماعة من بني مالك على المقوقس ملك مصر فلما رجعوا جعلهم المغيرة سكارى ثم قتلهم وأخذ أموالهم وفرّ الى المدينة مسلماً وعرض خمس أموالهم على النبي «ص» فلم يقبله وقال هذا غدر والغدر لا خير فيه فخاف المغيرة على نفسه فقال «ص»: «الاسلام يجب ما قبله».

وفي صلاة القضاء من المستمسك: «في السيرة الحلبية: ان عثمان شفع في أخيه ابن أبي سرح قال «ص»: اما بايعته وأمنت؟ قال: بلى ولكن يذكر ما جرى منه معك من القبيح ويستحي، قال «ص»: الاسلام يجب ما قبله وفي تاريخ الخميس والسيرة الحلبية والاصابة لابن حجر في اسلام هبار قال يهبار: الاسلام يجب ما قبله ونحوه في الجامع الصغير للسيوطي في حرف الألف، وفي كنوز الحقايق للمناوي عن الطبراني في حرف الألف: الاسلام يجب ما قبله والهجرة تجب ما قبلها».

وفي حاشية المستمسك: «في السيرة الحلبية في آخر غزوة وادي القرى: ان خالد بن الوليد وعمرو بن العاص وعثمان بن طلحة جاؤوا الى النبي «ص» مسلمين وطلبوا منه أن يغفر الله لهم

فقال لهم «ص»: ان الاسلام يجب ما كان قبله».

أقول: ونحو ذلك في الجزء الرابع من طبقات ابن سعد في شرح حال خالد بن الوليد. وروى هذه الجملة أيضاً في أسد الغابة في اسلام هباروفي كثر العمال «الاسلام يجب ما كان قبله (ابن سعد عن الزبير وعن جبير بن مطعم)» وفيه أيضاً عن الطبراني عن ابن عمر: «ان الاسلام يجب ما كان قبله والهجرة تجب ما كان قبلها» (١).

هذا ولكن في صحيح مسلم عن عمرو بن العاص قال: «فلما جعل الله الاسلام في قلبي أتيت النبي «ص» فقلت: أبسط يمينك فلأباعدك فبسط يمينه قال: فقبضت يدي قال: مالك يا عمرو قال: قلت: أردت ان اشترط قال: تشترط بماذا؟ قلت ان يغفر لي قال: اما علمت ان الاسلام يهدم ما كان قبله وان الهجرة تهدم ما كان قبلها وان الحج يهدم ما كان قبله» (٢).

وفي الدر المنثور: «اخرج ابن احمد ومسلم عن عمرو بن العاص» وذكر نحو ذلك (٣). وفي كثر العمال عن مسلم عن عمرو بن العاص: «اما علمت ان الاسلام يهدم ما كان قبله وان الهجرة تهدم ما كان قبلها وان الحج يهدم ما كان قبله» (٤).

وفي المستمسك عن مناقب ابن شهر آشوب، في من طلق زوجته في الشرك تطليقة وفي الاسلام تطليقتين: «قال علي -عليه السلام- يهدم الاسلام ما كان قبله، هي عندك على واحدة». فهذا ما عثرت عليه عاجلاً من مواضع ذكر الحديث والظاهر انه متواتر اجمالاً بمعنى انه يحصل العلم اجمالاً بصدور هذا المضمون عن النبي «ص» ولو في ضمن قصة من تلك القصص الكثيرة. وانه ليس جميع هذه القصص كاذبة بأن تواطىء الأشخاص على جعل هذا المضمون في ضمن القصص المختلفة.

ويظهر من بعض رواياتنا أيضاً وضوح هذا المضمون في عصر الأئمة -عليهم السلام- وامضائهم له فروى الشيخ بسند صحيح عن جعفر بن رزق الله قال: قدم الى المتوكل رجل نصراني فجر بامرأة مسلمة وأراد أن يقيم عليه الحد فأسلم فقال يحيى بن اكرم: قد هدم ايمانه شركه وفعله وقال بعضهم: يضرب ثلاثة حدود وقال بعضهم: يفعل به كذا وكذا فأمر المتوكل بالكتاب الى أبي الحسن الثالث -عليه السلام- وسأله عن ذلك فلما قدم الكتاب كتب أبو الحسن «ع»: يضرب حتى يموت فانكر يحيى بن اكرم وانكر فقهاء العسكر ذلك وقالوا يا أمير المؤمنين سلّه عن هذا فانه شيء لم ينطق به كتاب ولم تجيء به السنة فكتب ان فقهاء

(١)- كثر العمال ج ١، الحديث ٢٤٣ و ٢٩٧.

(٢)- صحيح مسلم ج ١، باب ان الاسلام يهدم ما قبله.

(٣)- الدر المنثور ج ٣ في ذيل قوله تعالى «قل للذين كفروا...».

(٤)- كثر العمال ج ١، الحديث ٢٤٧.

المسلمين قد انكروا هذا وقالوا: لم تجيء به سنة ولم ينطق به كتاب فيبين لنا بما اوجبت عليه الضرب حتى يموت فكتب بسم الله الرحمن الرحيم فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون. قال: فأمر به المتوكل فضرب حتى مات (١).

وجعفر بن رزق الله لم يذكر بمدح ولا بقبح الآ ان يورث نقل محمد بن أحمد بن يحيى عنه نحو اعتماد عليه.

فيظهر من الحديث ان هدم الاسلام لما قبله كان بحمد من الوضوح يعرفه النصراني أيضاً ولذا أسلم بقصد الفرار من الحد والامام عليه السلام - أيضاً لم ينف هذا المعنى بل كأنه أمضى أصله كما أثبتته الفقهاء وإنما أشار الى نكتة دقيقة مستنبطة من كلام الله العزيز وهو ان الايمان المفيد الهادم لما قبله هو الايمان الصحيح لا ما حصل بقصد الفرار عن البأس فانه غير نافع.

وروى الكليني بسند صحيح عن ضريس الكناسي عن أبي جعفر (ع) في نصراني قتل مسلماً فلما أخذ أسلم، قال: أقتله به الحديث (٢) و يظهر الاستدلال به مما سبق.

وفي الدعائم في صلاة الجمعة: روي عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه عن علي (ع) ان رسول الله (ص) قال: أربعة يستأنفون العمل: المريض اذا برىء والمشرك اذا أسلم والمنصرف من الجمعة ايماناً واحتساباً والحاج اذا قضى حجه (٣).

وبالجمله فالتشكيك في اصل صدور مضمون الحديث بل في اصل الحكم كما في المدارك

بلاوجه.

قال فيها: «وقد نص المصنف في المعبر والعلامة في جملة من كتبه على ان الزكاة تسقط عن الكافر بالاسلام وان كان النصاب موجوداً لقوله (ص): الاسلام يجت ما قبله. ويجب التوقف في هذا الحكم لضعف الرواية المتضمنة للسقوط سناً ومنتناً ولما روي في عدة أخبار صحيحة من أن المخالف اذا استبصر لا يجب عليه اعادة شيء من العبادات التي اوقعها في حال ضلالته سوى الزكاة فانه لا بد ان يؤديها ومع ثبوت هذا الفرق في المخالف فيمكن اجرائه في الكافر، وبالجمله فالجواب على الكافر متحقق فيجب بقاءه تحت العهدة الى أن يحصل الامتثال او يقوم على السقوط بالاسلام دليل يعتد به، على أنه ربما لزم من هذا الحكم عدم وجوب الزكاة على الكافر كما في قضاء العبادات لامتناع أدائها في حال الكفر وسقوطها بالاسلام الآ ان يقال ان متعلق

(١)- الوسائل ج ١٨ الباب ٣٦ من أبواب حد الزنا، الحديث ٢.

(٢)- الوسائل ج ١٩ الباب ٤٩ من أبواب القصاص، الحديث ١.

(٣)- الدعائم ج ١، صلاة الجمعة ص ١٧٩.

الوجوب ايصالها الى الساعي وما في معناه في حال الكفر وينبغي تأمل في ذلك».

أقول: فيه مضافاً الى ما مر من العلم بصدور الحديث اجمالاً ان الحديث هو مضمون قوله تعالى:- «قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف» فالواجب هو البحث عن الدلالة وعن مقدارها.

وما في المستمسك من التشكيك في الدلالة على فرض كون المتن ما في مجمع البحرين اذ مفاده حينئذ رفع نفس الكفر والمعاصي والذنوب.

فيرد عليه أولاً ما أشرنا اليه من أن الظاهر عدم كون الذيل جزءاً من الحديث بل هو تفسير منه مأخوذ من تفسير النهاية واللسان مذكور بنحو اللف والنشر فقوله من الكفر متعلق بالجملة الأولى وقوله من المعاصي والذنوب متعلق بالجملة الثانية.

وثانياً ان جب الاسلام لنفس الكفر ورفع له أمر واضح لا يتصدى المعصوم لبيانه فلا محالة يراد رفع ما ثبت حال الكفر باعتبار آثاره فلا يضر الذيل بالاستدلال.

وملخص الكلام ان المحتملات في الحديث ثلاثة:

الأول: ان يراد به ان الاسلام يرفع الكفر.

الثاني: ان يراد ان الاسلام يرفع آثار الكفر وأحكامه أي الأحكام الشرعية التي موضوعها عنوان الكفر كنجاسة البدن ومهدورية الدم والمال مثلاً.

الثالث: ان يراد به رفع ما تحقق في حال الكفر من ترك الواجبات وفعل المحرمات باعتبار الآثار والتبعات المتفرعة عليها كترك الصلاة المستتبع للقضاء وشرب الخمر المستتبع للحد مثلاً فيراد بالحديث ان الخطيئة الكبيرة أعني الكفر لما كانت منشأ لسائر الخطايا من ترك الواجبات وفعل المحرمات خارجاً اذا ارتفعت هذه الخطيئة بسبب الاسلام صار الاسلام كفارة لسائر الخطايا المتحققة بسببها فترتفع تبعاتها أيضاً كقضاء الصلاة وحد شرب الخمر مثلاً فهو بوجه نظير قول الامام الصادق -عليه السلام- لسليمان بن خالد حينما قال سليمان: اني منذ عرفت هذا الأمر أصلي في كل يوم صلاتين أقضي ما فاتني قبل معرفتي. قال «ع»: «لا تفعل فان الحال التي كنت عليها أعظم من ترك ما تركت من الصلاة». قال الشهيد: يعني ما تركت من شرائطها وأفعالها (١).

هذا ولا يخفى بطلان الاحتمال الأول لأنه يساوق توضيح الواضحات بل وكذا الثاني لوضوح ارتفاع الأحكام بارتفاع موضوعاتها مضافاً الى عدم تناسب ذلك لموارد صدور الحديث من قصص المغيرة وخالد وابن العاص وابن أبي سرح وغيرهم فيتعين الثالث ومقتضاه ان اسلام الكافر يصير

كفارة لما صدر عنه في حال كفره وبسبب كفره من ترك الواجبات وفعل المحرمات ويصير هو كأنه لم يصدر عنه ذلك فلا تترتب آثار ذلك وتبعاته فهذا اجمالاً مما لا ريب فيه .
ولكن استشكل عليه كما في المستمسك بوجوه:

الأول: انه وارد مورد الامتنان المنافي لشموله للمقام لأنه خلاف الامتنان بالنسبة الى الفقراء.

الثاني: ان ظاهر الحديث جبّ حال الكفر عن حال الاسلام فيختص بما لو كان ثابتاً حال الاسلام لاستند الى ما ثبت حال الكفر كالتكليف بقضاء العبادات حال الاسلام فانه لو ثبت كان مستنداً الى الفوت حال الكفر فلا يجري في مثل الزكاة لأن حول الحول مثلاً على العين الزكوية يوجب حدوث حق للفقراء واذا حدث يبقى باستعداد ذاته فاذا أسلم يجب عليه الزكاة للحق الباقي فعلاً لا للحادث قبلاً نظير ما اذا أجنب أو تنجس بدنه فان الجنابة والنجاسة أمران باقيان باستعداد ذاتهما وبعد الاسلام يؤمر بالغسل والغسل للجنابة والنجاسة الفعليتين لا لما قبل الاسلام وكذا اذا أسلم بعد الزوال مع بقاء الوقت فانه يؤمر بالصلاة للوقت الباقي للزوال السابق. ودعوى ان حق الفقراء ناشىء من الأمر التكليفي بأداء الزكاة المستند الى حولان الحول حال الكفر فبالحديث ينفي الأمر المذكور فينتفي الحق أيضاً بانتفاء منشأه، ممنوعة جداً اذ الأمر بالعكس وإن الأمر بالايثاء متفرع على ثبوت الحق في الرتبة السابقة فالامر بايثاء الزكاة نظير ادفع مال زيد اليه لا من قبيل ادفع مالك الى زيد كيف والأمر بايثاء الانسان ماله الى غيره لا يقتضي بوجه ثبوت حق للغير في ماله والتعبير بأموالهم في قوله -تعالى-: «خذ من أموالهم صدقة» من جهة ان أصلها من أموالهم او لأنها قبل الدفع لم تتعين زكاة.

الثالث: ان البناء على عموم الحديث يوجب تخصيص الأكثر اذ لا ريب في بقاء عقوده وابقاعاته وما عليه من الديون ونحوها.

هذا وأجاب في المستمسك عن الأول بأن الامتنان بالنسبة الى المسلم نفسه فلا مانع من كونه خلاف الامتنان بالاضافة الى غيره.

والأولى أن يجاب بأن الامتنان في الحديث على فرض اعتباره أخذ حكمة لاعلة فالحكم عام مضافاً الى أن الزكاة ليست ملكاً للفقراء وانما هي مالية مجمولة في الاسلام والفقراء من مصارفها .
وأجاب عن الثاني بأن الملكية لما كانت من الأمور الاعتبارية المحضة كان بقائها أيضاً مستنداً الى ملاحظة منشأ الاعتبار كحدوثها فلم يلحظ منشأ الاعتبار في كل آن لا يصح اعتبارها ولذا كان الفسخ وارداً على العقد وموجباً لارتفاع الأثر لانه وارد على نفس الأثر فوزان الملكية وحولان الحول وزان وجوب القضاء والفوت ومقتضى ذلك عدم تأثير حولان الحول الحاصل قبل الاسلام في ملكية الفقراء بعده.

نعم يتم الاشكال في مثل النجاسة والحدث فانها وان كانتا اعتباريتين ولكن منشأ اعتبارهما نفس الأثر الخارجي الباقي باستعداد ذاته الى ما بعد الاسلام.

وعن الثالث بانصراف الحديث الى ما كان وقوعه قبل الاسلام مستنداً الى عدم الاسلام كترك الواجب والحرام فيصير الاسلام كفارة له فلا يشمل مثل العقود والايقاعات التي يشترك فيها المسلم وغيره. هذا.

والتحقيق ان يقال ان الأحكام الشرعية على خمسة أقسام:

الأول: الأحكام العقلائية الثابتة عند الناس بما هم عقلاء وان لم يلتزموا بشريعة غاية الأمر امضاء الشارع لها وتحديدها وردعه عن بعض مصاديقها كالعقود والايقاعات والضمانات.

الثاني: الأحكام التكليفية التي أتى بها الاسلام وتكون أحكاماً تكليفية محضة غير مستعقبة لأثر شرعي كوجوب ردة السلام وحرمة الكذب مثلاً.

الثالث: الأحكام التكليفية المستعقبة لآثار شرعية كوجوب الصلاة المستعقب للقضاء وحرمة الخمر المستعقب للحد الشرعي.

الرابع: الأحكام الوضعية الاعتبارية المحضة المستعقبة للآثار الشرعية كملكية الفقراء للزكاة المستعقبة لوجوب الأداء والضمان مع الاتلاف او التلف في بعض الموارد.

الخامس: الأحكام الوضعية الكاشفة عن نحو ثبوت خاصية خارجية كالنجاسة والجنابة الكاشفتين عن ثبوت نحو قذارة خارجية جسمية او روحية مثلاً مع كونها مستعقبة لآثار شرعية كوجوب الغسل او الغسل او حرمة دخول المسجد او عدم صحة الصلاة ونحو ذلك.

اما القسم الأول فربما ينسب الى الذهن عدم جب الاسلام لها اذ الظاهر من الحديث جب الاسلام للتخلفات المستندة الى الكفر وعدم الاعتقاد بالاسلام والأحكام العقلائية الدارجة بين الناس لا ربط لها بالكفر والاسلام.

ولكن ربما يحظر بالبال الاشكال في ذلك بالنقض بموارد ذكر الحديث فان المغيرة قتل ثلاث عشرة نسمة وأخذ أموالهم وخالد بن الوليد قتل عدة من المسلمين في الحروب كغزوة أحد مثلاً، والقصاص او الدية وكذا تضمين الأموال من الأحكام العقلائية ومورد نقل المناقب من طلق زوجته تطليقة في الشرك وتطليقتين في الاسلام وفيه قال علي - عليه السلام - «هدم الاسلام ما كان قبله هي عندك على واحدة» مع ان النكاح والطلاق من الأمور الدارجة بين العقلاء بما هم عقلاء.

اللهم الآن يقال ان من قتلهم المغيرة كانوا مهدوري الدم والمال بكفرهم فلذا لم يضمّنهم النبي «ص» وقتل خالد للمسلمين كان في القتال والدفاع عن عقيدته وكيانه بحسب وضعه ولم يكن مثل هذا باطلاً موجباً للضمان عند الناس بل بحسب موازين الاسلام فيشملة حديث

الجبّ قهراً وكذا الطلاق وان كان دارجاً عند الناس ولكن يجابه للحرمة الأبدية في المرتبة الثالثة لعله كان مما شرّعه الاسلام فتأمل.

والذي يسهّل الخطب عدم ثبوت كل مورد من موارد الحديث بنحو يكون حجة شرعية وانما الذي ادعينا هو التواتر الاجمالي بمعنى العلم بعدم كذب الجميع وانه ثبت واحد منها اجمالاً. والقسم الثاني من الأحكام مشمول للحديث جزماً وكذا القسم الثالث بلحاظ الآثار المترتبة عليه فلا يثبت بعد الاسلام القضاء ولا الحد لترك الصلاة وشرب الخمر في حال الكفر كما لا يشمل القسم الخامس قطعاً بعد فرض خارجية النجاسة والجنابة وبقائهما الى حال الاسلام ولكن الفرض قابل للمنع.

واما القسم الرابع كملكية الفقراء للزكاة فع اتلافها او تلفها في حال الكفر يرفع الحديث ضمانها بلا اشكال واما مع بقاء النصاب والعين ففيه شائبة اشكال من أن الملكية بعد ثبوتها باقية باستعدادها الذاتي فوجوب الأداء بعد الاسلام اثر للملكية الباقية الفعلية ومن ان الملكية من آثار حولان الحول في حال الكفر والاسلام يقطع حال الاسلام عن حال الكفر فكأن حولان الحول لم يقع من أصله وكأنه صار بعد الاسلام مالكاً لهذا المال ولذا قال في المعبر «و يستأنف ماله الحول عند اسلامه». وفي القواعد: «و يستأنف الحول حين الاسلام» ومثله في التذكرة.

نعم في الجواهر عن نهاية الأحكام: «لواسلم قبل الحول بلحظة وجبت الزكاة ولو كان الاسلام بعد الحول ولو بلحظة فلا زكاة» والظاهر هو سقوط ما تعلق سابقاً.

قال في مصباح الفقيه: «فان مثل الزكاة والخمس والكفارات وأشباهاها من الحقوق الثابتة في الاسلام بمنزلة القدر المتيقن منها كما يؤيد ذلك بل يدل على أصل المدعى قضاء الضرورة بجريان سيرة النبي والأئمة القائمين مقامه على عدم مؤاخذه من دخل في الاسلام بشيء من هذه الحقوق بالنسبة الى الأزمنة السابقة».

واما استيناف الحول وعدم احتساب الشهور السابقة ففيه اشكال فان الملكية للنصاب متحققة وانقضاء الشهور على النصاب أمر تكوييني متحقق فلم لاتعلق الزكاة بعدما حال الحول حين الاسلام؟ فالظاهر صحة ما في نهاية الأحكام فتدبر.

هذا وقد عرفت ان جبّ الاسلام لما قبله كان أمراً متسالمًا عليه الى عصر صاحب المدارك فأنكره هو وصاحبا الذخيرة والمستند.

وما ذكره صاحب المدارك وجهاً لعدم سقوط الزكاة بعد تضعيف الحديث سنداً ومتناً يرجع الى وجوه ثلاث:

الأول: قياس الكافر على المخالف اذا استبصر حيث وردت الأخبار بصحة أعماله الآ الزكاة. الثاني: الاستصحاب. الثالث: انه يلزم من الحكم بالسقوط عدم صحة تكليفه لامتناع

[مسألة ١٨]: إذا اشترى المسلم من الكافر تمام النصاب بعد تعلقُ الزكاة وجب عليه اخراجها [١].

امثاله حال الكفر وسقوطه بالاسلام.

هذا وقد عرفت امكان ان يدعى تواتر الحديث اجمالاً وكذا مفاده ودلالته، والقياس باطل والأولية ممنوعة، والاستصحاب لا يجري مع الدليل، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار والمدار في صحة التكليف تمكن المكلف ولو بترتيب مقدماته من قبل والكافر كان متمكناً حال بلوغه من الاسلام واتيان ما جاء به النبي ومنه الزكاة. وعدم امكان البعث او الزجر الفعلي لا ينافي وقوع الترك او الفعل مبغوضاً عليه كما في الحركات الخرجية في الدار المغصوبة لمن توسطها بسوء اختياره.

بقي هنا شيء وهو ان يقال ان جب الاسلام لما قبله وقع في سياق جب التوبة لما قبلها وهدم الحج لما قبله ونحو ذلك وواضح ان الحج او التوبة لا تجب مثل الزكاة ونحوها من الحقوق الواجبة. وفيه ان عدم الأخذ بظاهر الدليل في بعض الموارد بدليل لا يوجب رفع اليد عن ظاهر غيره فاللازم الحكم بجب الاسلام لجميع التخلفات المتحققة حال الكفر الا لما ثبت بالدليل عدم جبه له فتدبر.

وقد طال البحث عن المسألة فأرجو العفو من القراء الكرام وأتمس منهم الدعاء.

[١]- التقييد بتمام النصاب وقع على ما اختاره المصنف في باب تعلق الزكاة من كونه من قبيل الكلي في العين والآ فعلی الاشاعة لافرق بين اشتراء تمام النصاب وبعضه. والظاهر عدم الفرق بين جميع أقسام الانتقال من البيع والصلح والهبة والارث وغير ذلك. ويستدل على الحكم مضافاً الى كونه على طبق القاعدة بعد شركة الفقراء في العين او كونها متعلقاً لحقهم بصحيفة عبدالرحمن البصري قال قلت لأبي عبدالله «ع»: رجل لم يترك إبله او شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزيكها لما مضى؟ قال: نعم تؤخذ منه زكاتها ويتبع بها البايع او يؤذي زكاتها البايع (١).

هذا ولكن المسألة محل تأمل اذ لم يكن بناء النبي «ص» والأئمة -عليهم السلام- ولا الخلفاء اخراج الزكاة من غنائم الكفار بعد جمعها بل بنائهم وبناء المسلمين في جميع الأعصار كان على ترتيب حكم الملكية على ما ينتقل اليهم من الكفار والزمامم بما ألزموا به أنفسهم والتزموا به وقد ورد الحكم بجواز أخذ ما ملكوه في مقابل الخمر والخنزير بعنوان الجزية.

ففي صحيفة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبدالله «ع» عن صدقات أهل الذمة وما يؤخذ من جزيتهم من ثمن خورهم وخنزيرهم وميتهم. قال: عليهم الجزية في أموالهم تؤخذ من ثمن

لحم الخنزير او خمر فكل ما أخذوا منهم من ذلك فوزر ذلك عليهم وثمانه للمسلمين حلال يأخذونه في جزيتهم. ونحوها خبره المروي عن المقتعة (١).

فيظهر من ذلك ان البناء كان على الحكم بملكيتهم لما يعتقدون مالكيتهم له على حسب ضوابطهم كيف والآ عَسْر الأمر على المسلمين في معاملاتهم الدارجة مع الكفار والتوارث بينهم. ودعوى عدم حصول العلم غالباً بتعلق الزكاة بأموالهم واضحة الفساد.

ومادّة على تحليل الخمس للشيعة فيما ينتقل اليهم ممن لا يعتقد الخمس توسعة لهم يستفاد منه بالملاك تحليل الزكاة أيضاً وقد قال -عليه السلام- في خبر يونس بن ظبيان او المعلّى بن خنيس: «... وان ولينا لفي أوسع فيما بين ذه الى ذه يعني ما بين السماء والأرض...» (٢).

فراجع أخبار تحليل المناكح والمساكن والمتاجر تستأنس منها صحة ما ذكرناه وقد مرّ في أواخر المسألة السادسة عشرة عبارة المبسوط حيث قال: «فان اشتراها من الذمي بعد ذلك لم يجب عليه الزكاة لأنه دخل وقت وجوب الزكاة وهو في ملك غيره» فراجع.

(١)- الوسائل ج ١١ الباب ٧٠ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١ و٢.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ١٧.

فصل في الأجناس التي تتعلق بها الزكاة

تجب الزكاة في تسعة أشياء [١]: الأنعام الثلاثة - وهي الإبل والبقر والغنم - والنقدين - وهما الذهب والفضة - والغلات الأربع - وهي الحنطة والشعير والتمر والزبيب - ولا تجب فيما عدا ذلك على الأصح [٢].

[١]- بلا خلاف أجمده فيه بين المسلمين فضلاً عن المؤمنين بل هو من ضروريات الفقه ان لم يكن من ضروريات الدين، والنصوص به مع ذلك متواترة كتواترها في أنه لا تجب فيما عدا ذلك ، كذا في الجواهر.

وفي التذكرة: «قد أجمع المسلمون على ايجاب الزكاة في تسعة أشياء: الإبل والبقر والغنم والذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب واختلفوا فيما زاد على ذلك».

ويأتي باقي العبارات في الحاشية التالية.

[٢]- في بداية المجتهد لابن رشد ما حاصله: «اما ما تجب فيه الزكاة من الأموال فانهم اتفقوا منها على أشياء واختلفوا في أشياء، اما ما اتفقوا عليه فصنفان من المعدن: الذهب والفضة اللتين ليستا بحليّ، وثلاثة أصناف من الحيوان: الإبل والبقر والغنم، وصنفان من الحبوب: الحنطة والشعير، وصنفان من الثمر: التمر والزبيب وفي الزيت خلاف شاذّ. واختلفوا اما من الذهب ففي الحليّ فقط وذلك انه ذهب فقهاء الحجاز: مالك والليث والشافعي الى انه لازكاة فيه اذا أريد للزينة واللباس ، وقال أبوحنيفة وأصحابه: فيه الزكاة... ، واما ما اختلفوا فيه من الحيوان فنه ما اختلفوا في نوعه وما اختلفوا في صنفه، اما ما اختلفوا في نوعه فالخيل وذلك ان الجمهور على ان لازكاة في الخيل، وذهب أبوحنيفة الى انها اذا كانت سائمة وقصد بها النسل ان فيها الزكاة أعني اذا كانت ذكراً واناثاً... ، واما ما اختلفوا في صنفه فهي السائمة من الإبل والبقر والغنم من غير السائمة منها فان قوماً اوجبوا الزكاة في هذه الأصناف الثلاثة سائمة كانت او غير سائمة وبه قال الليث ومالك، وقال سائر فقهاء الأمصار: لازكاة في غير السائمة من هذه الثلاثة الأنواع...

وأجمعوا على أنه ليس فيما يخرج من الحيوان زكاة الآ العسل فانهم اختلفوا فيه فالجمهور على أنه لازكاة فيه وقال قوم: فيه الزكاة...، واما ما اختلفوا فيه من النبات بعد اتفاقهم على الأصناف الأربعة التي ذكرناها فهو جنس النبات التي تجب فيه الزكاة فمنهم من لم ير الزكاة الآ في تلك الأربعة فقط وبه قال ابن أبي ليلى وسفيان الثوري وابن المبارك ومنهم من قال: الزكاة في جميع المدخر المقتات من النبات وهو قول مالك والشافعي ومنهم من قال: الزكاة في كل ما يخرج من الأرض ما عدا الحشيش والخطب والقصب وهو أبو حنيفة... واتفقوا على أن لازكاة في العروض التي لم يقصد بها التجارة واختلفوا في إيجاب الزكاة فيما اتخذ منها للتجارة فذهب فقهاء الأمصار الى وجوب ذلك ومنع ذلك أهل الظاهر».

وفي الفقه على المذاهب الأربعة: «الأنواع التي تجب فيها الزكاة خمسة أشياء: الأول: النعم وهي الابل والبقر والغنم... ولازكاة في غير ما بيئناه من الحيوان فلازكاة في الخيل والبغال والحمير والفهد والكلب المعلم ونحوها الآ اذا كانت للتجارة.

الثاني: الذهب والفضة ولو غير مضروبين.

الثالث: عروض التجارة.

الرابع: المعدن والركاز.

الخامس: الزروع والثمار ولازكاة فيما عدا هذه الأنواع الخمسة»، هذا.

وفي المقنع: «اعلم ان الزكاة على تسعة أشياء: على الخنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم والذهب والفضة وعفا رسول الله «ص» عما سوى ذلك».

وفي الانتصار: «ومما ظن انفراد الامامية به القول بأن الزكاة لا تجب الآ في تسعة أصناف: الدنانير والدراهم والخنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم ولازكاة فيما عدا ذلك وباقي الفقهاء يخالفونهم في ذلك... والذي يدل على صحة مذهبنا مضافاً الى الاجماع ان الأصل براءة الذمة».

وفي النهاية: «الذي يجب فيه الزكاة فرضاً لازماً تسعة أشياء: الذهب والفضة... وكل ما عدا هذه التسعة الأشياء فانه لا يجب فيه الزكاة».

وفي الغنية: «فزكاة الأموال تجب في تسعة أشياء: الذهب... بلاخلاف ولا تجب فيما عدا ما ذكرناه بدليل الاجماع».

والظاهر منه ان الوجوب في التسعة لاخلاف فيه بين المسلمين وعدم الوجوب في غيرها باجماع الامامية.

وفي المقنعة ما حصله: «الزكاة تجب في تسعة أشياء خصها رسول الله «ص» بفريضتها فيها وهي الذهب... وعفا رسول الله سوى ذلك رواه حريز، عن زرارة ومحمد بن مسلم وأبو بصير

وبريد والفضيل، عن الباقر- عليه السلام- ورواه عبدالله بن مسكان، عن أبي بكر الحضرمي وصفوان بن يحيى، عن ابن بكير، عن محمد بن الطيار، عن أبي عبدالله «ع».

وقد نقل ما في المقتعة صاحب الوسائل بتقديم وتأخير وجعله الرواية السادسة عشرة من الباب الثامن مع وضوح عدم كون المفيد بصدد نقل الحديث بل نقل مضمون الأحاديث المتكثرة بعنوان الفتوى.

وفي المعتمر: «تجب في الأنعام: الابل والبقر والغنم، وفي الحجرين: الذهب والفضة وفي الغلات الأربع: الحنطة والشعير والتمر والزبيب ولا يجب في غير ذلك وهو مذهب علمائنا عدا ابن الجنيد وبه قال الحسن وابن سيرين والحسن بن صالح بن حيّ وابن أبي ليلى واحدى الروائين عن أحمد».

وفي المنتهى: «تجب الزكاة في تسعة أصناف هي أنعام واثمان واثمار... وقد اتفق علماء الاسلام على وجوب الزكاة في هذه الأصناف ولا تجب في غيرها ذهب اليه علمائنا أجمع وبه قال ابن عمر وموسى بن طلحة والحسن البصري وابن سيرين والشعبي والحسن بن صالح بن حيّ وابن أبي ليلى وابن المبارك وأبو عبيدة وأحمد في احدى الروائين».

وقد مرّت عبارة التذكرة أيضاً فراجع.

وفي المختلف: «قال ابن الجنيد تؤخذ الزكاة في أرض العشر من كل ما دخله القفيز من حنطة وشعير وسمسم وارزودخن وذرة وعدس وسلت وسائر الحبوب ومن التمر والزبيب».

وفيه أيضاً: «أوجب ابن الجنيد الزكاة في الزيتون والزيت اذا كانا في الأرض العشرية والحق خلاف ذلك وانما هو مذهب أبي حنيفة ومالك والشافعي في أحد قوليه».

وفيه أيضاً: «أوجب ابن الجنيد الزكاة في العسل المأخوذ في أرض العشر وليس يجيّد وإنما ذلك مذهب أبي حنيفة».

وفيه أيضاً: «اختلف علمائنا في مال التجارة على قولين فالأكثر قالوا بالاستحباب وآخرون قالوا بالوجوب».

وقد أطلنا الكلام في نقل الأقوال لكون المسألة من المسائل الأساسية فأردنا أنس ذهن القراء حين الرجوع الى الأخبار بخاصة من أقوال الفريقين فيايتعلق به الزكاة.

وقبل ذكر اخبار المسألة نوجّه نظر القارئ الى نكتة وهي انه ربما يختلج بالبال ان الزكاة لما كانت مالية دينية شرّعت في جميع الأديان ومنها دين الاسلام لتأمين الشؤون الاقتصادية وسدّ الخللّات الحادثة للحكومة الدينية ومتبّعها في جميع الأزمنة والأمكنة وكان دين الاسلام ديناً شاملاً لكافة الناس وجميع الأعصار الى يوم القيامة وكانت الأموال العامة ومنابع الثروة

تختلف وتتطور بحسب الأزمنة والأمكنة والقارّات فلاحالة كان المناسب ان يكون اصل حكم الزكاة وتشريعها مذكوراً في القرآن الكريم الذي هو بمنزلة القانون الأساسي للاسلام و يكون مافيه الزكاة متبدلاً بحسب الأمكنة والأزمنة ومحولاً تعيينه الى المتصدي للحكومة الاسلامية فيعيّنه بحسب منابع ثروة الناس وبحسب الاحتياج للمصارف اللازمة.

فهذا الذي ربما يسبق الى الذهن وأنت ترى ان القرآن الكريم أكد في آيات كثيرة وجوب إيتاء الزكاة وقرنها بالصلاة وقال أيضاً: «... أنفقوا من طيبات ما كسبتم وما أخرجنا لكم من الأرض» (١).

والظاهر ان المراد بالنفقة الزكاة بدلالة قوله -تعالى-: «والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله» (٢) وخاطب الله النبي «ص» فقال: «خذ من أموالهم صدقة» (٣) وبيّن مصرفها بقوله: «إنما الصدقات للفقراء والمساكين...» (٤) ولم يعيّن مافيه الزكاة وإنما عيّن النبي «ص» كما يأتي في خلال الأخبار الآتية انه لما نزل قوله -تعالى-: «خذ من أموالهم صدقة» وضع رسول الله «ص» الزكاة على تسعة وعفا عما سواها فلعله يتبادر الى الذهن من هذه الأخبار ان رسول الله «ص» بما انه رسول من ربه بيّن لهم حكم الله من وجوب الزكاة ولزوم أخذها وبما انه كان حاكم المسلمين وسائهم في عصره وضع الزكاة في تسعة وعفا عما سواها مع وجود المقتضي فيه وشمول قوله: «أموالهم» له اذ التسعة كانت عمدة ثروة العرب في الحجاز في عصره -صلى الله عليه وآله- فيكون لحاكم المسلمين في كل مكان وعصر ملاحظة ثروة رعيته واحتياج الحكومة والمرزقة من قبلها فيضع الزكاة على طبق ما يرفع الاحتياج ويراه صلاحاً. وقد ورد في أخبار كثيرة مستفيضة ان الله فرض للفقراء في اموال الأغنياء ما يكتفون به ولوعلم ان الذي فرض لهم لا يكفيهم لزادهم، ولا محالة أراد بالفقراء وسائر المصارف الثمانية الى يوم القيامة.

فهذا أمر ربما يختلج بالبال ذكرناه ايراداً لا اعتقاداً.

فلنرجع الى أخبار الباب فان الاستفادة منها بعد الجمع بينها وضم بعضها الى بعض هو المحكم. فنقول: اخبار المسألة تنقسم الى اربع طوائف:

الأولى: ماتتضمن ان رسول الله «ص» وضع الزكاة على تسعة وعفا عما سواها فهي بصدد بيان أمر تاريخي صدر عن رسول الله «ص» في عصره وهذا هو مدلوله المطابق وان كان ربما

(١)- سورة البقرة، الآية ٢٦٧.

(٢)- سورة التوبة، الآية ٣٤.

(٣)- سورة التوبة، الآية ١٠٣.

(٤)- سورة التوبة، الآية ٦٠.

يستشعر منها كون بيان ذلك للأخذ به في عصر الامام الحاكي له ايضاً.
 الثانية: ما اشتملت على بيان هذا الأمر التاريخي مع التصريح او الظهور بكون الحكم الفعلي في عصر الامام الحاكي له ايضاً ذلك وان الغرض من نقل فعله «ص» هو الأخذ به في العصر الحاضر ايضاً ويلحق بهذه الطائفة ما دلّ على وجوب الزكاة في تسعة بلا تعرض لوضع النبي وكذا ما دلّ على عدم الزكاة في غير الأربعة من الغلات.

الثالثة: ما دلت صريحاً على ثبوت الزكاة في غير التسعة ايضاً.
 الرابعة: ما اشتملت على المضمون الثاني والثالث معاً فيستفاد منها صدور كلتا الطائفتين. ولا يخفى ان الطائفتين الأخيرتين تعارضان الطائفة الثانية بالصرحة دون الطائفة الأولى اذ مفاد الأخيرتين صريحاً ثبوت الزكاة في غير التسعة ومفاد الأولى ان رسول الله وضعها في تسعة وعفا عما سواها ولا منافاة بين عفو الرسول عن غير التسعة في عصره بما انه كان حاكم عصره وعدم العفو عنها في الأعصار المتأخرة فتدبر.

وكيف كان فن الطائفة الأولى ما رواه الكليني والصدوق بسند صحيح لا ريب فيه، ففي الفقيه روى الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله «ع»: لما نزلت آية الزكاة «خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها» في شهر رمضان فأمر رسول الله «ص» مناديه فنادى في الناس ان الله -تبارك وتعالى- قد فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة ففرض الله عليكم من الذهب والفضة والابل والبقر والغنم ومن الخنطة والشعير والتمر والزبيب ونادى فيهم بذلك في شهر رمضان وعفا لهم عما سوى ذلك قال ثم لم يتعرض لشيء من اموالهم حتى حال عليهم الحول من قابل فصاموا وأفطروا فأمر «ص» مناديه فنادى في المسلمين: أيها المسلمون زكّوا اموالكم تقبل صلاتكم قال: ثم وجّه عمّال الصدقة وعمّال الطسوق (١).

وسند الصدوق الى الحسن بن محبوب: محمد بن موسى بن المتوكل، عن عبد الله بن جعفر الحميري وسعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب. ولا يخفى ان حكم الزكاة ذكر في آيات كثيرة ومنها آيات مكية نزلت قبل ذلك وان الذي نزل في أواخر حياة النبي «ص» بقوله «خذ من اموالهم صدقة» هو مطالبة الزكاة وأخذها منهم بتوجيه عمّال الصدقة.

ومنها ايضاً ما رواه الكليني، عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز، عن زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير وبريد بن معاوية العجلي والفضيل بن يسار كلهم، عن أبي جعفر وأبي عبد الله -عليهما السلام- قالوا فرض الله -عز وجل- الزكاة مع الصلاة في الأموال وسنها

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١.

رسول الله «ص» في تسعة أشياء وعفا رسول الله عما سواه: في الذهب والفضة والابل والبقر والغنم والحنطة والشعير والتمر والزبيب وعفا رسول الله «ص» عما سوى ذلك (١). والسند صحيح بلا اشكال.

ومنها أيضاً مارواه الكليني، عن علي بن ابراهيم، عن ابيه، عن اسماعيل بن مرار، عن يونس، عن عبد الله بن مسكان، عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد الله «ع» قال: وضع رسول الله «ص» الزكاة على تسعة أشياء: الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والابل والبقر والغنم وعفا رسول الله «ص» عما سوى ذلك. قال يونس: معنى قوله: ان الزكاة في تسعة أشياء وعفا عما سوى ذلك انما كان ذلك في أول النبوة كما كانت الصلاة ركعتين ثم زاد رسول الله «ص» فيها سبع ركعات وكذلك الزكاة وضعها وسنها في أول نبوته على تسعة أشياء ثم وضعها على جميع الحبوب (٢) والسند لا بأس به وان لم يوثق اسماعيل بن مرار صريحاً.

ولا يخفى ان الكليني عقّد باباً بهذا العنوان: «باب ما وضع رسول الله «ص» الزكاة عليه» وذكر فيه هذين الخبرين ثم عقد باباً آخر بعنوان: «باب ما يزكى من الحبوب» وذكر فيه ما دل على ثبوت الزكاة في غير الأربعة أيضاً فراجع.

ومنها أيضاً مارواه الشيخ، عن علي بن الحسن بن فضال، عن العباس بن عامر، عن ابان بن عثمان، عن أبي بصير والحسن بن شهاب، عن أبي عبد الله «ع» قال: وضع رسول الله «ص» الزكاة على تسعة أشياء وعفا عما سوى ذلك: على الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم (٣).

والسند لا بأس به فان ابان وان كان ناووسياً ولكنه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، وعلي بن الحسن بن فضال وان كان فطحياً ولكن قال الشيخ في الفهرست انه ثقة كوفي كثير العلم واسع الرواية والاخبار جيد التصانيف غير معاند...

فهذه أربع روايات صحيحة او موثقة تعرضت لنقل ما صنعه رسول الله «ص» من الوضع والعفو، ونقل فعل النبي وان كان يستشعر منه كونه للأخذ به ولكن من المحتمل أيضاً وقوع الخلاف فيما صنعه النبي في عصره فأراد الامام بيان ما هو الحق في صنعه «ص» من دون قصد الى وجوب الأخذ به في عصر الامام - عليه السلام - لتبدل ما يتعلق به الماليات في الأعصار المختلفة.

واما الطائفة الثانية: فهي أيضاً أخبار كثيرة فالأولى: مارواه الشيخ، عن علي بن الحسن بن

(١) - الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٤.

(٢) - الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٥.

(٣) - الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١٠.

فضال، عن محمد بن عبيد الله بن علي الحلبي والعباس بن عامر جميعاً، عن عبد الله بن بكير عن محمد (بن جعفر) الطيار قال: سألت أبا عبد الله (ع) عما تجب فيه الزكاة فقال: في تسعة أشياء: الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم وعفا رسول الله (ص) عما سوى ذلك، فقلت: أصلحك الله فان عندنا حباً كثيراً قال: فقال: وما هو؟ قلت: الارز، قال: نعم ما اكثره، فقلت: أفیه الزكاة؟ فزبرني، قال: ثم قال: أقول لك: ان رسول الله (ص) عفا عما سوى ذلك وتقول: ان عندنا حباً كثيراً أفیه الزكاة (١).

ومحمد بن عبيد الله مجهول الحال. ومحمد الطيار أيضاً مجهول فان بقاء محمد بن جعفر بن أبي طالب الى عصر الصادق - عليه السلام - مشكل.

الثانية: مارواه أيضاً عن علي بن الحسن، عن جعفر بن محمد بن حكيم، عن جميل بن دراج، عن أبي عبد الله (ع) قال: سمعته يقول: وضع رسول الله (ص) الزكاة على تسعة أشياء، وعفا عما سوى ذلك: على الفضة والذهب والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم، فقال له الطيار وأنا حاضر: ان عندنا حباً كثيراً يقال له الارز فقال له أبو عبد الله (ع): «وعندنا حب كثير، قال: فعليه شيء؟ قال: لا، قد اعلمت ان رسول الله (ص) عفا عما سوى ذلك (٢).

وجعفر بن محمد بن حكيم لم يذكر بمدح وان توهم ادراجه في الحسان. وقوله (ع) في خبر الطيار: «أقول لك ان رسول الله (ص) عفا...» يحتمل فيه أمران: الأول: وهو الأظهر ان يريد ان بعد عفو الرسول (ص) عن غير التسعة لا وجه لسؤالك عن ثبوت الزكاة في الارز.

الثاني: ان يريد ان ما وقع مني هو نقل عمل النبي (ص) وعفوه عن غير التسعة وهذا لا يتنافى ثبوت الزكاة في غيرها بعد ذلك فيكون سؤالك بلا وجه.

ولكن هذا خلاف الظاهر مضافاً الى أن ظاهر السؤال في صدر الخبر هو السؤال عن الحكم الفعلي لا عما صنعه رسول الله (ص). ثم ان خبر جميل يرفع الاحتمال الثاني لقوله - عليه السلام -: «لا» في جواب قول السائل: «فعليه شيء». اللهم الا ان يقال لا يثبت لنا كون جواب الامام كذلك بعد كون الخبرين حاكيين لقضية واحدة وعدم ذكر كلمة «لا» في الخبر الأول فتأمل.

الثالثة: مارواه الصدوق في معاني الأخبار، عن أبيه، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن موسى بن عمر، عن محمد بن سنان، عن أبي سعيد القمّاط، عن ذكره، عن أبي عبد الله (ع)

(١) - الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١٢.

(٢) - الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١٣.

انه سئل عن الزكاة فقال: وضع رسول الله «ص» الزكاة على تسعة وعفا عما سوى ذلك: الخنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والبقر والغنم والابل فقال السائل: والذرة، فغضب -عليه السلام- ثم قال: كان والله على عهد رسول الله «ص» السماسم والذرة والدخن وجميع ذلك فقال: انهم يقولون: انه لم يكن ذلك على عهد رسول الله «ص» وإنما وضع على تسعة لما لم يكن بحضورته غير ذلك فغضب وقال: كذبوا فهل يكون العفوآ عن شيء قد كان، ولا والله ما أعرف شيئاً عليه الزكاة غير هذا، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر. ورواه في الخصال عن محمد بن الحسن، عن محمد بن يحيى أيضاً (١).

والحديث مرسل مضافاً الى ان عدم ذكره في الكتب الأربعة ربما يوهنه ولكن كونه سؤالاً وجواباً بصدد بيان الحكم الفعلي لاحكاية عمل النبي «ص» فقط واضح.
الرابعة: مارواه في العيون، عن حمزة بن محمد العلوي، عن قنبر بن علي بن شاذان، عن أبيه، عن الفضل بن شاذان، عن الرضا «ع» (في حديث) قال: والزكاة على تسعة أشياء: على الخنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم والذهب والفضة (٢).

وقنبر بن علي كما قيل إمامي مجهول فالخبر ضعيف كسابقه.
الخامسة: مارواه الشيخ عن علي بن الحسن بن فضال، عن هارون بن مسلم، عن القاسم بن عروة، عن عبد الله بن بكير، عن زرارة، عن أحدهما «ع» قال: الزكاة على تسعة أشياء: على الذهب والفضة والخنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم وعفا رسول الله «ص» عما سوى ذلك (٣).

وفي السنند شيء وان وثق رجاله وظاهر الخبر كونه بصدد بيان الحكم الفعلي وان حكي في آخره عفو الرسول -صلى الله عليه وآله .

السادسة: مارواه الشيخ أيضاً، عن علي بن الحسن، عن علي بن اسباط، عن محمد بن زياد، عن عمر بن اذينة، عن زرارة قال: سألت أبا جعفر «ع» عن صدقات الأموال، فقال: في تسعة أشياء ليس في غيرها شيء: في الذهب والفضة والخنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم السائمة وهي الراعية وليس في شيء من الحيوان غير هذه الثلاثة الأصناف شيء، وكل شيء كان من هذه الثلاثة الأصناف فليس فيه شيء حتى يحول عليه الحول منذ يوم ينتج (٤).

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الزكاة، الحديث ٣.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الزكاة، الحديث ٢.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الزكاة، الحديث ٨.

(٤)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الزكاة، الحديث ٩.

وظاهر الخبر أيضاً سؤالاً وجواباً كونه بصدد بيان الحكم الفعلي في عصر أبي جعفر «ع» والظاهر كونه موثقة وكون المراد بمحمد بن زياد محمد بن أبي عمير.

السابعة: مارواه أيضاً عنه، عن محمد بن عبد الله بن زرارة، عن محمد بن أبي عمير، عن حماد بن عثمان، عن عبيد الله بن علي الحلبي، عن أبي عبد الله «ع» قال: سئل عن الزكاة فقال: الزكاة على تسعة أشياء: على الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم وعفا رسول الله «ص» عما سوى ذلك (١).

ودلتها كسابقتها وكذا سندها.

الثامنة: مارواه علي بن جعفر في كتابه، عن أخيه موسى بن جعفر «ع» قال: سألته عن الصدقة فيما هي؟ قال: قال رسول الله «ص»: في تسعة: الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والابل والبقر والغنم وعفا عما سوى ذلك (٢).

وهذه الأخبار مضافاً الى ظهورها في الحكم الفعلي تدل أيضاً على أن نقل صنع النبي «ص» كان للأخذ به لا للصرف حكاية واقعة تاريخية.

التاسعة: مارواه الشيخ باسناده عن سعد، عن احمد بن محمد، عن أبيه، عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن اذينة، عن زرارة، عن أبي جعفر «ع» قال: ما انبتت الأرض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب... وليس فيما انبتت الأرض شيء الا في هذه الأربعة أشياء (٣).

العاشرة: مارواه باسناده عن علي بن الحسن، عن محمد بن اسماعيل، عن حماد بن عيسى، عن عمر بن اذينة، عن زرارة وبكير بن ابي أعين، عن أبي جعفر «ع» قال: ليس في شيء انبتت الأرض من الارز والذرة والدخن والحمص والعدس وسائر الحبوب والفواكه غير هذه الأربعة الأصناف وان كثرت منه زكاة الا ان يصير مالاً يباع بذهب او فضة تكنزه ثم يحول عليه الحول... (٤).

وسند الخبرين لا بأس به فالأولى صحيحة والثانية موثقة وكلاهما يصرحان بعدم وجوب زكاة الزرع في غير الأربعة.

وهذه عشرة كاملة للطائفة الثانية وان ضعف بعضها سنداً بالارسل او بجهد الراوي.

الطائفة الثالثة: ما دلت على ثبوت الزكاة في غير التسعة وان شئت قلت في غير الأربعة من

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١١.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١٧.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٨.

(٤)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٩.

الحبوب وظاهرها الوجوب وان حملها الأصحاب على الاستحباب او التقية وقد ذكرها في الوسائل في الباب التاسع من أبواب ما تجب فيه الزكاة.

فالأولى منها: مارواه الكليني، عن محمد بن يحيى، عن احمد بن محمد، عن محمد بن اسماعيل قال: قلت لأبي الحسن «ع»: ان لنا رطبة وأرزاً فما الذي علينا فيها؟ فقال «ع»: اما الرطبة فليس عليك فيها شيء، واما الارز فاسقت الساء العشر، وما سقي بالدلو فنصف العشر من كل ما كيلت بالصاع او قال: وكيل بالمكيال (١).

والسند صحيح والدلالة على الوجوب ظاهرة والحمل على التقية ينافية تعرض الامام في آخر الرواية لبيان الميزان الكلي لما فيه الزكاة، اذ التقية ضرورة والضرورات تتقدّر بقدرها والوسائل إنما سأل عن الارز فقط فأبي داع للامام الى أن يذكر الزكاة في كل ما كيل اذا فرض كونه حكماً على خلاف الواقع.

اللهم الا ان يقال ان التقية قد تكون للامام وقد تكون للوسائل وقد تكون لسائر الشيعة وهنا من قبيل الثالث حيث ان الشيعة كانت مبتلاة بحكام الجور وهم كانوا يطلبون الزكاة من كل ما كيل فأراد الامام -عليه السلام- أدائهم للزكاة اليهم وعدم مقاومتهم في قباهم حفظاً لهم من تعرضاتهم وهذا البيان يجري في كثير من أخبار هذه الطائفة الثالثة.

الثانية: مارواه الكليني، عن حميد بن زياد، عن ابن سماعة، عن ذكره، عن ابان، عن أبي مریم، عن أبي عبدالله «ع» قال: سألت عن الحرث ما يزكى منه؟ فقال: البُر والشعير والذرة والارز والسلت والعدس، كل هذا مما يزكى، وقال: كل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق فعليه الزكاة (٢). وفي السند ارسال كما ترى.

الثالثة: مارواه عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز بن عبدالله، عن محمد بن مسلم قال: سألت عن الحبوب ما يزكى منها؟ قال -عليه السلام-: البُر والشعير والذرة والدخن والارز والسلت والعدس والسمنم كل هذا يزكى واشباهه (٣).

والسند صحيح والسؤال يتحمل أمرين: الأول: ان يكون السؤال عما يزكى خارجاً في عصره بحسب مطالبه الحكام. الثاني: ان يكون السؤال عن الحكم الشرعي. والأول خلاف الظاهر جداً، والثاني ظاهره الوجوب بل قيل في محله ان ظهور الجملة الخبرية الواردة في مقام الأمر أكد في الوجوب من نفس الأمر.

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٢.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٣.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٤.

الرابعة: ما رواه أيضاً بالاسناد عن حريز، عن زرارة، عن أبي عبد الله «ع» مثله وقال كل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق فعليه الزكاة وقال: جعل رسول الله «ص» الصدقة في كل شيء انبتت الأرض إلا ما كان في الخضر والبقول، وكل شيء يفسد من يومه. ورواه الشيخ أيضاً إلا انه قال: فبلغ الأوساق التي تجب فيها الزكاة فعليه الزكاة (١).

والسند صحيح والظهور في الوجوب واضح ولو كان الامام في مقام التقية فأبى داع له الى التطويل في الجواب وذكر الميزان الكلي ثم النسبة الى النبي «ص» والحكاية عنه لما لا يرد به الواقع مع ما عرفت من ان الضرورات تتقدر بقدرها فتأمل.

الخامسة: ما رواه الشيخ عن علي بن الحسن، عن ابراهيم بن هاشم، عن حماد، عن حريز، عن زرارة أيضاً قال: قلت لأبي عبد الله -عليه السلام-: في الذرة شيء؟ فقال لي: الذرة والعدس والسلت والحبوب فيها مثل ما في الخنطة والشعير، وكل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق التي يجب فيها الزكاة فعليه فيه الزكاة (٢).

والرواية موثقة بابن فضال ولا وجه لما قد يرى في بعض المنشورات من اتهام ابن فضال بأنه الذي روى أخبار الحصر في التسعة لما رأيت من نقل غيره لها أيضاً ولما تراه هنا من نقله أخبار عدم الحصر في التسعة أيضاً. وظهور الخبر في الوجوب واضح والسائل سأل عن الذرة فقط فلو كان الامام في مقام التقية فلم يذكر غيرها أيضاً مع عدم اضطراره الى ذكره؟

السادسة: ما رواه الشيخ أيضاً بالاسناد عن حريز، عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله «ع» هل في الأرز شيء؟ فقال: نعم. ثم قال: ان المدينة لم تكن يومئذ أرض أرز فيقال فيه ولكنه قد جعل فيه، وكيف لا يكون فيه وعامة خراج العراق منه (٣).

والرواية أيضاً موثقة وظاهرة في الوجوب ولو كان الامام في مقام التقية فأبى داع له الى أن ينسب الى النبي «ص» أمراً خلاف الواقع وكانت الضرورة ترتفع بقوله «نعم» فقط.

الطائفة الرابعة: ما اشتملت على مضمون الثانية والثالثة معاً ويستفاد منها صدور كليتها وهي ما رواه الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن العباس بن معروف، عن علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب عبد الله بن محمد الى أبي الحسن «ع»: «جعلت فداك روي عن أبي عبد الله «ع» انه قال: وضع رسول الله «ص» الزكاة على تسعة أشياء: الخنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والغنم والبقر والابل وعفا رسول الله «ص» عما سوى ذلك فقال

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٦ و٧.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١٠.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١١.

له القائل: عندنا شيء كثير يكون أضعاف ذلك فقال: وما هو؟ فقال له: الارز، فقال أبو عبد الله «ع» أقول لك: ان رسول الله «ص» وضع الزكاة على تسعة أشياء وعفا عما سوى ذلك وتقول: عندنا أرز وعندنا ذرة وقد كانت الذرة على عهد رسول الله «ص» فوقَّع - عليه السلام -: كذلك هو، والزكاة على كل ما كيل بالصاع. وكتب عبد الله: وروى غير هذا الرجل عن أبي عبد الله «ع» انه سأله عن الجوب فقال: وما هي؟ فقال: السمسم والارز والدخن وكل هذا غلَّة كالحنطة والشعير فقال أبو عبد الله «ع»: في الجوب كلها زكاة. وروى أيضاً عن أبي عبد الله «ع» انه قال: كل ما دخل القفيز فهو يجري مجرى الحنطة والشعير والتمر والزبيب قال: فاخبرني - جعلت فداك - هل على هذا الأرز وما أشبهه من الجوب: الحمص والعدس زكاة؟ فوقَّع - عليه السلام -: صدقوا الزكاة في كل شيء كيل (١).

والسند صحيح وان لم نعرف عبد الله بن محمد لعدم كونه راوياً. والامام - عليه السلام - صدق مضمون الطائفة الثانية الحاكمة بانحصار الزكاة في تسعة والثالثة الحاكمة بعدم الانحصار ثم حكم بنفسه أيضاً بثبوت الزكاة في كل ما كيل وظاهره الوجوب.

فهذه هي عمد أخبار المسألة وقد قسمناها أربع طوائف وقد عرفت ان المفاد المطابقي للطائفة الأولى هي وضع رسول الله «ص» للزكاة على تسعة وعفوه عما سواها أعني قضية تاريخية فلا منافاة بين هذا وبين كون ما فيه الزكاة في عصر الصادقين - عليها السلام - أزيد من تسعة لاحتمال كون المصلحة في عصر النبي وضعها في التسعة لكونها عمدة ثروة عرب الحجاز في عصره والمصلحة في عصرها - عليها السلام - وضعها في الأزيد وكون التشخيص في ذلك بيد من يتصدى للحكومة الحققة فانه العالم باحتياجات الحكومة وبمنابع الثروة في حیطة حكومته.

وبالجملة لا تنافي بين الطائفة الأولى وبين الأخيرتين إلا بالنظر البدوي.

وأما الطائفة الثانية الظاهرة في بيان الوظيفة الفعلية في عصر الصادقين مع حصر الزكاة في تسعة فتنافي الأخيرتين الظاهرتين في ثبوتها في غيرها أيضاً وما ذكر أو يمكن أن يذكر في رفع التنافي وجوه:

الأول: ما في الكافي عن يونس ففيه بعد نقل خبر يونس عن ابن مسكان عن الحضرمي (٢): «قال يونس: معنى قوله: ان الزكاة في تسعة أشياء وعفا عما سوى ذلك انما كان ذلك في أول النبوة كما كانت الصلاة ركعتين ثم زاد رسول الله - صلى الله عليه وآله - فيها سبع ركعات وكذلك الزكاة وضعها وسنها في أول نبوته على تسعة أشياء ثم وضعها على جميع الجوب».

(١) - الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٦ والباب ٩ منها، الحديث ١.

(٢) - الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٥.

ولعل الظاهر من الكليني أيضاً اختيار ذلك وان الزكاة في جميع الحبوب فانه عنون ثلاثة أبواب متوالية: الأول: باب ما وضع رسول الله «ص» الزكاة عليه، وذكر صحيحة الفضلاء وخبر الحضرمي ثم كلام يونس (١). الثاني: باب ما يزكى من الحبوب، وذكر أخبار ثبوت الزكاة في سائر الحبوب وظاهر عنوانه الوجوب. الثالث: باب ما لا تجب فيه الزكاة مما تنبت الأرض من الخضر وغيرها.

ولعل يونس أراد الجمع بين مادّ على وضع رسول الله «ص» الزكاة في تسعة وبين مادّ على وضعه في غيرها أيضاً كما في صحيحة زرارة حيث قال: جعل رسول الله «ص» الصدقة في كل شيء انبتت الأرض الآ ما كان في الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه (٢). ولكن كلامه لا يفيد في الجمع بين جميع الأخبار اذ الاستفادة من أخبار الطائفة الثانية حصر الزكاة في التسعة بعد النبي «ص» أيضاً فضلاً عن عصره.

الثاني: حمل مادّ على الزكاة في غير التسعة على الاستحباب. اختاره المفيد في المقنعة وتلميذه الشيخ الطوسي - قدس سرهما - في التهذيبين.

ففي المقنعة ما حاصله: «ويزكى سائر الحبوب... سنة مؤكدة دون فريضة واجبة وذلك انه قد ورد في زكاة سائر الحبوب آثار عن الصادقين «ع» مع ما ورد في حصرها في التسعة وقد ثبت ان أخبارهم لا تتناقض فلم يكن لنا طريق الى الجمع بينها الا اثبات الفرض فيما أجمعوا على وجوبه فيه وحمل ما اختلفوا فيه مع عدم ورود التأكيد في الأمر به على السنة المؤكدة...».

وفي التهذيب: «انها محمولة على الندب والاستحباب دون الفرض والايجاب وإنما قلنا ذلك لثلاثتناقض الأخبار...». ونحو ذلك في الاستبصار.

ومرجع كلامهما بتوضيح منا ان أخبار الطائفة الثانية نص على عدم الزكاة في غير التسعة والطائفتان الأخيرتان ظاهرتان في ثبوتها في ما عدا التسعة أيضاً. فترفع اليد عن الظهور بقريئة النص فيحمل مادّ على الزكاة في غير التسعة على الاستحباب عملاً بالدليلين ورفعاً لتناقض الأخبار، والجمع مهما أمكن أولى من الطرح.

أقول: الجمع العرفي بين الدليلين مما يقبله العرف والوجدان كما في حمل المطلق على المقيد وتخصيص العام بالمخصص، واما الجمع التبرعي بين الدليلين المتناقضين بحسب الظاهر باعمال الدقة العقلية فاعتباره بحيث يصير أساساً للفتوى كما في المقام محل اشكال والاستحباب كسائر الأحكام يحتاج الى دليل شرعي يدل عليه وليس في أخبار الباب اسم منه فكيف نفتي به

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٤ وه.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٦.

بصرف الجمع التبرعي المنقح في الذهن لرفع تناقض الأخبار؟
وبالجملة فالحمل على الاستحباب في المقام مما ذكره المفيد وتبعه الشيخ ثم اشتره بين
التأخرين وأساسه كلام المفيد في المنفعة.

الوجه الثالث: حمل مادّة على الزكاة في غير التسعة على التقية. ذكره في الانتصار وتبعه في
الحدائق وقربّه في مصباح الفقيه وان ناقضه بنفسه في أثناء كلامه.

فالسيد المرتضى مع كونه من أكابر تلامذة المفيد لم يرتض بجمع المفيد بل قال في الانتصار
بعدهما ادعى اجماع الامامية على ان الزكاة لا تجب الا في تسعة ما حاصله: «فان قيل: كيف
تدعون اجماع الامامية وابن الجنيد يخالف في ذلك ويذهب الى ان الزكاة واجبة في جميع الحبوب
وروى في ذلك أخباراً كثيرة عن أئمتنا وذكر ان يونس كان يذهب الى ذلك. قلنا: لا اعتبار
بشذوذ ابن الجنيد ولا يونس. والظاهر من مذهب الامامية ما حكيناه وقد تقدم اجماع الامامية
وتأخر عن ابن الجنيد ويونس. والأخبار التي تعلق ابن الجنيد بها الواردة من طريق الشيعة
الامامية معارضة بأظهر وأكثر وأقوى منها ويمكن حملها بعد ذلك على انها خرجت من مخرج التقية فان
الأكثر من مخالفي الامامية يذهبون الى ان الزكاة واجبة في الاصناف كلها».

وفي الحدائق، ما حاصله: «والاصحاب قد جمعوا بين الأخبار بحمل هذه الأخبار الأخيرة على
الاستحباب كما هي قاعدتهم وعادتهم في جميع الأبواب، والأظهر عندي حمل هذه الأخبار على
التقية التي هي في اختلاف الأحكام الشرعية أصل كل بليّة، فان القول بوجود الزكاة في هذه
الأشياء مذهب الشافعي وأبي حنيفة ومالك وأبي يوسف ومحمد كما نقله في المنتهى ويدل على ذلك
ما رواه الصدوق (وذكر رواية أبي سعيد القمطاط (١) ثم قال: وما يستأنس به لذلك صحيحة
علي بن مهزيار المتقدمة حيث انه أقرّ السائل على ما نقله عن أبي عبدالله «ع» من تخصيص
الوجوب بالتسعة وانكاره على السائل لما راجعه في الارزومع هذا قال له: الزكاة في كل ما كيل
بالصاع فلولم يحمل كلامه على التقية للزم التناقض بين الكلامين ولو كان الاستحباب مراداً لما
خفي على أصحاب الأئمة المعاصرين لهم ولما احتاجوا الى عرض هذه الأخبار على الامام «ع»
ولوسلم الخفاء عليهم كان الأظهر في الجواب أن يقال ان المراد مما ظاهره الوجوب الاستحباب
لانه يقرّ السائل على الحصر على التسعة ومع هذا يوجب عليه اخراج الزكاة فيما عداها».

وفي مصباح الفقيه بعد الاشارة الى الوجوه الثلاثة للجمع: «وملخص الكلام ان الجمع بين
الخبرين المتعارضين بحمل أحدهما على الاستحباب وان كان في حد ذاته أقرب من الحمل على
التقية الذي هو في الحقيقة بحكم الطرح ولكنه في غير مثل المقام الذي يكون احتمال التقية فيه

أقوى فان الحمل على التقية حينئذ أقرب الى الواقع من الحمل على الاستحباب. ولكن يتوجه على هذا الكلام انه لا أثر لقوائية احتمال التقية ولا لكون المورد مما لا يحصى للامام عليه السلام. عن اظهار مخالفة الواقع في باب التراخي بناء على ما هو الحق المحقق في محله من عدم اشتراط حجية ظواهر الألفاظ بافادة الظن بالمراد بل ولا بعدم الظن بالخلاف».

ثم قال أخيراً ما حاصله: «فالانصاف ان حمل الأخبار المثبتة للزكاة في ساير الأجناس بأسرها على التقية أشبه. اللهم الآ أن يقال ان رجحان الصدقة بالذات وامكان ارادة استحبابها بعنوان الزكاة ولو على سبيل التورية مع اعتضاده بفهم الأصحاب وفتويهم كاف في اثبات استحبابها من باب المسامحة بل الروايات الواردة في من بلغه ثواب على عمل غير قاصرة عن شمول مثل هذه الأخبار».

أقول: ربّما يؤيد الحمل على التقية القرائن الداخلية والخارجية:

اما الخارجية فاشتهار الفتوى بوجوب الزكاة فيما عدا التسعة بين أهل الخلاف وقد مرّت أقوالهم في صدر المسألة.

واما الداخلية فكثير من أخبار الباب. ففي مرسله القمات: «فقال السائل: والذرة، فغضب عليه السلام- ثم قال: كان والله على عهد رسول الله «ص» السماسم والذرة والدخن وجميع ذلك فقال: انهم يقولون: انه لم يكن ذلك على عهد رسول الله «ص» وإنما وضع على تسعة لما لم يكن بحضرتة غير ذلك، فغضب وقال: كذبوا فهل يكون العفو الآ عن شيء قد كان ولا والله ما أعرف شيئاً عليه الزكاة غير هذا، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (١).

وفي صحيحة ابن مهزيار: «فقال له أبو عبد الله «ع»: أقول لك: ان رسول الله «ص» وضع الزكاة على تسعة أشياء وعفا عما سوى ذلك وتقول عندنا أرز وعندنا ذرة وقد كانت الذرة على عهد رسول الله «ص» فوقع «ع» كذلك هو والزكاة على كل ما كيل بالصاع» (٢). وفي رواية زرارة «سألت أبا جعفر «ع» عن صدقات الأموال فقال: في تسعة أشياء ليس في غيرها شيء» (٣).

وفي رواية الطيّار: «فقلت: - أصلحك الله- فان عندنا حبّاً كثيراً؟ قال: فقال: وما هو؟ قلت: الأرز، قال: نعم ما أكثره، فقلت: أفيه الزكاة؟ فزبرني، قال: ثم قال: أقول لك: ان

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٣.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٦.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٩.

رسول الله «ص» عفا عما سوى ذلك وتقول: ان عندنا حباً كثيراً أفيه الزكاة» (١).
وفي رواية جميل: «فقال له الطيَّار وأنا حاضر ان عندنا حباً كثيراً يقال له الارز فقال له
أبو عبد الله «ع» وعندنا حبٌ كثير، قال: فعليه شيء؟ قال: لا، قد أعلمت ان رسول الله «ص»
عفا عما سوى ذلك» (٢).

وفي صحيحة زرارة: «وليس فيما انبتت الأرض شيء الآ في هذه الأربعة أشياء» (٣).
وفي موثقة أبي بصير: «ان المدينة لم تكن يومئذ أرض أرز فيقال فيه، ولكنه قد جعل فيه،
وكيف لا يكون فيه وعامة خراج العراق منه» (٤).

الى غير ذلك من الأخبار مضافاً الى تأكيد الأئمة -عليهم السلام- في أخبار كثيرة بأن
رسول الله «ص» عفا عما سوى ذلك فان جميع ذلك مما يستشعر منه جداً وجود خلاف في المسألة
وان الأئمة -عليهم السلام- كانوا بصدد رد ذلك.

هذا ولكن يرد على ذلك اولاً: ان ما يتوهم من كون الأئمة -عليهم السلام- ضعفاء مستوحشين
يقلّبون الحق ويكتمونه بأذى خوف من الناس أمر يعسر علينا قبوله. كيف وان بنائهم -عليهم
السلام- كان على بيان الحق ورفع الباطل في كل مورد انحرف الناس عن مسير الحق الأتريهم
كيف أنكروا العول والتعصيب في الموارث والجماعة في صلاة التراويح وأمثال ذلك مما استقر
عليه فقه أهل الخلاف: ووظيفة الامام الحق الدفاع عنه ومجاهدة الباطل بأي نحو كان. قال الله
-تعالى- «ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البيّنات والهدى من بعدما بيّنناه للناس في الكتاب أولئك
يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون» (٥).

وثانياً: قد أشرنا سابقاً الى أن التقية ضرورة والضرورات تتقدر بقدرها فاذا فرض صدور
هذه الأخبار الكثيرة الصحيحة او الموثقة الدالة على ثبوت الزكاة فيما عدا التسعة تقية فلم لم يقنع
الامام -عليه السلام- بمقدار الضرورة بل ربما أطال الكلام وربما نسب الى النبي «ص» أيضاً
مع عدم الاحتياج الى ذلك؟

ففي موثقة أبي بصير «قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: هل في الارز شيء؟ فقال: نعم» (٦).
فهذا الجواب ارتفعت الضرورة فأى داع دعا الامام -عليه السلام- ان يقول بعد ذلك: «ان

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١٢.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١٣.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٨.

(٤)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١١.

(٥)- سورة البقرة، الآية ١٥٩.

(٦)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١١.

المدينة لم تكن يومئذ أرض ارز فيقال فيه ولكنه قد جعل فيه وكيف لا يكون فيه وعامة خراج العراق منه».

وفي صحيحة زرارة الماثلة لصحيحة محمد بن مسلم سئل أبو عبد الله - عليه السلام - عن الحبوب ما يزيكى منها فعّد الامام - عليه السلام - الحبوب. فأى داع دعاه الى ان يعقب ذلك بقوله: «كل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق فعليه الزكاة» ثم ينسب الى النبي «ص» أمراً على خلاف الواقع فيقول: «جعل رسول الله «ص» الصدقة في كل شيء أنبتت الأرض الآ ما كان في الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه» (١). الى غير ذلك مما أشرنا اليه في نقل الطائفة الرُبعة من الأخبار فراجع.

وثالثاً: الانحصار في التسعة ليس من خصائص الشيعة بل أفتى به بعض أهل السنة أيضاً ووردت به الروايات من طرقهم فلا يبقى مجال للتقية وقد حكينا بعضاً من أقوالهم في صدر المسألة ونتّم ذلك هنا بنقل عبارة عن المغني لابن قدامة ملخّصة: وقال مالك والشافعي: لازكاة في ثمر الآ التمر والزبيب ولا في حب الآ ما كان قوتاً وحكي عن أحمد الآ في الحنطة والشعير والتمر والزبيب وهذا قول ابن عمر وموسى بن طلحة والحسن وابن سيرين والشعبي والحسن بن صالح وابن أبي ليلى وابن المبارك وأبي عبيد... وقد روى عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو انه قال: انما سنّ رسول الله «ص» الزكاة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب. وفي رواية عن أبيه، عن جدّه، عن النبي «ص» انه قال: والعشر في التمر والزبيب والحنطة والشعير، وعن موسى بن طلحة، عن عمر انه قال: انما سنّ رسول الله «ص» الزكاة في هذه الأربعة: الحنطة والشعير والتمر والزبيب، وعن أبي بردة، عن أبي موسى ومعاذ ان رسول الله «ص» بعثها الى اليمن يعلمان الناس أمر دينهم فأمرهم ان لا يأخذوا الصدقة الآ من هذه الأربعة: الحنطة والشعير والتمر والزبيب، رواهن كلهن الدارقطني (٢).

فانظر الى الروايات من طرقهم وكذا الفتاوى حيث حصروا زكاة الغلات في الأربع، وانحصار المفتين في الأئمة الأربعة منهم إنما ثبت في القرن الرابع ففي عصر الصادقين -عليهما السلام- لم يكن فرق بينهم وبين غيرهم من فقهاءهم، فمع وجود الأخبار وكذا الفتاوى منهم بعدم الزكاة في سائر الحبوب لا يبقى مجال للتقية لأئمتنا.

اللهم الآ ان يقال كما أشرنا اليه ان التقية لم تكن لحفظ الامام - عليه السلام - ولا من الفقهاء والمفتين بل لحفظ الشيعة من شرّ السلاطين والحكام الجبابة للزكوات بعنف وشدة فانها كانت

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٦.

(٢)- المغني ج ٢، ص ٥٥٠.

أساس اقتصادهم فأراد الأئمة -عليهم السلام- تقيّد الشيعة بأداء الزكاة اليهم في كل ما يطلبونه دعماً لشرفهم وتخلّصاً من مكائدهم فتأمّل.

بقي الكلام فيما ذكره في المصباح من عدم اشتراط حجية الظواهر بالظن بالمراد ولا بعدم الظن بالخلاف، ونحوه ما في الكفاية حيث انه بعد التمسك لحجيتها باستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات قال: «والظاهر ان سيرتهم على اتباعها من غير تقييد بافادتها الظن فعلاً ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً ضرورة انه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم افادتها للظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف».

وقرب هذا بعضهم بأنه لو كانت الحجية مشروطة بالظن الشخصي أو بعدمه على الخلاف لانسد باب الاحتجاج على العبيد لأن الظن أمر وجداني فلهم أن يدعوا انه لم يحصل لهم ظن بالوفاق او حصل على الخلاف، وردّه بعض آخر بنقض ذلك بالعلم اذ لا ريب في عدم حجيتها مع العلم بالخلاف.

أقول: ينظر ببالي من قديم الأيام اشكال في المقام وكذا في خبر الثقة وقول المفتي وحاصله انه بعدما علمنا اجمالاً بتوجه خطابات من الله -تعالى- الينا وكوننا مكلفين اجمالاً بتكاليف في أبواب العبادات والمعاملات والسياسات ونحوها فالعقل يحكم بالاحتياط في أطراف العلم الاجمالي، واما الامارات فان ذلك دليل شرعي على حجيتها أخذنا بمفاد دليل الحجية واطلاقه كما نحكم بحجية البيئنة بموثقة مسعدة بن صدقة حيث جعلتها قسيماً للعلم فهي حجة حتى مع الظن بالخلاف لاطلاق الدليل وكذلك قول الثقة والمفتي ان ثبت حجيتها بالآيات او الروايات، واما اذا كان الدليل على حجية هذه الأمور سيرة العقلاء وقلنا ان مفاد الآيات والروايات أيضاً ليس الآامضاء سيرتهم لا جعل الحجية شرعاً كما هو مذاق الأصحاب في هذه الأبواب فالظاهر ان العقلاء لا تعبّد فيهم ولا تقليد لهم من غيرهم في ذلك بل هذه الأمور في الحقيقة طرق علمهم ووثوقهم وسكون نفسهم فكأنهم لا يعتنون الآ بالعلم.

نعم العلم لا ينحصر عندهم في اليقين الجازم بنحو المائة في المائة بل يكتفون بالوثوق والاطمينان اذا كان احتمال الخلاف ضعيفاً جداً، والعقلاء غالباً يحصل لهم الوثوق بقول الثقة او أهل الخبرة او نحو ذلك ولذلك يترتبون عليه الأثر.

واما مع عدم حصوله لهم فلا يعتنون بها اللهم الآ في مالا يهّم او فيما اذا كان مطابقاً للاحتياط واما في الأمور المهمّة فيحتاجون ولا يترتبون الأثر على هذه الأمور اذا لم تطابق الاحتياط فاذا أراد بيع ملك له فرجع الى المقوم وبعد تشخيصه حصل له الظن باشتباهه وكان مقدار الأشتباه عنده كثيراً فهل يرتب الأثر على تقويمه تعبداً او يحتاط و يرجع الى مقوم آخر او هيئة تقويم؟ ولو ابتلي بمرض شديد ذو خطر فرجع الى طبيب وفرض انه ظنّ باشتباه الطبيب وكان أمره دائراً بين

الحياة والموت وقدر على الرجوع الى طبيب آخر او هيئة طبية فهل يعمل بقول الطبيب الأول مع احتمال الخطر الجدي في العمل بقوله؟!

ومقتضى ما ذكرنا عدم ثبوت التقليد بمعنى الأخذ بقول الغير تبعداً عند العقلاء وإنما يعملون بوثوقهم وعلمهم وقول أهل الخبرة طريق علم لهم.

فان قلت: سيرة العقلاء في مقام احراز الواقعات في الأمور الشخصية وان كانت كذلك ولكن بنائهم في الأمور المربوطة بالموالي والعيبد والاحتجاجات الدائرة بينهم على العمل بظواهر الألفاظ وقول الثقة وأهل الخبرة ونحو ذلك بما انها ظنون نوعية ولا يسمع في مقام الاحتجاج اعتذار العبد المخالف لقول أهل الخبرة مثلاً اذا اعتذر بأنه لم يحصل له الوثوق بقوله، ففي الأمور المربوطة بالموالي والعيبد اذا عمل العبد بما ذكر لم يكن للمولى حجة عليه ولو خالف كان له حجة عليه.

قلت: نعم لو لم يتمكن العبد من الاحتياط ولم يكن له طريق آخر او كان الاحتياط موافقاً للطريق الذي قام له والآل فلو فرض ان العبد علم بحصول وظائف له من قبل المولى ولم يحصل له الوثوق بسبب قول أهل الخبرة مثلاً وكان متمكناً من الاحتياط او الرجوع الى طريق آخر يطمئن به فلم يرجع اليه ولم يحتج بل عمل بقول الأول واتفق مخالفته للواقع وكان الأمر من الأمور المهمة فهل ليس للمولى عتابه ولومه وهل يكون معذوراً عند وجدانه؟! فاذا فرض احالة المولى امور ولده العزيز لديه الى عبده فرض الولد مرضاً شديداً مهماً دار أمره بين الحياة والموت فأقى به العبد الى طبيب واتفق انه حصل في خاطره الظن باشتباه الطبيب او شك في صحة تشخيصه وكان قادراً على الرجوع الى طبيب آخر او هيئة طبية فلم يفعل واتفق موت الولد بسبب علاج الطبيب الأول فاذا علم المولى بذلك فهل ليس له مؤاخذه العبد وهل يسمع اعتذاره بأنه رجع الى أهل الخبرة وعمل بقوله؟!

ولا يخفى ان المسائل الدينية كلها مهمة ونظائر لولد المولى. والشرع أحالها اليها فيجب علينا امتثالها بالعلم او العلمي فاذا نصب من قبله طريق لنا فلا محالة نأخذ بمفاد دليله واطلاقه حجة قهراً واما اذا لم ينصب لنا طريقاً بل كانت الطرق هي الطرق العقلية كظواهر الألفاظ وقول الثقة او المفتي على مذاق الأصحاب ففي غير صورة حصول الوثوق الشخصي يشكل الأخذ بها كما بيّناه. والسري ذلك وجود العلم الاجمالي بالتكاليف من قبل الشارع من طرف وعدم وجود التعبد والتقليد من الغير تبعداً بدون الوثوق الشخصي عند العقلاء من طرف آخر فتدبر جيداً.

ولا يخفى ان ما يتلقاه بعض بألسنتهم من ان «هذا ما أفق به المفتي وكل ما أفق به المفتي فهو حكم الله في حقي» أمر تلقوه بلا توجه من المصوّبة القائلين بحجية الآراء وكونها أحكاماً واقعية في حق المجتهدين ومقلّديهم ونحن بريئون من ذلك ولتفصيل الكلام مقام آخر.

ويعجبني هنا نقل كلام ابن زهرة في الغنية ملخصاً. قال فيها ما حصله: «فصل لا يجوز للمستفتي تقليد المفتي لأن التقليد قبيح ولأن الطائفة مجمعة على أنه لا يجوز العمل الآ بعلم وليس لأحد أن يقول: اجماع الطائفة على وجوب رجوع العامي الى المفتي والعمل بقوله مع جواز الخطأ عليه يؤمنه من الاقدام على قبيح. لأننا لانسلم اجماعها على العمل بقوله مع جواز الخطأ عليه بل إنما أمرنا برجوع العامي الى المفتي فقط فاما ليعمل بقوله تقليداً فلا.

فان قيل: فما الفائدة في رجوعه اليه؟

قلنا: الفائدة في ذلك ان يصير له بفتياه وفتيا غيره من علماء الامامية سبيل الى العلم باجماعهم فيعمل بالحكم على يقين. يتبين صحة ذلك انهم أجمعوا على أنه لا يجوز الاستفتاء إلا من إمامي المذهب فلو كان ايجابهم الاستفتاء لتقليده لم يكن فرق بينه وبين مخالفه الذي لا تؤمن فتياه بغير الحق». ومراده بالتقليد القبيح الأخذ بقول الغير تبعداً من دون حصول الوثوق بمطابقة قوله للواقع كما لا يخفى فتدبر.

الوجه الرابع من الوجوه المحتملة لرفع التهافت بين أخبار ما فيه الزكاة: ان يقال كما أشرنا اليه في صدر المسألة: ان أصل ثبوت الزكاة من القوانين الأساسية للاسلام بل لجميع الأديان الإلهية وجعلت في آيات الكتاب العزيز عدلاً للصلاة التي هي عمود الدين وتكررت كثيراً فانها أساس اقتصاد الحكومة الاسلامية وفي سورة مريم حكاية عن قول عيسى «ع» «وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمتُ حياً» (١). وعن اسماعيل صادق الوعد «وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة» (٢). وفي سورة الأنبياء في ابراهيم ولوط واسحاق ويعقوب: «وأوحينا إليهم فعل الخيرات واقام الصلاة وابتاء الزكاة» (٣).

فهي أمر ثابت في جميع الأديان الإلهية، وحيث ان ثروات الناس ومنابع أموالهم تختلف بحسب الأزمنة والأمكنة ودين الاسلام شرع لجميع الناس ولجميع الأعصار كما نطق بهما الكتاب والسنة كقوله -تعالى- «وما أرسلناك إلا كافة للناس» (٤) وقوله -تعالى- «خاتم النبيين» (٥) وقوله «ص»: «حلاي حلال الى يوم القيامة وحرامي حرام الى يوم القيامة» (٦)، فلاحالة ذكر في الكتاب أصل ثبوت الزكاة وخطوب النبي «ص» بقوله: «خذ من أموالهم

(١)- سورة مريم، الآية ٣١.

(٢)- سورة مريم، الآية ٥٥.

(٣)- سورة الأنبياء، الآية ٧٣.

(٤)- سورة سبأ، الآية ٢٨.

(٥)- سورة الأحزاب، الآية ٤٠.

(٦)- الوسائل ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧.

صدقة تطهرهم» (١) ولم يذكر ما فيه الزكاة بل ذكر عمومات فقط كقوله: «انفقوا من طيبات ما كسبتم وما أخرجنا لكم من الأرض» (٢) وقوله: «ومما رزقناهم ينفقون» (٣) والمقصود بالانفاق الزكاة بدلالة قوله -تعالى-: «والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم (٤)».

وإنما أُحيل بيان ما فيه الزكاة الى حكام الحق وقد وضع رسول الله «ص» بما أنه كان حاكماً للمسلمين في عصره الزكاة في تسعة لما كانت هي عمدة ثروة العرب في عصره وعفا عما سوى ذلك ولعله جعلها في آخر عمره في أكثر من ذلك. والأئمة -عليهم السلام- ربما جعلوها في وقت في أكثر من التسعة كما تدل عليه روايات كثيرة وربما شاهدوا في وقت آخر ان الزكاة المأخوذة تصرف في تقوية دول الضلال والجور ورأوا ان الجباة لها يستندون في تعميمها لمال التجارة وسائر الحبوب الى النقل عن النبي «ص» فأرادوا قصمهم وتضعيف دولتهم بسدّ منابع اقتصادهم فنقلوا ان الزكاة التي وضعها النبي كانت في تسعة ليرتدع الناس عن دفع الزكاة الى حكام الجور. وبالجملة فتعيين ما فيه الزكاة أُحيل الى حكام الحق لتطور ثروات الناس بحسب الأزمنة والأمكنة وتطور خلافتهم واحتياجاتهم.

ويؤيد ذلك ماورد من جعل أمير المؤمنين -عليه السلام- الزكاة في الخيل الإناث وظاهر ذلك جعلها بنحو الوجوب لا الندب.

في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عنها -عليها السلام- جميعاً قالوا: وضع أمير المؤمنين -عليه السلام- على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين وجعل على البرازين ديناراً (٥). والمراد بها الزكاة لا الخراج لتسمية ذلك صدقة في صحيحة زرارة (٦). فراجع.

وحمل الزكاة هنا على الاستحباب خلاف الظاهر جداً. هذا وكيف نلتزم في مثل أعصارنا بحصر الزكاة في تسعة فقط مع ان النقدين وكذا الأنعام الثلاثة السائمة منتفية موضوعاً والغلات الأربع بالنسبة الى منابع ثروة الناس قليلة جداً ومصارف الزكاة ثمانية تجمعها عمد خلاّت الناس واحتياجاتهم وقد اشتملت أخبار كثيرة على أن الله فرض للفقراء في أموال الأغنياء ما يكتفون به ولوعلم ان الذي فرض لهم لا يكفيهم

(١)- سورة التوبة، الآية ١٠٣.

(٢)- سورة البقرة، الآية ٢٦٧.

(٣)- سورة البقرة، الآية ٠٣.

(٤)- سورة التوبة، الآية ٣٤.

(٥)- الوسائل ج ٦ الباب ١٦ من أبواب ما يجب فيه الزكاة، الحديث ١.

(٦)- الوسائل ج ٦ الباب ١٦ من أبواب ما يجب فيه الزكاة، الحديث ٣.

لزادهم (١).

ولا محالة أريد بالفقراء: الفقراء وسائر المصارف الثمانية.

ولوفرض ان الله -تعالى- جعل الزكاة في تسعة للمصارف الثمانية وجعل الخمس في سبعة منها المعادن بسعتها ومنها أرباح المكاسب بشعبها جعله للامام ولفقراء الهاشميين فقط بحيث يكون عشر كل المستفادات للهاشميين فقط لزم منه -نعوذ بالله- عدم احاطة الله باعداد الناس وارقامهم مع ان زكاة الهاشميين تكفي لأنفسهم اذا لوحظوا بالنسبة الى سائر الناس والزكاة المفروضة لهم ولا يكفي في ذلك ماورد من ان الزائد من الهاشميين للامام بعد عدم كون المجعولين في البابين متعادلين بالنسبة في مقام الجعل.

اللهم الآ ان يقال - كما احتملناه في كتاب الخمس (٢) - ان الخمس الذي يقسم قسمين على القول به خمس غنائم الحرب ولا اقل خمس غير الأرباح واما خمس الأرباح فللامام فقط بما انه امام وحاكم أي لعنوان الامامة والحكومة كما هو الظاهر من بعض أخبار خمس الأرباح كقوله في رواية ابن شجاع النيسابوري: «لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته» والتعبير عنه بحقك في رواية أبي علي بن راشد «قلت له أمرتني بالقيام بأمرك وأخذ حقك» (٣).

بل التعبير عن مطلق الخمس بوجه الامارة في خبر رسالة المحكم والمتشابه (٤).

وقد بيّنا في محله ان الظاهر عدم وجود خمس الأرباح في عصر النبي والأعصار الاولى بعده وإنما جعله الأئمة المتوسطون كالصديقين -عليهما السلام- ومن بعدهما بحسب ضرورة العصر فلعلهم -عليهم السلام- رأوا عدم انطباق الزكاة التي وضعها النبي «ص» على الأزمنة والأمكنة مضافاً الى انحرافها عن مسيرها الصحيح بحسب المصرف فجعلوا خمس الأرباح مكانها وهو منطبق على جميع الثروات بحسب جميع الأزمنة والأمكنة فهو كأنه زكاة وضعها الأئمة -عليهم السلام- وزمام اختيارها بأيديهم ولعلّ ما وضعه النبي «ص» من التسعة أيضاً باق ولكن جعل خمس الأرباح متمماً لها. كل هذا محتمل والجزم محتاج الى تتبع وتدقيق.

وكيف كان فقد ذكرنا الى هنا أربعة وجوه للجمع بين الأخبار في المقام وحيث ان الجمع التبصري كما عرفت لا يكفي في الافتاء بالاستحباب والحمل على التقية أيضاً غير خال عن الإشكال والقول بمصر الزكاة في تسعة أيضاً أشكل فالمسألة عندنا باقية بحد الاجمال فالأحوط

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب ما يجب فيه الزكاة.

(٢)- كتاب الخمس، ص ٢٧٠.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٢ و٣.

(٤)- الوسائل ج ٦ الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١٢.

نعم يستحب اخراجها من أربعة أنواع أخرى:
أحدها: الحبوب مما يكال أو يوزن كالأرز والحمص والماش والعدس
ونحوها [١].

ثبوت الزكاة في غير التسعة أيضاً مما ساعدته الأخبار فان الاحتياط طريق للنجاة ومفر عن
الافتاء بما لا يعلم. ولا أدري نصف العلم. ربّ زدني علماً وألحقتني بالصالحين.
وقد طال البحث في المسألة ولكن لم يكن عنه محيص لأن الزكاة أساس اقتصاد الاسلام
-صانه الله عن الحدثنان.

[١]- كما أفتى به الشيخان وأكثر من تأخر عنها خلافاً ليونس بن عبد الرحمن وابن الجنيّد
فقالا بالوجوب بل استظهرناه أيضاً من الكليني وجعلناه أحوط وخلافاً للسيد المرتضى وصاحب
الحدائق وصاحب الوافي حيث حملوا أخبار المسألة على التقيّة فلا وجوب عندهم ولا استحباب.
وقد مرّ تفصيل المسألة وكذا أخبارها أعني أخبار الطائفة الثالثة والرابعة فراجع.

نعم يقع الاشكال في موضوع المسألة، هل هي الحبوب او ما يقدر بالكيل او باضافة الوزن
أيضاً او ما أنبتت الأرض الآ ما استثني من الخضر والبقول وما يفسد من يومه؟
ففي مكاتبة عبد الله بن محمد: «الزكاة على كل ما كيل بالصاع».

وفي صحيحة محمد بن اسماعيل: «من كل ما كلت بالصاع او قال: وكيل بالمكيال».
وفي رواية أبي مريم «كل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق» ونحوها موثقة زرارة نعم فيها ذكر
الحبوب أيضاً ولعلها أخص مما كيل بالصاع.

وفي صحيحة محمد بن مسلم سألته عن الحبوب ما يزكى منها قال «ع»: «البر والشعير والذرة
والدخن والأرز والسلت والعدس والسمسم كل هذا يزكى وأشباهه.

وفي صحيحة زرارة عن أبي عبد الله «ع» مثله، وقال: كل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق
فعليه الزكاة وقال: جعل رسول الله «ص» الصدقة في كل شيء أنبتت الأرض الآ ما كان في
الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه (١).

ففي الحقيقة جمع في صحيحة زرارة بين الحبوب وما كيل وما أنبتت الأرض الآ ما استثني
والأول أخص من الأخيرين وبين الأخيرين عموم من وجه والقاعدة في المثبتات ولا سيما في
المستحبات وان كان عدم حمل المطلق على المقيد لعدم احراز وحدة الحكم فلا تنافي بينها ولكن
الظاهر في المقام ان السائل وان سأل عن الحبوب ولكن الامام «ع» بعد الجواب عنها قال: «كل
ما كيل بالصاع...» لبيان ما هو موضوع الحكم حقيقة ثم قال: «جعل رسول الله «ص»...»
لبيان علة الحكم وما هو الموضوع في لسان رسول الله «ص» فيعلم من ذلك ان المراد بما كيل،

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١، ٢، ٣، ٤، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦.

وكذا الثمار كالتفاح والمشمش ونحوهما [١]

ما كيل من النباتات لا مطلقاً فترجع الموضوعات الثلاثة الى موضوع واحد وهو ما ذكره رسول الله «ص» من «كل شيء انبت الأرض الآ ما كان في الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه» هذا.

واما الوزن فلا دليل على اعتباره في المقام وان ذكره المصنف، اللهم الآ ان يستشهد له بالغاء الخصوصية بل بالأولية لأنه الأصل في اعتبار الأشياء والكيل فرع عليه او يستدل له بخبر زيد الزراد عن أبي عبدالله «ع» انه قال: كل شيء يدخل فيه القفزان والميزان ففيه الزكاة اذا حال عليه الحول الآ ما انفسد الى الحول ولم يمكن حبسه... (١).

ولكن الأولوية القطعية ممنوعة والظنية غير مفيدة، وعدم اعتبار الخصوصية أيضاً ممنوع بل لعل ذكر الكيل لاستثناء الخضر والبقول وما يفسد لا اعتبار أكثرها بالوزن دون الكيل، وخبر زيد مربوط بزكاة مال التجارة بقرينة قوله: «اذا حال عليه الحول» فتدبر.

[١]- نسب الى المشهور لدخولها فيما يكال بالصاع وفيما أنبت الأرض اذ مثل المشمش ونحوه يمكن تخفيفه وابقاؤه مثل الزبيب فليس مما يفسد من يومه.

ولكن في الجواهر عن موضع من كشف الغطاء عدم الاستحباب فيها، وعن الدروس والروضة أيضاً نسبة الى الرواية، ولعله مقتضى الجمع بين الأخبار فان عنوان المكيل بالصاع وكذا ما أنبت الأرض وان شملها ولكن هنا روايات مخصصة لهذين العنوانين:

ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (أ) وأبي عبدالله -عليهما السلام- في البستان يكون فيه الثمار ما لو بيع كان مالاً هل فيه الصدقة؟ قال: لا (٢).

وفي صحيحة الحلبي قال: قلت لأبي عبدالله «ع»: ما في الخضر؟ قال: وما هي؟ قلت: القضب والبطيخ ومثله من الخضر، قال: ليس عليه شيء الآ أن يباع مثله بما لا يحول عليه الحول ففيه الصدقة، وعن الغضاة من الفرسك وأشباهه فيه زكاة؟ قال: لا، قلت: فثمنه؟ قال: ما حال عليه الحول من ثمنه فزكته (٣).

والغضاة جمع غصن بمعنى الطري وفي الوافي: «الغضاه: جمع غصنة كل شجر له شوك» والفرسك كزبرج الخوخ او نوع منه.

فالواجب تخصيص العنوانين بهاتين الصحيحتين، وحملها على نفي الوجوب فلا ينافي الاستحباب بعيد ولا سيما في صحيحة الحلبي لوقوع الفرسك ونحوه في سياق القضب والبطيخ

(١)- المستدرک ج ١ الباب ١٠ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٤.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ١١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٣.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ١١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٢.

دون الخضر والبقول كالقث والباذنجان والخيار والبطيخ ونحوها [١].

ولا استحباب فيها هذا.

وفي مصباح الفقيه: «لا يبعد دعوى خروج ثمر الأشجار عن منصرف اطلاق ماتنتبه الأرض».

وكأنه لانصراف هذا العنوان الى خصوص النباتات المنبسطة على الأرض او القرية منها واذا سلّمنا انصراف هذا العنوان عن ثمار الأشجار أمكن القول بعدم شمول عنوان المكيل أيضاً لها اذ لعله عنوان مشير الى ما كان مكيلاً في عصر الروايات ولعل ثمار الأشجار كانت موزونة لامكيلة فلا يشملها دليل الاستحباب أصلاً.

هذا ولعل نظر الماتن في القول بالاستحباب الى عدم اعمال قواعد العموم والخصوص والاطلاق والتقييد في باب المستحبات لعدم احراز وحدة الحكم والتعارض فيها واحتمال كون الاستحباب ذامراتب فتدبر.

[١]- كما يدل على ذلك أنسبار مستفيضة كصححة الحلبي التي مضت آنفاً وصححة محمد بن مسلم عن أبي جعفر «ع» انه سئل عن الخضر فيها زكاة وان بيعت بالمال العظيم؟ فقال: لا حتى يجوه، عليه الحول (١).

والمراد حولان الحول على المال الذي بيعت به وهل يراد بالمال خصوص النقيدين الواجب فيها الزكاة أو الأعمّ منها فيمتحب لو كان غيرهما؟ وجهان.

وفي صححة زرارة: «وجعل رسول الله «ص» الصدقة في كل شيء أنبتت الأرض الآ ما كان في الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه».

وفي صححة محمد بن اسماعيل «قال: قلت لأبي الحسن «ع»: ان لنا رطبة وارزاً فما الذي علينا فيها؟ فقال اما الرطبة فليس عليك فيها شيء».

وفي موثقة سماعة عن أبي عبد الله «ع» قال: «ليس على البقول ولا على البطيخ وأشباهه زكاة الآ ما اجتمع عندك من غلته فبقي عندك سنة» ونحوها رواية أبي بصير ويحتمل اتحادهما وسقوط أبي بصير من سند رواية سماعة فان سماعة من رواة أبي بصير.

وفي صححة زرارة عن أبي جعفر وأبي عبد الله «ع» انها قالوا: عفا رسول الله «ص» عن الخضر قلت: وما الخضر؟ قالوا: كل شيء لا يكون له بقاء: البقل والبطيخ والفواكه وشبه ذلك مما يكون سريع الفساد، قال زرارة: قلت لأبي عبد الله «ع» هل في القضب شيء؟ قال: لا (٢).

وفي جميع هذه الروايات يأتي ما أشرنا اليه من احتمال ان يراد بالمال او الغلة أعم من

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١١ من أبواب ما تحب فيه الزكاة، الحديث ١.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ١١ من أبواب ما تحب فيه الزكاة، الحديث ٤، ٥، ٧، ١٠، ٩.

الثاني: مال التجارة على الأصح [١].

الثالث: الخيل الاناث دون الذكور ودون البغال والحمير والرقيق.

الرابع: الأملاك والعقارات [٢] التي يراد منها الاستثناء كالبلستان والخان والدكان ونحوها.

[مسألة ١]: لوتولد حيوان بين حيوانين يلاحظ فيه الاسم [٣] في تحقق الزكاة وعدمها، سواء كانا زكويين أو غير زكويين أو مختلفين، بل سواء كانا

النقدين وان قيل بكون المراد بهما خصوص النقدين ويكون المراد ثبوتها فيها وجوباً وربما يستأنس لذلك مضافاً الى كونها النقد الرائج في تلك الأعصار موثقة زرارة وبكير عن أبي جعفر - عليه السلام - قال: ليس في شيء أنبتت الأرض من الأرز والذرة والدخن والحمص والعدس وسائر الحبوب والفواكه غير هذه الأربعة الأصناف وان كثرت منه زكاة إلا أن يصير مالاً يباع بذهب او فضة تكنزه ثم يحول عليه الحول وقد صار ذهباً او فضة... (١).

هذا ولكن يبقى في الذهن شيء وهو انه كيف يمكن الالتزام بانتفاء موضوع الزكاة في عصرنا بصرف انتفاء الذهب والفضة ورواج الأوراق البنكية بدلها مع بقاء حكمة الزكاة ومصارفها بسعتها، ثم على فرض انحصار الوجوب في التسعة فأني مانع من القول بالاستحباب في أثمان الخضر والبقول وان لم تكن من النقدين؟

وهل توجب الوثيقة الأخيرة التصرف في جميع تلك الروايات المستفيضة الحاكمة بالزكاة في ما اجتمع من غلة البستان والأرض؟ وربما نعود الى البحث عن ذلك في فرصة أخرى فتدبر.

[١]- المشهور بين أهل السنة وجوب الزكاة في مال التجارة، والمشهور بيننا الاستحباب فيه وظاهر ابني بابويه: لوجوب والأخبار في المسألة كثيرة متعارضة. وصاحب الحدائق والوافي حملاً مادلً على الزكاة فيه على التقية فلا استحباب فيه أيضاً عندهما.

فالأقوال فيه ثلاثة وحيث ان المصنف يتعرض للمسألة بعد ذلك مفصلة فنحن أيضاً نحيل البحث عنها الى ذلك الموضوع فانتظر وكذلك عن الثالث والرابع.

[٢]- أي في حاصلها على ما قيل وان كان محل نظر وهل يعتبر فيه النصاب والحول أم لا؟ يأتي البحث عنه وان أفتى في التذكرة بعدم اعتبارها فيه بل يخرج منه ربع العشر بمجرد حصوله.

[٣]- اذ الأحكام تدور مدار الأسماء لكونها حاكية عن المفاهيم المأخوذة موضوعاً للأحكام حتى النجاسة والطهارة أيضاً فلوفرز تولد غنم من كلب وخنزير حكم بطهارته لذلك.

محلّين او محرمين أو مختلفين مع فرض تحقق الاسم حقيقة لا ان يكون بمجرد الصورة، ولا يبعد ذلك فان الله قادر على كل شيء.

ولكن في المبسوط: «المتولد بين الظباء والغنم ان كانت الأمهات ظباء لا خلاف انه ليس فيه زكاة وان كانت الأمهات غنماً فالأولى أن يجب فيها الزكاة لأن اسم الغنم يتناوله فانها تسمى بذلك وان قلنا: لا يجب عليه شيء لأنه لا دليل عليه والأصل براءة الذمة كان قوياً والأول أحوط».

ووجهه غير ظاهر، وادعاء عدم الخلاف مع عدم كون المسألة من المسائل الأصلية الماثورة غريب. والحمد لله والصلاة على رسوله وعلى آله الطاهرين.

فصل في زكاة الأنعام

ويشترط في وجوب الزكاة فيها، مضافاً الى ما مرَّ من الشرائط العامة
أمور:

الأول: النصاب [١] وهو في الإبل إثنا عشر نصاباً:

الأول: الخمس، وفيها شاة. الثاني: العشر، وفيها شاتان. الثالث: خمسة
عشر، وفيها ثلاث شياه. الرابع: العشرون، وفيها أربع شياه. الخامس: خمس
وعشرون، وفيها خمس شياه. السادس: ستّ وعشرون، وفيها بنت مخاض وهي
الداخلة في السنة الثانية. السابع: ستّ وثلاثون، وفيها بنت لبون وهي
الداخلة في السنة الثالثة. الثامن: ست واربعون، وفيها حِقَّة وهي الداخلة في
السنة الرابعة. التاسع: إحدى وستون، وفيها جَدَعَة وهي التي دخلت في
السنة الخامسة. العاشر: ست وسبعون وفيها بنتا لبون. الحادي عشر: إحدى
وتسعون، وفيها حِقَّتَان. الثاني عشر: مائة واحدة وعشرون، وفيها في كل خمسين

[١]- اذ لا تجب الزكاة قبله اجماعاً من المسلمين بل ضرورة من المذهب بل من الدين و تدل
عليه الأخبار الآتية.

وفي صحيحة زرارة قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: رجل كنَّ عنده أربع أينق وتسعة وثلاثون
شاة وتسع وعشرون بقرة أيزكهن؟ قال: لا يزكِّي شيئاً منهن لأنه ليس شيء منهن تاماً فليس
تجب فيه الزكاة (١).

حِقة وفي كل أربعين بنت لبون [١]

[١]- في المدارك: «هذه النصب مجمع عليها بين علماء الاسلام كما نقله جماعة منهم المصنف في المعبر سوى النصاب السادس فان ابن أبي عقيل وابن الجنيد أسقطاه وأوجبا بنت المخاض في خمس وعشرين الى ست وثلاثين وهو قول الجمهور».

وفي المختلف: «المشهور ان في خمس وعشرين من الإبل خمس شياه فاذا زادت واحدة وجبت بنت المخاض او ابن لبون ذكر ذهب اليه الشيخان والسيد المرتضى وابن ادریس وابنا بابويه وسلاّر وأبو الصلاح وابن البراج وباقي علمائنا الا ابن أبي عقيل وابن الجنيد فانها أوجبا في خمس وعشرين بنت مخاض. قال ابن أبي عقيل: فاذا بلغت خمساً وعشرين ففيها بنت مخاض الى خمس وثلاثين فاذا زادت واحدة ففيها بنت لبون. وقال ابن الجنيد: ثم ليس في زيادتها شيء حتى تبلغ خمساً وعشرين فاذا بلغت ففيها بنت مخاض أنثى فان لم تكن في الإبل فابن لبون ذكر فان لم يكن فخمسة شياه. فان زاد على الخمس والعشرين واحدة ففيها ابنة مخاض فان لم يوجد فابن لبون ذكر الى خمس وثلاثين».

فلاحظ ان ابن الجنيد لم يسقط النصاب السادس بل اثبته وأثبت فيه ما أثبته المشهور وإنما خالفهم في فريضة النصاب الخامس. هذا.

وفي الخلاف (المسألة ٢): «في خمس وعشرين من الإبل خمس شياه وفي ست وعشرين بنت مخاض وبه قال أمير المؤمنين (ع)»، وخالف جميع الفقهاء في ذلك وقالوا: في خمس وعشرين بنت مخاض واما ما زاد على ذلك فليس في النصب خلاف الى عشرين ومائة، دليلنا اجماع الفرقة وأخبارهم وأيضاً روى عاصم بن ضمرة عن علي (ع) قال: أظنه عن رسول الله وذكر مثل ما قلناه وقد روي مثل ذلك عن عمرو بن حزام عن رسول الله (ص)....».

فهذا ما خالفوه في النصاب الخامس والسادس ثم لا خلاف الى النصاب العاشر فعن الصدوقين خلاف ذلك.

في الهداية «الى أن تبلغ ستين فاذا زادت واحدة ففيها جذعة الى ثمانين فاذا زادت واحدة ففيها ثنسي الى تسعين».

وفي فقه الرضا كذلك الى قوله «ففيها ثني». ولعله رسالة علي بن بابويه كما ذكرناه سابقاً فراجع. ولم يوافق الصدوقين في ذلك أحد. هذا.

وللسيد المرتضى في الانتصار بالنسبة الى النصاب الثاني عشر كلام خالف فيه الجميع حتى نفسه في الناصريات والعجب عدّه ذلك من منفردات الامامية مع انه لم يقل به أحد منهم.

في الانتصار: «وما انفردت به الامامية وقد وافقها غيرها من الفقهاء فيه قولهم: ان الإبل اذا بلغت مائة وعشرين ثم زادت فلا شيء عليهم في زيادتها حتى تبلغ مائة وثلاثين واذا بلغت ففيها

حقة واحدة و بنتا لبون وانه لاشيء في الزائد بين العشرين والثلاثين وهذا مذهب مالك بعينه، والشافعي يذهب الى انها اذا زادت واحدة على مائة وعشرين كان فيها ثلاث بنات لبون... والذي يدل على صحة ما ذهبنا بعد الاجماع المتردد ان الأصل هو براءة الذمة...».

وفي الناصريات: «الذي نذهب اليه ان الابل اذا كثرت وزادت على مائة وعشرين أخرج من كل خمسين حقة ومن كل اربعين بنت لبون ووافقنا عليه الشافعي، وقال مالك: اذا زادت على احدى وتسعين فلا شيء فيها حتى تبلغ مائة وثلاثين ثم تجب في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة».

فلاحظ كيف تناقض في كلاميه وكيف نسب في الانتصار الى الاجماع ومنفردات الامامية ما لم يقل به أحد منهم حتى نفسه في كتابه الناصريات. فهذه هي أقوال المسألة فلنذكر أخبارها.

فنقول يدل على النصب الاثنا عشر المشهورة صحيحة زرارة التي رواها الصدوق والشيخ في الوسائل عن الصدوق في الفقيه باسناده عن عمر بن اذينة، عن زرارة، عن أبي جعفر «ع» قال: ليس فيما دون الخمس من الابل شيء فاذا كانت خمساً ففيها شاة الى عشرة فاذا كانت عشراً ففيها شاتان، فاذا بلغت خمسة عشر ففيها ثلاث من الغنم، فاذا بلغت عشرين ففيها أربع من الغنم، فاذا بلغت خمسا وعشرين ففيها خمس من الغنم، فاذا زادت واحدة ففيها ابنة محاض الى خمس وثلاثين، فان لم يكن عنده ابنة محاض فابن لبون ذكر، فان زادت على خمس وثلاثين بواحدة ففيها بنت لبون الى خمس واربعين فان زادت واحدة ففيها حقة - وإنما سميت حقة لأنها استحقت أن يركب ظهرها - الى ستين، فان زادت واحدة ففيها جذعة الى خمس وسبعين، فان زادت واحدة ففيها ابنتا لبون الى تسعين، فان زادت واحدة فحقتان الى عشرين ومائة فان زادت على العشرين والمائة واحدة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون. وعن الشيخ بسند موثق عن زرارة نحوه (١).

ونحو ذلك صحيحة أبي بصير وكذا صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي عبد الله - عليه السلام - الى قوله: «حقتان الى عشرين ومائة» ثم قال: فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة (٢).

نعم في صحيحة عبد الرحمن بعد النصاب السادس: «وقال عبد الرحمن: هذا فرق بيننا وبين الناس».

(١) - الوسائل ج ٦ الباب ٢ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١ و٣.

(٢) - الوسائل ج ٦ الباب ٢ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ٢ و٤.

ثم انه في صحيحة زرارة كما ترى وكذا في صحيحة الفضلاء الآتية ذكر للنصاب الأخير عنوان زيادة الواحدة على العشرين والمائة وفي فريضته: «في كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون».

وفي صحيحتي أبي بصير وعبد الرحمن ذكر للنصاب الأخير عنوان كثرة الابل وللفريضة «في كل خمسين حقة» فقط.

هذا واستدل لابن أبي عقيل وابن الجنيد بصحيحة الفضلاء: زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير وبريد والفضيل كلهم، عن أبي جعفر «ع» وأبي عبد الله «ع» قالوا: في صدقة الابل في كل خمس شاة الى ان تبلغ خمساً وعشرين، فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمساً وثلاثين فاذا بلغت خمساً وثلاثين ففيها ابنة لبون، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمساً وأربعين، فاذا بلغت خمساً وأربعين ففيها حقة طروقة الفحل، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ ستين، فاذا بلغت ستين ففيها جذعة، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمساً وسبعين، فاذا بلغت خمساً وسبعين ففيها ابنتا لبون، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ تسعين، فاذا بلغت تسعين ففيها حقتان طروقتا الفحل، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ عشرين ومائة فاذا بلغت عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الفحل، فاذا زادت واحدة على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون. ثم ترجع الابل على اسنانها، وليس على النيف شيء، ولا على الكسور شيء الحديث (١).

قال في التهذيب ما حاصله: «ثم قوله - عليه السلام - فاذا بلغت خمساً وعشرين ففيها ابنة مخاض يحتمل ان يكون أراد: «وزادت واحدة» وإنما لم يذكر في اللفظ لعلمه بفهم المخاطب ولولم يحتمل ما ذكرناه لجاز أن نحمل هذه الرواية على ضرب من التقية لأنها موافقة لمذاهب العامة».

وفي الانتصار ما حاصله: «قلنا اجماع الامامية قد تقدم ابن الجنيد وتأخر عنه وإنما عول ابن الجنيد في هذا المذهب على بعض الأخبار ويمكن أن يحمل على ان ذلك على سبيل القيمة لما هو الواجب من خمس شياه»

وفي الوسائل ما حاصله: «ان الصدوق روى هذه الرواية في كتاب المعاني عن حماد بن عيسى وفي بعض النسخ الصحيحة من المعاني «فاذا بلغت خمساً وعشرين فاذا زادت واحدة ففيها بنت مخاض» وكذا في سائر الفقرات.

أقول: على نقل صاحب الوسائل هذه الصحيحة من النسخة الصحيحة لا يبق اشكال واما

بمعنى انه يجوز أن يحسب أربعين أربعين وفي كل منها بنت لبون أو خمسين
خمسين وفي كل منها حقة [١] و يتخير بينهما مع المطابقة لكل منها أو مع عدم
المطابقة لشيء منها.

الحمل على القيمة أو التقيّة فلا يرفعان الاشكال فان الاشكال لا ينحصر في النصاب الخامس
والسادس اذ جملة: «فان زادت واحدة» حذفت مما بعدها أيضاً مع انه لا خلاف من أهل السنة
في النصب الأخر. فالظاهر لزوم الالتزام بالحذف. والذي يسهّل الخطب ان نقل الفضلاء
الخمسة هذه الصحيحة بطوها من الامامين الهمامين لعله يشهد بعدم صدور الألفاظ بعينها من
الامام اذ يبعد جداً حضور الخمسة عند الامام الباقر «ع» وسماع عين هذه الألفاظ وضبطها ثم
حضور هذا الجمع عند الامام الصادق «ع» وسماعها منه بعينها أيضاً فاذا وصلت التوبة الى
النقل بالمعنى فلعن السهو والسقط في مقام النقل بالمعنى حصل منهم او من بعض الرواة عن هذا
الجمع والنقل بالمعنى يلزم هذا النحو من الفلتات غالباً. فتأمل .
وكيف كان فلاتساوق هذه الصحيحة للصحاح الأخر لكثرتها واشتارها بين الأصحاب
فيعمل بقوله -عليه السلام-: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر فان المجمع عليه
لا ريب فيه».

ثم ان قوله في ذيل الصحيحة: «ثم ترجع الابل على اسنانها» لعل المراد به ان الفريضة بعد
ذلك تنحصر في اسنان الابل من الحقّة وابن اللبون رداً على أي حنيفة وأصحابه القائلين
باستيناف الفريضة والرجوع الى الغنم بعد النصاب الأخير فيكون في الخمس شاة وفي العشر
شأتان وهكذا. ويدل على رده أيضاً قوله «وليس على النيف شيء».
وقد صرح بذلك في آخر خبر شرائع الدين المروي في الخصال عن الأعمش، عن جعفر بن
محمد «ع» حيث قال بعد النصاب الأخير: «و يسقط الغنم بعد ذلك ويرجع الى اسنان
الابل» (١).

واما ما ذكره الصدوقان في النصاب العاشر فيدل عليه مضافاً الى عبارة فقه الرضا التي
مرّت، خبر الأعمش المروي في الخصال عن جعفر بن محمد «ع» حيث قال: «فاذا بلغت ستين
وزادت واحدة ففيها جدّة الى ثمانين، فان زادت واحدة ففيها ثني الى تسعين...».
ولكنه لشذوذه ومخالفته للاخبار الصحيحة والاجامات المنقولة وفتاوى الأصحاب متروك .
ويمكن حمل الفريضة المذكورة في الخبر على القيمة وان كان بعيداً فتدبر.

[١]- اذا تجاوز عدد الابل عن المائة وعشرين فهل يتخير المالك مطلقاً بين أن يحسب و يعدّ
خمسين خمسين ويعطي لكل خمسين حقة او اربعين أربعين ويعطي لكل أربعين بنت لبون، او

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١٠ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١.

يتعين عليه أن يحسب ويعدّ بنحو يستوعب المال ولا يبقى عفوياً من الواحد الى التسع فقد يتعين الخمسون وقد يتعين الأربعون وقد يجب العدّ بها وقد يتخير؟ في المسألة قولان. المحكى عن فوائد القواعد ومجمع البرهان والمدارك وغيرها الأول، وعن الخلاف والمبسوط والسرائر والوسيلة والتذكرة والمسالك وغيرها الثاني.

في الخلاف (المسألة ٣): «إذا بلغت الابل مائة وعشرين ففيها حقتان بلا خلاف فاذا زادت واحدة فالذي يقتضيه المذهب ان يكون فيها ثلاث بنات لبون الى مائة وثلاثين ففيها حقة و بنتا لبون الى مائة واربعين ففيها حقتان و بنت لبون الى مائة وخمسين ففيها ثلاث حقاك الى مائة وستين ففيها أربع بنات لبون الى مائة وسبعين ففيها حقة وثلاث بنات لبون الى مائة وثمانين ففيها حقتان و بنتا لبون الى مائة وتسعين ففيها ثلاث حقاك و بنت لبون الى مائتين ففيها أربع حقاك او خمس بنات لبون ثم على هذا الحساب بالغاً ما بلغ وبه قال الشافعي وأبو ثور وابن عمر، وقال أبو حنيفة وأصحابه اذا بلغت مائة واحدى وعشرين استوفت الفريضة في كل خمس شاة الى مائة وأربعين ففيها حقتان وأربع شياه الى مائة وخمس واربعين ففيها حقتان و بنت مخاض...».

وفي المسالك في شرح قول المصنف: «فاربعون او خمسون او منها» قال: «أشار بذلك الى ان النصاب بعد بلوغها ذلك يصير أمراً كلياً لا ينحصر في فرد وان التقدير بالاربعين والخمسين ليس على وجه التخيير مطلقاً بل يجب التقدير بما يحصل به الاستيعاب فان أمكن بها تخييراً وان لم يمكن بها وجب اعتبار أكثرهما استيعاباً مراعاة لحق الفقراء ولولم يمكن الآبها وجب الجمع فعلى هذا يجب تقدير أول هذا النصاب وهو المائة واحدى وعشرون بالاربعين، والمائة والخمسون بالخمسين، والمائة وسبعون بها و يتخير في المائتين، وفي الأربعة يتخير بين اعتباره بها وبكل واحد منها».

وفي المدارك بعد نقل ما في المسالك: «وما ذكره أحوط الآ ان الظاهر التخيير في التقدير بكل من العديدين مطلقاً كما اختاره -قدس سره- في فوائد القواعد ونسبه الى ظاهر الأصحاب لاطلاق قوله «ع» في صحيحة زرارة: فان زادت على العشرين والمائة واحدة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون. ويدل عليه صريحاً اعتبار التقدير بالخمسين خاصة في رواية عبد الرحمن وأبي بصير المتقدمين».

أقول: اما صحيحة زرارة فحملها على التخيير مطلقاً خلاف الظاهر جداً اذ الظاهر منها ان كل ما يفرض فيها مصداقاً للخمسين فهو سبب لحقة وكل ما يفرض مصداقاً للأربعين موجب لبنت اللبون ولكن لا على سبيل الاجتماع بل على سبيل التبادل اذ المال الواحد لا يزكى مرتين فهو مخير بينهما اذا استوعب كل منهما لجميع المال وكان عاداً له كما في المائتين والآتئين عليه الأخذ بما يحصل معه الاستيعاب حتى لا يبقى فرد من الخمسين ولا من الأربعين بلاعد له مستقلاً او في ضمن الآخر فاذا كان المال مائة واحدى وعشرين مثلاً فكل ما يفرض فيه من الأربعين

أوجب ابنة لبون فلا يجوز عدّه بالخمسين قهراً لعدم شموله للاربعينات الثلاث وإذا كان مائة وخمسين مثلاً فكل واحد من الخمسينات الثلاث فيه أوجب حقة فلا يجوز عدّه بالأربعين لعدم شموله للخمسينات الثلاث بخلاف المأتين إذ كل منها فيه عادةً لافراد الآخر.

لا يقال: ان طرح أحد الدليلين إنما يلزم لو كان قد حصل مصداق تام للآخر ولم يعمل بدليله كما في المائة وأربعين مثلاً لو أخذ بالخمسين فقط واما في المائة وثلاثين مثلاً فلو أخذ بـخمسينين فليس الثلاثون مصداقاً تاماً للأربعين.

فانه يقال: ليست الاربعينات والخمسينات في النصاب الموجود منحاذاة مستقلة بل كل واحد من العقود يستعد لأن يصير جزءاً من الأربعين او الخمسين فلا يجوز الغاء شيء من العقود إذ يلزم منه الغاء مصداق من الأربعينات او الخمسينات المتصورة.

فقتضى رعاية العديدين وعدّ النصاب بهما عدم العفو الآل للنيقات الفواصل بين العقود. ولعله لذا قال في ذيل صحيحة الفضلاء: «ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين بنت لبون ثم ترجع الابل على اسنانها وليس على النيف شيء».

فلم يذكر العفو الآل للنيف المراد به الفاصل بين العقدين وفي غيره يرجع الى اسنان الابل بحيث يستوفي العقود ويستوعبها. هذا.

واما صحيحتنا عبد الرحمن وأبي بصير فالتصرف فيها لازم على كل حال إذ الظاهر منها تعين العدّ بالخمسين ولم يقلل به أحد منّا لجواز العدّ بالأربعين اما تخييراً او بنحو التعيين اذا توقف الاستيعاب عليه فتكون الصحيحتان من هذه الجهة في مقام الاجمال فيرفع اجمالها بظهور صحيحتي زرارة والفضلاء في لزوم الاستيعاب.

فان قلت: النصاب الأخير أعني المائة واحدى وعشرين مورد للاربعين فقط فيلزم في صحيحتي عبد الرحمن وأبي بصير المذكور فيها الخمسون فقط على فرض لزوم الاستيعاب تخصيص المورد.

قلت: أجاب في المستمسك عن هذا الاشكال بأن الحكم ليس لخصوص المائة واحدى وعشرين حتى يلزم تخصيص المورد وإنما هو حكم لما زاد على المائة وعشرين مطلقاً والواحدة مأخوذة فيه لا بشرط فيكون الموضوع كلياً صادقاً على المرتبة المذكورة وغيرها من المراتب.

ولكن الحق في الجواب ان المذكور في صحيحة زرارة: «فان زادت على العشرين والمائة واحدة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون» ونحو ذلك في صحيحة الفضلاء فال مورد فيها المائة واحدى وعشرون.

واما في صحيحتي عبد الرحمن وأبي بصير فالمذكور فيها بعد العشرين والمائة قوله: «فاذا كثرت

ومع المطابقة لأحدهما الأحوط مراعاتها [١] بل الأحوط مراعاة الأقل عفواً، ففي المأتين يتخير بينهما لتحقق المطابقة لكل منهما، وفي المائة وخمسين الأحوط اختيار الخمسين، وفي المأتين والأربعين الأحوط اختيار الأربعين [٢] وفي المأتين وستين يكون الخمسون أقل عفواً، وفي المائة وأربعين يكون الأربعون أقل عفواً.

الابل في كل خمسين حقة» فليس المورد فيها المائة واحدى وعشرين بل كثرة الابل ولم يقل: «فاذا زادت» حتى يشمل زيادة الواحدة أيضاً ويعد جداً صدق كثرة الابل على ما اذا زادت واحدة فيعلم من ذلك ارادة بيان حكم الابل الكثيرة اجمالاً حيث ان بعض مصاديق الكثير مما يستوعبه الخمسون.

ويؤيد ما ذكرناه من لزوم الاستيعاب ما تراه في صحيحة الفضلاء من بيان الاستيعاب في نصابي البقر فراجع.

وبما ذكرناه يظهر ما في كلام المصنف في بيان المسألة حيث غفل عن انه مع تعين العد بنحو الاستيعاب لا يبقى عفواً للفواصل والنيقات ولا يتصور في العفو أقل وأكثر فتدبر.

[١]- بل الأقوى كما مرّ وجوب مراعاة المطابقة ولو حصلت بالتركيب منها و يتخير مع حصولها بكل منها كالمأتين وحينئذ فلا يبقى عفواً للفواصل بين العقود ولا مجال للأقل عفواً.
[٢]- بل يتخير فيه بين الحساب بأربعين وبين ان يحسب بأربعين واحد واربع خمسينات، وفي المأتين وستين يتعين الأخذ بخمسينين وأربع أربعينات، وفي المائة وأربعين بخمسينين وأربعين واحد.

تنبيه: في الكافي: «باب اسنان الابل: من أول يوم تطرحه أمه الى تمام السنة حوار، فاذا دخل في الثانية سمي ابن مخاض لأن أمه قد حملت، فاذا دخل في السنة الثالثة يسمى ابن لبون وذلك ان أمه قد وضعت وصار لها لبن، فاذا دخل في السنة الرابعة يسمى الذكر حِقّاً والأُنثى حِقّة لأنه قد استحق أن يحمل عليه، فاذا دخل في السنة الخامسة يسمى جَدْعاً، فاذا دخل في السادسة يسمى ثنيّاً لأنه قد ألقى ثنيته، فاذا دخل في السابعة ألقى رباعيته وسمي رباعياً، فاذا دخل في الثامنة ألقى السنّ الذي بعد الرباعية وسمي سديساً، فاذا دخل في التاسعة وطرح نابه سمي بازلاً، فاذا دخل في العاشرة فهو مُخِلْفٌ وليس له بعد هذا اسم، والأسنان التي تؤخذ منها في الصدقة من بنت مخاض الى الجَدْع». ونحو ذلك في الفقيه أيضاً فراجع.

[مسألة ١]: في النصاب السادس اذا لم يكن عنده بنت مخاض يجزي عنها ابن اللبون [١] بل لا يبعد اجزاؤه عنها اختياراً أيضاً [٢]. واذا لم يكونا معاً عنده تخيّر في شراء أيّهما شاء.

[١]- بلا خلاف ولا اشكال ويشهد له قوله في صحيحة زرارة: «فان لم يكن عنده ابنة مخاض فابن لبون ذكر» ونحو ذلك في صحيحة أبي بصير (١).
[٢]- الشقوق المتصورة أربعة: الأول: ان يوجد عنده المبدل منه والبديل معاً فهل يجزي دفع البديل؟ قولان.

ففي الجواهر عن القواعد وغيرها الاجتزاء به اختياراً وقواه بنفسه قال: «لقيام علو السن مقام الأنوثة ولذا لم يكن فيه جبران اجماعاً كما عن التذكرة ولانسباق عدم ارادة الشرط حقيقة من عبارة النص والآ لاقتضى عدم اجزائها عنه اذا لم تكن موجودة حال الوجوب وان وجدت بعده بناء على ان الشرط عدم كونها عنده حينه لا حال الأداء».

أقول: ظاهر النص كون البديل مجزياً عند عدم المبدل منه فيكون بدلاً اضطرارياً مشروطاً بعدم القدرة على المبدل منه كالتميم بالنسبة الى الوضوء والاعتبار بالوجود والعدم حين الأداء لاحتياج الوجوب كسائر موارد الاضطرار فتدبر.

الثاني: لو كان عنده البديل فقط فاجزائه واضح كما مرّ وهل يجوز تحصيل المبدل منه بالشراء ونحوه ويجزي أم لا؟ الظاهر الاجزاء اذ الاستفادة من الصحيحتين ان البديل من باب الارقاق فيجوز تحصيل المبدل منه بل يتعين بعد تحصيله.

الثالث: ان يكون عنده المبدل منه وحكمه واضح.

الرابع: ان يفقد المبدل منه والبديل معاً فهل يتعين عليه تحصيل المبدل منه او البديل او يتخير؟ وجوه.

وجه الأول ان الظاهر من دليل البديل بدليته عند وجوده فان فقده وجب عليه تحصيل أصل الفريضة.

وجه الثاني ان شرط الانتقال الى البديل فقدان المبدل منه عنده والمفروض ان الشرط حاصل فيتعين تحصيل البديل لانتقال الفرض اليه.

وجه الثالث ان البديل كما عرفت من باب الارقاق فيجزي المبدل منه بعد تحصيله قطعاً ويجوز تحصيل البديل أيضاً ويجزي لتحقيق شرطه وهو فقدان المبدل منه.

لا يقال: بدلية البديل مقيد بكونه عنده.

فانه يقال: لو سلم فبعد التحصيل يصدق كونه عنده.

وأما في البقر فنصابان: الأول: ثلاثون وفيها تبيع او تبعة وهو ما دخل في السنة الثانية.
الثاني: أربعون وفيها مستة وهي الداخلة في السنة الثالثة [١].

والأقوى هو الوجه الثالث وان كان الأحوط تحصيل المبدل منه.
[١]- في الخلاف (المسألة ١٤): «لا شيء في البقر حتى تبلغ ثلاثين فاذا بلغت فيها تبيع او تبعة وهو مذهب جميع الفقهاء، وقال سعيد بن المسيب والزهري: فريضتها في الابتداء كفریضة الابل في كل خمس شاة الى ثلاثين فاذا بلغت ثلاثين ففيها تبيع، دليلنا اجماع الفرقة... وأيضاً روى الحكم، عن طاووس، عن ابن عباس قال: لما بعث رسول الله «ص» معاذاً الى اليمن أمره أن يأخذ من كل ثلاثين من البقر تبيعاً او تبعة وجدعاً أو جدعة ومن كل أربعين بقرة بقرة مستة».

ودليل سعيد والزهري قياس البقر بالابل لاجرائها في الهدى والأضحية.
ويردّه اجزاء الغنم أيضاً فيها وقد مرّ صحيحة زرارة الصريحة في عدم الوجوب في تسع وعشرين بقرة.

ويدل على ذلك أيضاً وعلى النصابين صحيحة الفضلاء الخمسة زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير وبريد والفضيل عن أبي جعفر وأبي عبد الله قالوا: في البقر في كل ثلاثين بقرة تبيع حولي، وليس في أقل من ذلك شيء، وفي أربعين بقرة مستة، وليس فيما بين الثلاثين الى الأربعين شيء حتى تبلغ أربعين، فاذا بلغت أربعين ففيها بقرة مستة، وليس فيما بين الأربعين الى الستين شيء، فاذا بلغت ستين ففيها تبيعان الى السبعين، فاذا بلغت السبعين ففيها تبيع ومستة الى الثمانين، فاذا بلغت ثمانين ففي كل أربعين مستة الى تسعين، فاذا بلغت تسعين ففيها ثلاث تباع حوليات، فاذا بلغت عشرين ومائة ففي كل أربعين مستة ثم ترجع البقر على اسنانها، وليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء الحديث (١).

وفي خبر الأعمش، عن جعفر بن محمد «ع»: «وتجب على البقر الزكاة اذا بلغت ثلاثين بقرة تبعة حولية فيكون فيها تبيع حولي الى أن تبلغ أربعين بقرة، ثم يكون فيها مستة الى ستين، فاذا بلغت ستين ففيها تبيعتان الى سبعين ثم فيها تبعة ومسته الى ثمانين واذا بلغت ثمانين - نسخة الخصال) فتكون فيها مستتان الى تسعين ثم يكون فيها تباع ثم بعد ذلك يكون في كل ثلاثين بقرة تبيع وفي كل أربعين مستة (٢).

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٤ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الزكاة، الحديث ١.

وظاهر الخبرين عدم العفوبعد الستين الالفواصل العقود كما قويناه في الابل أيضاً وحذف
المائة والمائة والعشرة في الصحيحة لا يضر بهذا الاستظهار لكونه معمولاً في المكالمات العادية ولا سيما
بملاحظة ما أشرنا اليه في باب الابل من ظهور كون الصحيحة منقولة بالمعنى، لاستبعاد صدور
عين هذه الألفاظ بكثرتها من الامامين الهمامين لهذه الخمسة من الأصحاب وضبطهم لها بعينها
فراجع.

وعلى أي حال فلا اشكال من هذه الجهة.

نعم يبقى الاشكال في ان المذكور في الصحيحة وكذا خبر الأعمش التبع ولكن المصنف
عطف عليه التبيعة وظاهره التخيير.

وفي المعتبر: «ومن طريق الأصحاب ما رواه زرارة ومحمد بن مسلم وأبو بصير والفضيل
وبريد، عن أبي جعفر وأبي عبد الله (ع) قالوا: في البقر في كل ثلاثين تبع او تبيعة وليس في أقل
من ذلك شيء ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ أربعين ففيها مسنة ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ ستين
ففيها تبيعان او تبيعتان ثم في سبعين تبع او تبيعة ومسنة وفي ثمانين مسنتان وفي تسعين ثلاث
تبايع، وهو قول العلماء خلا رواية عن أبي حنيفة».

فتراه نقل الصحيحة بنحو تدل على التخيير بين التبع والتبيعة ويظهر منه اتفاق العلماء على
ذلك.

وقد مرّت عبارة الخلاف أيضاً حيث ذكرت فيها التبيعة أيضاً ثم قال «وهو مذهب الفقهاء»
الى أن قال «دلينا اجماع الفرقة».

وفي المنتهى: «أجمع المسلمون على وجوب التبع او التبيعة في الثلاثين ووجوب المسنة في
الأربعين وأجمعوا على أن هذين الشيئين هي المفروضة في زكاة البقر».

وفيه أيضاً «الفريضة المأخوذة في الابل والبقر إنما هي الاناث خاصة الآ ابن اللبون وليس
اصلاً بل هو بدل والتببيع في البقر خاصة ولا خلاف. وفي الأخرى (الأخرى ظ) التبيعة
عن الثلاثين للاحاديث ولأنها أفضل بالدر والنسل».

وفي الغنية: «في كل ثلاثين منها تبع حولي او تبيعة» الى ان قال: «بدليل اجماع الماضي
ذكره».

وبالجملة يستدل على اجزاء التبيعة بصحيفة الفضلاء بنقل المعتبر وبالاجماع المنقولة
وبالشهرة المحكية في المختلف حيث قال: «المشهور ان في ثلاثين من البقر تبعاً او تبيعة»
وبالأولية وكونها أفضل بالدر والنسل كما في المنتهى مضافاً الى ان ما في الصحيحة بنقل الكافي
من قوله: «ثلاث تبايع حوليات» يدل على كفاية التبيعة اذ جمع فعيل فعال، وفعائل جمع لفعيلة
مع ان تذكير لفظ العدد يدل على أنوثة المعدود.

وفما زاد يتخير بين عدّ ثلاثين ثلاثين ويعطي تبعاً أو تبعية، وأربعين أربعين ويعطي مسنة [١].

وأماً في الغنم فخمسة نصب: الأول: أربعون، وفيها شاة. الثاني: مائة واحد وعشرون، وفيها شاتان. الثالث: مأتان وواحدة، وفيها ثلاث شياه. الرابع: ثلاثمائة وواحدة، وفيها أربع شياه. الخامس: أربعمئة فزاد، ففي كل مائة شاة [٢].

هذا ولكن صحة نقل المعتمد مع معارضته بنقل الكليني والشيخ محل اشكال ولعله كان واضحاً عنده اجزاء التبيعة فخلط في مقام النقل وكأنه كان عنده نحواً من النقل بالمعنى. وكون معقد الاجماع المذكورة كفاية التبيعة أيضاً محل اشكال. والشهرة الفتوائية المفيدة غير ثابتة والأولية القطعية أيضاً غير ثابتة ولعل الذكور من البقر أزيد من اناثه لكثرة الابتلاء به في الحرث ونقل الكافي يعارضه نقل غيره ولذا خدش في الاجتزاء بالتبيعة في الحدائق بل استظهر عدمه وتعجب من الشيخ الحرّانه مع تصلبه في الاخبارية كيف تبع المشهور في بدايته فقال فيه بالتخير. وكيف كان فالأحوط متابعة النص.

ثم ان التبيع كما ذكر المصنف هو ما دخل في السنة الثانية.

وفي الشرائع «هو الذي تمّ له حول». ولعله المشهور.

ولكن في المدارك: «ذكر الجوهري وغيره ان التبيع ولد البقر في السنة الأولى، وإنما اعتبر فيه تمام الحول لقوله في حسنة الفضلاء: في كل ثلاثين بقرة تبع حولي».

وفي المبسوط: «قال أبو عبيد: تبع لا يدل على سنّ وقال غيره: إنما سمي تبعاً لأنه يتبع أمه في الرعي وفيهم من قال: ان قرنه يتبع اذنه حتى صاراً سواء فاذا لم تدل اللغة على معنى التبيع والتبيعة فالرجوع فيه الى الشرع...».

وعلى أي حال فالحول معتبر شرعاً للتصريح به في صحيحة الفضلاء وخبر الأعمش والقيد على أحد الوجهين توضيحي وعلى الآخر احترازي، وحمل النسبة على كون المراد بها كونه في الحول خلاف الظاهر جداً.

[١]- هذا غير ظاهر الوجه لكونه خلاف الصحيح المتقدم وكذا خبر الأعمش فالظاهر

وجوب العد بنحو الاستيعاب بحيث لا يقع العفو الآلى على الفواصل بين العقود.

نعم يتخير لو كان الاستيعاب حاصلًا بكل منها كالمائة والعشرين مثلاً، والاقتصار فيه على

الثلاث سنات في صحيحة الفضلاء لعله لكونها احدى فردي التخير.

[٢]- في نصاب الغنم اختلافان: الأول في ان النصاب الأول أربعون او واحدة وأربعون،

الثاني ان النصب أربعة أو خمسة.

اما الأول ففي الفقيه: «وليس على الغنم شيء حتى تبلغ أربعين شاة فإذا بلغت أربعين وزادت واحدة ففيها شاة».

ومثله في المقنع والهداية ونحوه في فقه الرضا وقد احتملنا كونه رسالة علي بن بابويه. وفي المختلف: «المشهور عند علمائنا أجمع ان أول نصب الغنم أربعون. ذهب اليه الشيخان وابن الجنيد وابن أبي عقيل والسيد المرتضى وسلاّر وابن البرّاج وابن حمزة وقال ابنا بابويه (ره): ليس على الغنم شيء حتى يبلغ أربعين فإذا بلغت أربعين وزادت واحدة ففيها شاة».

ويستدل لهذا القول مضافاً الى فقه الرضا بناء على كونه كتاب حديث بخبر الأعمش، عن جعفر بن محمد (ع) «فيه: «وتجب على الغنم الزكاة اذا بلغت أربعين شاة وتزيد واحدة فتكون فيها شاة» (١).

ويردّه انه خلاف اجماع المسلمين من الشيعة وغيرهم وخلاف الصحيحين الآتين. فخر الأعمش مضافاً الى عدم صحة سنده من الشاذ النادر الذي يجب أن يترك. واما الثاني أعني كون النصب أربعة او خمسة فعند الجمهور أربعة وعندنا المسألة ذات قولين وفيها روايتان أيضاً.

ففي الخلاف (المسألة ١٧): «زكاة الغنم في كل أربعين شاة الى مائة وعشرين فإذا زادت واحدة ففيها شاتان الى مأتين، واذا زادت واحدة ففيها ثلاث شياه الى ثلاثمائة، فإذا زادت واحدة ففيها أربع شياه الى أربعة مائة فإذا بلغت ذلك ففي كل مائة شاة، وهذا التفصيل قال النخعي والحسن بن صالح بن حي، وقال جميع الفقهاء: أبوحنيفة ومالك والشافعي وغيرهم مثل ذلك إلا أنهم لم يجعلوا بعد المأتين وواحدة أكثر من ثلاث الى أربع مائة ولم يجعلوا في الثلاثمائة وواحدة أربعاً كما جعلناه، وفي أصحابنا من ذهب الى هذا على رواية شاذة وقد بينا الوجه فيها وهو اختيار المرتضى، دليلنا اجماع الفرقة وروى حرير...».

وفي المختلف: «ذهب الشيخان الى ان النصاب الرابع للغنم ثلاثمائة وواحدة وان فيه أربع شياه الى أربع مائة فيؤخذ من كل مائة شاة بالغاً ما بلغ. قال الشيخ في الخلاف... والذي اختاره الشيخ هو مذهب أبي علي بن الجنيد وأبي الصلاح وابن البرّاج، ومذهب السيد المرتضى هو اختيار ابن أبي عقيل وابن بابويه وسلاّر وابن حمزة وابن ادريس. والمعتمد اختيار الشيخ، لنا الاحتياط...».

وأنت ترى ان كلاً من القولين قائله منا كثير فلا يصح نسبة الشيخ القول الآخر الى رواية

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١٠ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١.

شاذة.

وكيف كان فيدل على ما اختاره الشيخ صحيحة الفضلاء: زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير وبريد والفضيل، عن أبي جعفر وأبي عبد الله «ع» (في الشاة) في كل أربعين شاة شاة، وليس في مادون الأربعين شيء ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ عشرين ومائة فإذا بلغت عشرين ومائة ففيها مثل ذلك شاة واحدة فإذا زادت على مائة وعشرين ففيها شاتان وليس فيها أكثر من شاتين حتى تبلغ مأتين فإذا بلغت المأتين ففيها مثل ذلك فإذا زادت على المأتين شاة واحدة ففيها ثلاث شياه ثم ليس فيها شيء أكثر من ذلك حتى تبلغ ثلاثمائة فإذا بلغت ثلاثمائة ففيها مثل ذلك ثلاث شياه، فإذا زادت واحدة ففيها أربع شياه حتى تبلغ أربعمائة، فإذا تمت أربعمائة كان على كل مائة شاة وسقط الأمر الأول وليس على مادون المائة بعد ذلك شيء وليس في النيف شيء، وقالوا: كل ما لم يحل عليه الحول عند ربّه فلا شيء عليه فإذا حال عليه الحول وجب عليه (١).

ويدل على القول الآخر صحيحة محمد بن قيس، عن أبي عبد الله «ع» قال: ليس فيما دون الأربعين من الغنم شيء فإذا كانت أربعين ففيها شاة إلى عشرين ومائة، فإذا زادت واحدة ففيها شاتان إلى المأتين فإذا زادت واحدة ففيها ثلاث من الغنم إلى ثلاثمائة، فإذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة الحديث (٢).

وفي خبر الأعمش، عن جعفر بن محمد: وتجب على الغنم الزكاة إذا بلغت أربعين شاة وتزيد واحدة فتكون فيها شاة إلى عشرين ومائة فإن زادت واحدة ففيها شاتان إلى مأتين فإن زادت واحدة ففيها ثلاث شياه (إلى ثلاثمائة، وبعد ذلك يكون في كل مائة شاة شاة، في نسخة الخصال، طبع مكتبة الصدوق) (٣).

قال في الوسائل: بعد ذكر الصحيحتين «حكم الثلاثمائة وواحدة غير مذكور هنا صريحاً فلا ينافي الحديث الأول، ولو كان صريحاً في وجوب ثلاث شياه لا غير تعين حمله على التقية. ذكره جماعة من علمائنا».

وفي المدارك: «المسألة قوية الاشكال لأن الروایتين معتبرتتا الاسناد والجمع بينهما مشكل جداً ومن ثم أوردهما المصنف في المعبر من غير ترجيح واقتصر في عبارة الكتاب على حكاية القولين ونسبة القول الثاني إلى الشهرة... ولو كانتا (الروایتين) متكافئتين في السند والمتن لأمكن حمل الرواية الأولى (صحيحة محمد بن قيس) على التقية لموافقها لمذهب العامة أو حمل الكثرة الواقعة فيها على بلوغ الأربعمائة ويكون حكم الثلاثمائة وواحدة مهملاً في الرواية».

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٦ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٦ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ٢.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ١٠ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١.

أقول: في صحيحة محمد بن قيس بعد ذكر الثلاثمائة وان فيها ثلاث شياه لم يقل: «فاذا زادت الغنم» حتى يشمل الثلاثمائة وواحدة فافوقها بل قال: «فاذا كثرت الغنم» وبيعد جداً عدم كون الثلاثمائة كثيرة فاذا زادت واحدة صارت كثيرة فالظاهر من هذه الجملة ارادة العقود الكبيرة مثل الأربعمائة فما فوقها فيكون ظاهر الحديث وجوب ثلاث شياه في المأتين وواحدة الى ثلاثمائة بنحو يدخل الغاية في المعنى ثم من اربعمائة فافوقها تجب في كل مائة شاة فالصحيحان بحسب الظاهر متعارضتان وتكون النصب الأربعة في صحيحة محمد بن قيس متباينة بخلاف الخمسة في صحيحة الفضلاء لتداخل النصاب الرابع والخامس فيها حيث تتحد الفريضة فيها كما لا يخفى.

وكيف كان فالجمع الدلالي مشكل فتصل النوبة الى الجهتي.

فان قلت: صحيحة الفضلاء نص في وجوب أربع شياه في الثلاثمائة وواحدة وصحيحة محمد بن قيس ظاهرة في وجوب ثلاث شياه فيها فيحمل الظاهر على النص او يحكم باهمال حكم الثلاثمائة وواحدة في صحيحة محمد بن قيس كما في الوسائل والمدارك.

قلت: ظاهر كلتا الصحيحتين كونها في مقام استقصاء النصب ولا نحكم بالجمع الدلالي الآ في صورة كونه عرفياً متبادراً من اللفظين بعد لحاظهما معاً وليس المقام كذلك فالمقام مقام الأخذ بقولهم -عليهم السلام-: «يؤخذ بما خالف العامة فيه الرشاد»، والاحتياط أيضاً يقتضي الأخذ بصحيحة الفضلاء والحكم بوجوب أربع شياه في الثلاثمائة وواحدة.

نعم هنا شيء في الذهن بالنسبة الى صحيحة الفضلاء وهو ما أشرنا اليه في نصابي الابل والبقر من استبعاد سماع الفضلاء الخمسة هذه الألفاظ بعينها بطولها تارة من الامام الباقر وأخرى من الامام الصادق «ع» فيكون الخبر منقولاً بالمعنى وبذلك وجهنا التشويش الموجود فيه تارة في نصاب الابل من حذف قوله: «فاذا زادت واحدة» من الجملات وتارة في نصاب البقر من التعرض لحكم السبعين والثمانين والتسعين ثم حذف المائة والمائة والعشرة ثم التعرض لحكم العشرين والمائة. فالاعتماد على هذه الصحيحة بهذا الوصف مشكل ولكن الاحتياط يقتضي الأخذ بها.

وينبغي التنبيه على أمور: الأول: هل الواحدة الزائدة على المائة والعشرين في النصاب الأخير للابل والنصاب الثاني للغنم وكذا الزائدة على الماتين او الثلاثمائة في نصابي الغنم شرط في وجوب الفريضة او جزء من النصاب؟ وجهان: من ظهور قوله «ع» «في كل اربعين ابنة لبون» مثلاً في ان مورد الحق ثلاث اربعينات فالواحدة خارجة منها ومن ان هذا الكلام مسوق لبيان ما يجب اخراجه والآ فتعلق الحق هو مجموع النصاب لا خصوص الأربعينات. وتظهر الثمرة في احتساب جزء من الفريضة على الفقير لوتلفت الواحدة بعد السنة بلا تفریط فتدبر.

الثاني: هل الثابت في باب الزكاة وجوب او ندب تكليفي محض، او تكون أمراً ثابتاً في ذمة المكلف كالديون، او تكون حقاً ثابتاً في المال كما في حق الرهانة، او حق الجناية في العبد الجاني، او حق الزوجة في العقارات، او حق الغرماء في التركة، او حق الفقراء في مندور التصدق به، او تكون ثابتة في المال بنحو الملكية للفقراء بنحو الاشاعة او بنحو الكلي في المعين؟ وجوه ذكروها في محلها وسيأتي تفصيل ذلك عند تعرض المصنف له.

والذي نريد الاشارة اليه هنا اجمالاً هو ان المصنف ومن حذا حذوه وان توهموا ان الكلي في المعين أمر خارجي وان تعلق الزكاة أو الخمس بهذا النحو أيضاً مثل الاشاعة نحو شركة في العين الخارجية ولكن الظاهر ان الشركة في العين الخارجية تنحصر في الاشاعة فقط وان الكلي ليس أمراً خارجياً وراء الأشخاص والأفراد.

والشيخ الاعظم (ره) ذكر في المكاسب ما حاصله: «ان بيع البعض من جملة متساوية الأجزاء كصاع من صبرة يتصور على وجوه: الأول: ان يريد بذلك البعض كسراً واقعياً من الجملة مقدراً بذلك العنوان.

الثاني: ان يراد به بعض مردد نظير تردد الفرد المنتشرين الأفراد.

الثالث: ان يكون المبيع طبيعة كلية منحصرة المصاديق في الأفراد المتصورة في تلك الجملة. والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني ان المبيع هناك واحد من الصيعان المتميزة المتشخصة غير معين وفي هذا الوجه أمر كلي غير متشخص ولا متميز بنفسه ويتقوم بكل واحد من صيعان الصبرة ويوجد به (الى أن قال): وحاصله ان المبيع مع التردد جزئي حقيقي فيمتاز عن المبيع الكلي الصادق على الأفراد المتصورة في تلك الجملة».

الى آخر ما ذكره مما يظهر منه وجود الفرد المنتشر في الخارج دون الكلي في المعين.

فكلامه - قدس سره - في عد الفرد المنتشر أمراً خارجياً وان كان خلاف التحقيق ولكن كلامه في عدم وجود الكلي الأ بوجود الأفراد كلام صحيح. فكما ان المبيع اذا كان كلياً مطلقاً كمن من حنطة لا يكون بنفسه موجوداً في الخارج بل في ذمة البايغ غاية الأمر قابلية كل من خارجي من تطبيق المبيع عليه فكذلك اذا كان كلياً مقيداً كمن من حنطة اصفهان او صاع من هذه الصبرة، فجميع تشخصات الصيعان باقية على ملك مالكها ولم ينتقل منها شيء الى المشتري. غاية الأمر انه ليس للبايغ اتلاف جميعها لوجوب حفظ القدرة على الأداء ولكن قبل الأداء يكون جميع مصاديق الصاع وأشخاصه للبايغ ولذا لا يجب على البايغ تحصيل رضا المشتري في مقام التصرف بخلاف ما اذا كان المبيع السهم المشاع.

نعم يمكن ان يقال ان الكلي المطلق ظرفه ذمة البايغ ولكن الكلي المقيد في المقام ظرفه الصبرة الخارجية فكأن ذمة الصبرة الخارجية مشغولة بهذا الصاع المبيع، ولكن هذا لا يلازم شركة

المشتري في الصبره وانتقال شيء منها اليه فتأمل، فان الظاهر عدم الفرق بين من منحنطه اصفهان وصاع من هذه الصبره، فكما ان خارجيه اصفهان لا توجب اشتغال ذمة هذه البلده فكذلك خارجيه الصبره لا توجب اشتغال ذمتها فيكون ظرف الكلي المقيد أيضاً مثل الكلي المطلق ذمة البايح.

التنبيه الثالث: هل العفو عما بين النصب بمعنى عدم وقوعه متعلقاً لحق الفقراء أصلاً وكون المتعلق مقدار النصاب، او بمعنى عدم ثبوت شيء زائد على ما ثبت بالنصاب الذي قبله وان كان الحق متعلقاً بالمجموع، مثلاً اذا كان له تسع من النوق فهل يكون المتعلق للزكاة بمجموع التسع او الخمس منها؟ وجهان.

ربما يتوهم ان معنى كون الأربعة في المثال عفواً عدم كونها متعلقة لحق الفقراء وان المتعلق له خصوص الخمس الموجود في ضمن التسع.

ولكن الظاهر من الروايات خلاف ذلك، ففي صحيحه زراره: «فاذا كانت خمساً ففيها شاة الى عشرة» وكذا: «فاذا زادت واحدة ففيها ابنة مخاض الى خمس وثلاثين»، «فان زادت واحدة ففيها جذعة الى خمس وسبعين» (١). الى غير ذلك من الجمل التي ذكرت فيها كلمة «الى»، فان ظاهرها كون ما بين النصابين أيضاً متعلقاً للفريضة المذكورة.

وأوضح من ذلك ما في صحيحه الفضلاء في نصاب الغنم حيث قال: في كل أربعين شاة وشاة، وليس فيما دون الأربعين شيء، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ عشرين ومائة فاذا بلغت عشرين ومائة ففيها مثل ذلك شاة واحدة، فاذا زادت على مائة وعشرين ففيها شاتان، وليس فيها أكثر من شاتين حتى تبلغ مأتين فاذا بلغت المأتين ففيها مثل ذلك... (٢).

فانظر كيف صرح بثبوت الشاة في عشرين ومائة والشاتين في مأتين والظاهر كون الشاة مثلاً لمجموع العشرين والمائة لا لخصوص الأربعين في ضمنه. وعلى هذا فيراد بقوله في الفقرة الأولى: «ثم ليس فيها شيء» عدم شيء أزيد من شاة كما يدل عليه قوله في الفقرة الثانية: «وليس فيها أكثر من شاتين».

وعلى هذا فيكون معنى العفو عدم ثبوت شيء زائد فيه على ما يجب بالنصاب الأول، فلا ينافي كون المجموع متعلقاً للحق، وهو المراد أيضاً من قوله: «وليس على النيف شيء» أي شيء زائد على ما على العقود.

هذا كله في مقام الاثبات والاستظهار من الروايات والآ فعل القول بثبوت الشركة

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٢ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٦ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١.

والاشاعة في باب الزكاة لا يحيص عن القول بتعلق الزكاة بالمجموع لأن هذا مقتضى كون حق الفقراء ثابتاً بنحو الاشاعة في المال الخارجي .

فان قلت: لعل الزكاة ثابتة بنحو الاشاعة في خصوص مقدار النصاب لا المجموع منه ومن مقدار العفو.

قلت: ليس مقدار النصاب موجوداً مستقلاً منحاذاً عن المجموع نعم هو موجود فيه بالقوة وبنحو الكلي في المعين وحيث عرفت في التنبيه السابق عدم خارجية الكلي في المعين وعدم تحققه بالفعل يظهر لك ان القول باشاعة حق الفقراء فيه يقتضي عدم ثبوت حقهم في الخارج . هـ .

فان قلت: أليس اذا وجد المائة مثلاً في الخارج وجد في ضمنه الأربعون في الخارج أيضاً .

قلت: لانسلم وجود الأربعين بالفعل في ضمن المائة فان مراتب الأعداد بأسرها متباينة ، فالأربعون بجده غير موجود في المائة بل يوجد فيها بالقوة وبنحو الكلي في المعين .

فتلخص من ذلك ان مقتضى القول بالشركة الخارجية هو القول بتعلق الزكاة بمجموع المال من مقدار النصاب والعفو فتدبر .

وسنعود في آخر التنبيه الخامس ثانياً الى هذا البحث فانظر .

التنبيه الرابع: في صححة الفضلاء بعد نصب الابل وكذا بعد نصب البقر والغنم: «ليس على النيف شيء» .

وفي نهاية ابن الأثير: «كل ما زاد على عقد فهو نيّف بالتشديد وقد يخفف حتى يبلغ العقد الثاني» .

وفي المنجد: «النيّف والنيف: الزيادة يقال: عشرة او نيّف او ونيّف وكل ما زاد على العقد نيف الى أن يبلغ العقد الثاني ولا تستعمل لفظه نيّف الآ بعد عقد فيقال: عشرة ونيّف ومائة ونيّف وألف ونيّف ولكن لا يقال: خمسة عشر ونيّف» .

فعلى ذلك يكون قوله: «وليس على النيف شيء» مرتبطاً بالنصاب الأخير من الثلاثة فان الاعتبار في النصاب الأخير من الابل باربعين وخمسين وفي البقر ثلاثين واربعين وفي الغنم بمائة فيراد بذلك عدم الاعتبار بما بين العقود واما في النصب الآخر فليس الاعتبار بالعقود الآ في البقر خاصة فلا مجال فيها لقوله: «ليس على النيف شيء»، وحمل النيف على ما بين النصابين حمل للفظ على غير ما يستعمل فيه اصطلاحاً وقد عرفت ان معنى الجملة عدم شيء في النيف زائداً على ما في قبله من النصاب فلا ينافي كون الفريضة بازاء النصاب والعفو معاً فتدبر .

التنبيه الخامس: في باب نصب الغنم اشكال مشهور يقال انه مما طرحه المحقق - قدس سره -

في درسه وهو انه اذا وجب أربع شياه عند بلوغ الغنم ثلاثمائة وواحدة ولم تتغير الفريضة حتى تبلغ خمسمائة فأتي فائدة في جعل الأربعمائة نصاباً وكذلك الكلام على كون النصب أربعة فانه اذا

وجب في المأتين وواحدة ثلاث شياه وكذلك في الثلاثمائة وواحدة فأَيُّ فائدة في جعل الثاني نصاباً مع تداخل النصابين في الفريضة.

أقول: لا يخفى ان الاشكال وارد على صحيحة الفضلاء وكذلك على تقرير الأصحاب للنصب الخمسة او الأربعة واما على ما بيناه في صحيحة محمد بن قيس فلا يرد الاشكال اذ ليس فيها اسم من الثلاثمائة وواحدة بل ذكر فيها بعد الثلاثمائة قوله: «فاذا كثرت الغنم في كل مائة شاة» وليس معنى «كثرت»: «زادت» حتى يقال بشموله لثلاثمائة وواحدة فما فوقها بل ذكر هذه الجملة بعد الثلاثمائة ثم جعل الاعتبار بالمائة يستظهر منها كون النظر الى أربعمائة فما فوقها فلا تداخل للنصابين أصلاً كما لا يخفى.

وفي الحقيقة الاشكال متوجه الى الأصحاب وهو انه على فرض كون النصب في الغنم أربعة لم جعلوا النصاب الرابع ثلاثمائة وواحدة مع عدم ذكرها في الصحيحة وعدم تغير الفريضة فيها الى الأربعمائة؟

وكيف كان فقد أجاب في الجواهر عن الاشكال بأنه يمكن أن يكون الوجه في ذلك متابعة النص او ان الاتحاد في الفريضة مع فرض كون النصاب الثاني كلياً ذا أفراد متعددة ينفرد عن الأول في غالب أفراده غير قادح.

ورد عليه في مصباح الفقيه بما حصله ان الجواب الأول اسكافي والثاني غير حاسم لمادة السؤال اذ ما ذكره بيان لمعقولية جعل النصاب الثاني كلياً وان اتحد مقتضاه لما قبله في بعض الأفراد والمقصود بالسؤال الاستفهام عن ثمره جعل الأربعمائة نصاباً كلياً مع انه لو جعل الخمسمائة نصاباً كلياً لم يتداخل النصابان أصلاً هذا.

وأجاب المحقق بنفسه عن الاشكال بقوله في الشرائع: «وتظهر الفائدة في الوجوب وفي الضمان».

بيان ذلك انه اذا كانت أربعمائة فحل الوجوب مجموعها اذ المجموع نصاب ومحل الوجوب النصاب ولونقصت عن الأربعمائة ولو واحدة فحل الوجوب الثلاثمائة وواحدة والزائد عفو، ويتفرع على ذلك جواز تصرف المالك في الزائد قبل اخراج الزكاة. هذا بالنسبة الى الوجوب.

واما الضمان فهو أيضاً متفرع على محل الوجوب فلو تلف من أربعمائة واحدة بعد الحول بغير تفريط سقطت من الزكاة جزء من مائة جزء من الشاة ولو كانت ناقصة من أربعمائة وتلف منها شيء لم يسقط من الفريضة شيء مادامت الثلاثمائة وواحدة باقية وكذلك الكلام على القول بالنصب الأربعة.

وناقش في ذلك صاحب المدارك فقال ما لفظه: «لكن يمكن المناقشة في عدم سقوط شيء من الفريضة في صورة النقص عن الأربعمائة لأن مقتضى الاشاعة توزيع التالف على الحقيين وان

كان الزائد عن النصاب عفواً اذ لا منافاة بينها كما لا يخفى على المتأمل». وحاصل اشكاله يرجع الى الاشكال في محل الوجوب وفي الضمان معاً اذ حاصله ان الزكاة مشاعة في جميع المال فجميعه محل للوجوب ويتبعه عدم الضمان قهراً مع تلف الواحدة لا عن تفريط.

وأجاب في الحدائق عن هذه المناقشة بما حاصله: «انه ان أريد كون الزكاة حقاً شايعاً في مجموع المال من النصاب والعمو فهو ممنوع وان أريد كونها حقاً شايعاً في مقدار النصاب فقط فهو مسلم ومقتضاه ما ذكره المحقق. غاية الأمر ان مقدار النصاب غير متميز بل هو مخلوط بالعمو ولكن لا يستلزم هذا تقسيط التالف على العفو لأن النصاب محل الوجوب، ونقصان الفريضة إنما يدور مدار نقصانه والنصاب الآن موجود كاملاً».

وقرر هذا الكلام في مصباح الفقيه بما حاصله: «ان اشاعة حق الفقير في النصاب لا تتوقف على تميز النصاب بل على تحققه في الواقع فلو باع زيداً مثلاً صاعاً من صبرة وشرط عليه أن يكون ربعه لعمرو فقد جعل لعمرو في هذه الصبرة ربعاً مشاعاً من صاع كلي مملوك لزيد متصادق على أي صاع فرض من هذه الصبرة فبقاء ملك عمرو تابع لبقاء ملك زيد الذي هو صاع من هذه الصبرة على سبيل الكلية بحيث لا يرد عليه نقص بتلف شيء من الصبرة مادام بقاء صاع منها. فان أردت مثلاً لما نحن فيه فهو فيما لو نذر ان رزقه الله عشرين شاة لابشرط عدم الزيادة وبقيت عنده سنة فنصفها صدقة فرزقه الله ثلاثين وبقيت سنة فقد تحقق موضوع نذره وصار نصف العشرين الموجود في الثلاثين صدقة وان لم يتشخص العشرون فلو تلفت بعض الثلاثين قبل السنة او بعدها لم يرد نقص على الصدقة ما بقيت العشرين».

أقول: عمدة الاشكال هو ان الموجود في الخارج هو المتشخصات المتميزات وان الشيء مالم يتشخص لم يوجد والكي الطبيعي وان كان يوجد بوجود أفراد بل هو في الخارج عين أفراده ولكن المقصود بالكلي في المعين هنا كالصاع من الصبرة ليس هو الصيعان الخارجية الموجودة بعين الصبرة اذ لا شك ان الخارج بخارجيته باق على ملك البائع في بيع صاع من الصبرة ومالم يتشخص الصاع المبيع في صاع خارجي ليس للمشتري التصرف في الصيعان والصبرة فكأن المبيع صاع كلي في ذمة هذه الصبرة نظير الصاع الكلي المطلق الثابت في ذمة البائع وان شئت قلت: المبيع صاع كلي مقيد بالصبرة ثابت في ذمة البائع فليس خارجياً ثابتاً في الواقع واذا لم يكن هو ثابتاً في الخارج فعدم خارجية المشاع فيه بطريق أولى، فلو قيل بشركة أرباب الخمس او الزكاة في المال الخارجي وثبت حق لهم في الخارج فلا محالة ينحصر ذلك في الاشاعة في ما هو الثابت في الخارج وهو مجموع المال الخارجي دون النصاب المفروض بنحو الكلي في المعين. فلعل هذا ما أراده صاحب المدارك في مناقشته.

وما بين النصابين في الجميع عفو [١] فلا يجب فيه غير ما وجب بالنصاب السابق [٢].

[مسألة ٢]: البقر والجاموس جنس واحد [٣] كما انه لا فرق في الابل بين العراب والبخاتي [٤] وفي الغنم بين المعز والشاة والضأن. كذا لا فرق بين الذكر والأنثى في الكل [٥].

اللهم الآن يقال: ان الشيء اما ان يوجد في الخارج بنفسه او منشأ انتزاعه كجميع المفاهيم الانتزاعية فان وجودها بوجود منشأ انتزاعها، والسهم المشاع أيضاً من هذا القبيل فان الموجود في الخارج بنفسه هو ذات المقسوم بوحده لا الاقسام والسهم، نعم لما كان المقسوم قابلاً للقسمة يكون وجود القابل بنفسه نحو وجود للمقبول. فالموجود بالفعل ذات المقسوم، والاقسام موجودات بالقوة ويعتبر وجود المقسوم نحو وجود لها وهذا يكفي في الحكم عرفاً بوجود الشيء واذ اكتفى بهذا النحو من الوجود فنقول نظيره متحقق في الكلي في المعين فان الصاع الكلي موجود بوجود الصبرة عرفاً وان لم يكن متميزاً وموجوداً بنفسه ولذا لوباع مالك الصبرة صيعاناً بمقدارها يحكم عرفاً بكونه واحداً لما باعه ولوباع أزيد من ذلك يحكم بعدم واجديته لما باعه.

وبالجملة الحكم بعدم وجود الكلي في المعين ينقض بعدم وجود السهم المشاع أيضاً والحل كفاية الوجود التقديري والوجود بالقوة في كليهما فتدبر، فان للبحث عن هذه المسائل محلاً آخر.

[١]- قد جرت عادة الفقهاء بتسمية الزائد عن النصاب من الابل «شَتَقاً» محركة ومن البقر «وَقَصاً» محركة ومن الغنم «عَفْواً»، والمعنى واحد والمصنف سمي الجميع عفواً.

[٢]- مرّ الخلاف في ان المراد بالعفو ما لا يتعلق به الزكاة أصلاً او ما لا يتعلق به أزيد مما وجب بالنصاب الذي قبله فلا ينافي كون المتعلق المجموع من النصاب والعفو، ولعل عبارة المصنف هنا ظاهرة في الثاني.

[٣]- ففي صحيحة زرارة، عن أبي جعفر «ع» قلت له: في الجواميس شيء؟ قال: مثل ما في البقر (١).

[٤]- للاطلاق ولصحيحة الفضلاء عن أبي جعفر «ع» وأبي عبد الله «ع» قال: قلت: فإني البخت السائمة شيء؟ قال: مثل ما في الابل العربية (٢).

[٥]- كل ذلك لاطلاق الأدلة، ولفظ الشاة يطلق على الضأن والمعز معاً، وكذا الذكر والأنثى. واشترط في المراسم في الأنعام الثلاثة الأثوثة. واجماع المسلمين واطلاق الأدلة يدفعان قوله فتدبر.

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٥ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٣ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١.

[مسألة ٣]: في المال المشترك اذا بلغ نصيب كل منهم النصاب وجبت عليهم، وان بلغ نصيب بعضهم وجبت عليه فقط. وان كان المجموع نصاباً وكان نصيب كل منهم أقل لم يجب على واحد منهم.

[مسألة ٤]: اذا كان مال المالك الواحد متفرقاً ولو متباعداً يلاحظ المجموع فاذا كان بقدر النصاب وجبت، ولا يلاحظ كل واحد على حدة [١].

[١]- أقول: هاتان المسألتان متعاقبتان، وملخص الكلام فيها ان فقهاءنا متفقون على ان الاعتبار بوحدة المالك وتعدده، وانه لا أثر لوحدة مكان المال وتعدده اصلاً. فالمالك الواحد اذا بلغ النصاب تعلقت به الزكاة سواء كان المال في مكان واحد او أمكنة متعددة، قريبة او متباعدة وسواء اختلط بمال غيره أم لا.

ويوافقنا في ذلك أبو حنيفة أيضاً ولكن الشافعية والحنابلة قائلون بان الاعتبار بوحدة المال وتعدده بحسب المكان سواء كان المالك واحداً او متعدداً. فلو كان أربعون من الغنم لأربعين شخصاً بالشركة بينهم تعلقت به الزكاة، ولو كان ثمانون لشخص واحد في موضعين أخذت منه شاتان، ويعنونون المسألة بصدقة الخلطاء سواء كانت «الخلطة» بالضم بمعنى الشركة او «الخلطة» بالكسر بمعنى العشرة بأن يتحد الغنم مثلاً في المسرح و المراح والمشرب والحالب والمحلب والفحل ونحو ذلك وان امتاز مال كل مالك بنفسه.

فلنذكر بعض الكلمات والعبارات ثم نذكر الاستدلال لما هو الحق.

ففي نهاية الشيخ: «ولوان انساناً ملك من المواشي ما يجب فيه الزكاة فان كانت في مواضع متفرقة وجب عليه فيها الزكاة. وان وجد في موضع واحد من المواشي ما يجب فيه الزكاة للملك جماعة لم يكن عليهم فيها شيء على حال».

وفي زيادات الزكاة من المقنعة: «روى اسماعيل بن مهاجر، عن رجل من ثقيف قال: استعملني علي بن أبي طالب «ع» على بانقيا وسواد من الكوفة فقال لي: ... ولا تجمع بين متفرق ولا تفرق بين مجتمع، يعني في الملك على ما قدمناه، والمعنى في ذلك انه لا يؤخذ من الشريكين صدقة اذا بلغ ملكهما جميعاً مقدار ما يجب فيه الزكاة ولا تسقط الزكاة عن المالك وان كان ملكه في الأماكن على الافتراق».

وفي الشرائع: «ولا يضم مال انسان الى غيره وان اجتمعت شرائط الخلطة وكانا في مكان واحد بل يعتبر في مال كل واحد بلوغ النصاب، ولا يفرق بين مالي المالك الواحد ولو تباعد مكانهما».

وفي الجواهر بعد العبارة الأولى: «بأن اتحد المسرح والمراح والمشرب والفحل والحالب والمحلب، بلا خلاف أجده في شيء من ذلك بيننا بل الاجماع بقسميه عليه، كما ان النصوص

واضحة الدلالة عليه». وبعد الجملة الأخيرة: «بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص واضحة الشمول له».

وفي الخلاف عنون ثلاث مسائل متواليات:

(المسألة ٣٤): «لا تأثير للخلطة في الزكاة سواء كان خلطة أعيان او خلطة أوصاف وإنما يزكى كل واحد منها زكاة الانفراد فينظر الى ملكه فان كان فيه الزكاة على الانفراد ففيه الزكاة في الخلطة وان لم يكن فيه الزكاة على الانفراد فلا زكاة فيه مع الخلطة... وبه قال أبوحنيفة وأصحابه، وقال الشافعي وأصحابه انها يزكيان زكاة الرجل الواحد فان كان بينها اربعون شاة كان فيها شاة كما لو كانت لواحد...، دليلنا اجماع الفرقة فانهم لا يختلفون فيما قلناه».

(المسألة ٣٥): «اذا كان لرجل واحد ثمانون شاة في موضعين او مائة وعشرون في ثلاثة مواضع لا يجب عليه أكثر من شاة واحدة وبه قال أبوحنيفة، وقال الشافعي: لا يجمع بين ذلك بل يؤخذ منه في كل موضع اذا بلغ النصاب ما يجب فيه، دليلنا اجماع الفرقة».

(المسألة ٣٦): «لا يجب الزكاة في النصاب الواحد اذا كان بين شريكين من الدراهم والدنانير وأموال التجارات والغلات وبه قال أبوحنيفة ومالك والشافعي في القديم وقال في الجديد تضم الخلطة في ذلك وتجب فيه الزكاة، دليلنا انه اذا ثبت ان الشركة والخلطة في المواشي لا يجب فيها الزكاة فلا تجب أيضاً في هذه الأموال لأن أحداً لا يفرق بين المسألتين».

وفي مختصر الخزي في فقه الحنابلة: «وان اختلط جماعة في خمس من الابل او ثلاثين من البقر او أربعين من الغنم وكان مرعاهم ومسرحهم ومبيتهم ومحلمهم وفحلهم واحداً أخذت منهم الصدقة».

وفي المغني في شرح العبارة: «نصّ عليه أحمد وهذا قول عطا والأوزاعي والشافعي والليث واسحاق، لنا ماروى البخاري في حديث أنس: لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة».

هذه بعض العبارات المرتبطة بالمسألتين.

اذا عرفت هذا فنقول يمكن أن يستدل على ما اختاره أصحابنا من كون الاعتبار بوحدة المالك

وتعدده بوجوه:

الأول: اجماع المدعى في الجواهر وغيره وان كان تحصيله لا يخلو من اشكال لعدم عنوان المسألة في كثير من كتب القديماء.

الثاني: ظواهر الآيات والأخبار الحاكمة بوجوب الزكاة مع مادك منها على اعتبار النصاب،

فان الظاهر منها ان كل شخص مكلف بتزكية ماله بعد بلوغ النصاب أي بلوغ ماله والآ فجموع أموال الناس بحد النصاب دائماً.

وبالجملة فتعدد المالك يوجب تعدد التكليف والموضوع والشرائط وهذا واضح لا غبار عليه بعد تتبع الآيات والروايات في الأبواب المختلفة.

الثالث: خبر العلل عن زرارة، عن أبي جعفر «ع» قلت له: مأتي درهم بين خمس أناس او عشرة حال عليها الحول وهي عندهم أيجب عليهم زكاتها؟ قال: لا هي بمنزلة تلك، يعني جوابه في الحرث ليس عليهم شيء حتى يتم لكل انسان منهم مأتا درهم، قلت: وكذلك في الشاة والابل والبقروالذهب والفضة وجميع الأموال؟ قال: نعم (١).

الرابع: قول النبي «ص» في كتابه لوائل بن حجر الحضرمي ولقومه: «... لا خلاط ولا وراط...» (٢).

وظاهر الخبر عدم الأثر للخلطة او الخلطة، والوراط: الخديعة والغش.
قال الصدوق في المعاني: «و يقال: ان قوله: لا خلاط ولا وراط كقوله: لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع».

الخامس: ماورد من الطريقين من قوله «ع»: «لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع».
في صحيحة محمد بن قيس التي مضت في نصب الغنم، عن أبي عبدالله «ع» قال: «ولا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق».

وفي خبر محمد بن خالد انه سأل أبا عبدالله عن الصدقة فقال: «مُر مصدقك ان لا يحشر من ماء الى ماء ولا يجمع بين المتفرق ولا يفرق بين المجتمع الحديث» (٣) وقد مرّ نقل الحديث عن البخاري أيضاً.

أقول: في معنى الحديث احتمالات:

الأول: ان يراد الاجتماع والتفرق بحسب المكان كما فهمه الشافعي وأصحابه، فيكون المعنى ان المال الواحد المجتمع اذا كان بحد النصاب تعلق به الزكاة وان كان للمالك متعددة فلا يفرق بحسب الملاك والمال المتعدد المتفرق يراعى كل من أفراده ويؤخذ منه الزكاة ولا يحسب الجميع مالاً واحداً بحسب وحدة المالك.

الثاني: ان يراد الاجتماع والتفرق بحسب الملاك فيكون المعنى ان مال المالك الواحد اذا كان

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٥ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٢.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٦ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ٤.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ١١ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١ و٢.

بجد النصاب تعلق به الزكاة وان كان في أمكنة متفرقة فلا يفرق لذلك والمال المتفرق بحسب المالك لا يجمع بسبب الخلطة او الخلطة بل بحسب مال كل شخص بنفسه. هكذا حمل الحديث أصحابنا.

الثالث: ان يكون مرتبطاً بأداب المصدق فيكون في الحقيقة تفسيراً لقوله: «مر صدقك ان لا يحشر من ماء الى ماء» اذ لعل المصدق قد يجبر صاحبي الأموال ان يجمعوا أموالهم في مكان واحد ليسهل له جباية زكواتها وقد يجبرهم على تفريقها لذلك فهاهم الامام عن ذلك. هذا ولكن يؤيد أحد الأولين قوله في حديث أنس: «خشية الصدقة». وقال في الدعائم ما لفظه: «وعنهم -عليهم السلام- عن رسول الله «ص» انه نهي ان يجمع في الصدقة بين مفترق او يفرق بين مجتمع.

وذلك ان لا يجمع أهل المواشي مواشيهم للمصدق اذا أظلمهم ليأخذ من كل مائة شاة، ولكن بحسب ما عند كل رجل منهم و يؤخذ منه منفرداً ما يجب عليه، لأنه لو كان ثلاثة نفر لكل واحد منهم أربعون شاة فجمعوها لم يجب للمصدق منها الا شاة واحدة وهي اذا كانت كذلك في أيديهم وجب فيها ثلاث شياه، على كل واحد شاة.

وتفريق المجتمع ان يكون للرجل أربعون شاة فاذا أظلمه المصدق فرققها فرقتين لثلاث تجب فيها الزكاة فهذا ما يظلم فيه أرباب الأنعام.

فاما ما يظلم فيه المصدق فان يجمع مال رجلين لا تجب على كل واحد منها الزكاة كأن كان لواحد منها عشرون شاة فاذا جمعها صارت فريضة، وكذلك يفرق بين مال الرجل الواحد يكون له مائة وعشرون شاة فيجب فيها واحدة فيفرقها أربعين أربعين ليأخذ منها ثلاثاً، فهذا لا يجب ولا ينبغي لأرباب الأموال ولا للسعاة ان يفرقوا بين مجتمع ولا يجمعوا بين مفترق.

وعن جعفر بن محمد «ع» انه قال: والخلطاء اذا جمعوا مواشيهم وكان الراعي واحداً والفحل واحداً لم تجمع أموالهم للصدقة وأخذ من مال كل امرئ منهم ما يلزمه، فان كانا شريكين أخذت الصدقة من جميع المال وتراجعا بينها بالحصص على قدر مال كل واحد منها من رأس المال» (١).

هذا والظاهر اجمال الحديث وعدم امكان الاستدلال به.

ففي مصباح الفقيه: «الحق ان هذه العبارة بنفسها جملة قابلة لمعان عديدة لاتنقض بنفسها شهادة لشيء من المذهبين، ولعل الحكمة في اجمالها التقية».

وكيف كان فالمسألتان بحسب موازين فقهننا واضحتان لا اشكال فيها فتدبر.

[مسألة ٥]: أقل أسنان الشاة التي تؤخذ في الغنم والابل من الضأن

الجذع ومن المعز الثني [١].

[١]- القائل به الشيخ، وبنوحمة وزهرة وادريس، والفاضل، والشهيدان، والعليان، والمقداد، والقطني على ما حكى عن بعضهم، بل هو المشهور نقلاً على لسان جماعة وتحصيلاً، بل في الرياض ليس فيه مخالف يعرف، بل في الخلاف والغنية الاجماع عليه كذا في الجواهر. وقيل يجزي ماتسمى شاة، قال في الحدائق: «وهو الأصح واليه ذهب جملة من أفاضل متأخري المتأخرين عملاً باطلاق الأخبار المتقدمة». وفي الجواهر: «ربما كان في المحكي عن المنتهى والتحرير نوع ميل اليه».

وفي المستمسك: «مال اليه الأردبيلي والمدارك والخراساني على ما حكى عنهم». فلنذكر بعض عبارات الأصحاب:

في الشرائع: «والشاة التي تؤخذ في الزكاة قيل: أقله الجذع من الضأن او الثني من المعز، وقيل ماسمي شاة والأول أظهر».

وفي الخلاف (المسألة ٢٠): «المأخوذ من الغنم الجذع من الضأن والثني من المعز فلا يؤخذ منه دون الجذعة ولا يلزمه أكثر من الثنية وبه قال الشافعي، وقال أبوحنيفة: لا يؤخذ إلا الثنية فيها، وقال مالك: الواجب الجذعة فيها، دليلنا اجماع الفرقة وأيضاً روى سويد بن غفلة قال: أتانا مصدق رسول الله «ص» فقال: نهينا أن نأخذ من المراضع وأمرنا أن نأخذ الجذعة والثنية».

وفي الغنية: «والمأخوذ من الضأن الجذع ومن المعز الثني ولا يلزم فوق الثني بدليل الاجماع المشار اليه».

وكيف كان يستدل على اعتبار الجذعة والثنية بالشهرة وبالاجماع المنقول في الخلاف والغنية، وبرواية سويد بن غفلة المذكورة في الخلاف وغيره، وبمرسلة العوالي المحكية في الجواهر عن النبي «ص» انه أمر عامله أن يأخذ الجذع من الضأن والثني من المعز، قال: ووجد ذلك في كتاب علي -عليه السلام .

أقول: لو كانت المسألة من المسائل الأصلية الماثورة عن الأئمة المعصومين -سلام الله عليهم أجمعين- لكانت مذكورة في الكتب المعتدة لنقل هذه المسائل كالمنقحة والنهاية والمقنع والهداية، مع انها غير مذكورة فيها، نعم ذكرها الشيخ في خلافه، وبمبسطه الذي هو كتاب تفرعي. فكشف الشهرة المدعاة والاجماع المدعى عن كون المسألة متلقاة عن المعصومين «ع» مشكل. واما خبر سويد بن غفلة فقد يورد عليه أولاً بأنه من الأخبار العامة.

وثانياً بعدم وجدانه في كتب أهل السنة أيضاً، نعم في كتاب الزكاة من سنن أبي داود في خبر مسلم بن شعبة عن رسولي رسول الله «ص»: «قد نهانا رسول الله ان نأخذ شافعاً قلت: فأبي

شيء تأخذان؟ قالاً عناقاً جذعة او ثنية». ولكنه يغاير مضمون خبر سويد.
وثالثاً يحتمل فيه ان يكون: «نهينا وأمرنا» مجهولين فلا يعلم الأمر والناهي.
ورابعاً بأنه لم يذكر فيه كون الجذعة من الضأن والثنية من المعز، فعمله بالعكس او يكون
المقصود التخير بين الجذعة والثنية في كليهما. هذا.

وأجيب عن الأول بأن استناد الأصحاب اليه جابر لضعفه فهو وان لم يكن مروياً في كتب
أخبار الامامية ولكن تدوينه في كتبهم الاستدلالية على وجه الاستناد اليه بمنزلة تدوينه في
كتب أخبارهم بل أبلغ في الدلالة على الوثوق والاعتماد عليه.

ونجيب عن الثاني بعدم اضراره بعد نقل الأعظم له، وفي المغني لابن قدامة - في ذيل قول
المصنف: «ويؤخذ من المعز النبي ومن الضأن الجذع»:- «لنا ما روى مالك عن سويد بن غفلة
قال: أتانا مصدق رسول الله «ص» وقال: أمرنا أن نأخذ الجذعة من الضأن والثنية من المعز»،
وفيه أيضاً: «لقول النبي: انما حقنا في الجذعة والثنية». وهم أبصر بأخبارهم ومواقعها.

وعن الثالث بأن الظاهر كون الأمر والناهي هو النبي «ص» لعدم كون غيره في عصره ممن
يطاع في هذا السنخ من المسائل، مضافاً الى ما في التذكرة في مقام نقل الحديث: «لقول سويد بن
غفلة أتانا مصدق رسول الله «ص» وقال: نهانا رسول الله «ص» ان نأخذ المراضع وأمرنا بالجذعة
والثنية». فنسب النبي والأمر اليه «ص».

وعن الرابع أولاً بأن الشيخ في الخلاف (المسألة ١٢) نقل الحديث وفيه «وأمرنا أن نأخذ
الجذع من الضأن والثني من المعز».

وثانياً بأن عدم التعرض لخصوصية الضأن والمعز يوجب اجمال المقيد فيوجب اجمال المطلقات
وعدم امكان التمسك بها.

وثالثاً بإمكان رفع الاجمال بما ورد في باب الهدى، ففي صحيحة ابن سنان قال: سمعت
أبا عبد الله «ع» يقول: يجزي من الضأن الجذع ولا يجزي من المعز إلا النبي.
وفي صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما انه سأل عن الأضحية فقال... والجذع من الضأن
يجزي والثني من المعز.

وفي صحيحة حماد بن عثمان قال: سألت أبا عبد الله «ع» أدنى ما يجزي من أسنان الغنم في
الهدى فقال: الجذع من الضأن، قلت: فالمعز؟ قال: لا يجوز الجذع من المعز، قلت: ولم؟ قال:
لأن الجذع من الضأن يلحق والجذع من المعز لا يلحق (١).

هذا مضافاً الى عدم وجود هذا الاجمال في مرسله العوالي فتدبر.

والأول ما كمل له سنة واحدة ودخل في الثانية [١].

هذا ولكن بعد اللتيا والتي يشكل الاعتماد في مقام الافتاء بالاجماع المنقول والمرسلتين، واطلاق الشاة في قوله: «في خمس من الابل شاة»، وقوله: «في أربعين شاة شاة» مع كونه في مقام البيان يقتضي كفاية ما يسمى شاة، وانصرافها عن مثل الصغار والسخال لا يقتضي عدم صدقها على من بقي من سنته يوم أو يومان مثلاً.

ولكن مخالفة المشهور المفتى به بعد اعتضاده بما هو المسلم فتوى ورواية في باب الهدي من اعتبار الجذع في الضأن والثني في المعز، واستظهار كون البابين بملاك واحد من جهة ما يستفاد من صحيحة حماد وغيرها من كون الملاك بلوغ الحيوان وكونه بحيث يستعد للقاء أشكل، فان المستفاد من الصحيحة وكلمات الأصحاب وأهل اللغة ان الحيوان يلقح في هذا السن وما لم يلقح لم يبلغ فيكون سخلاً فينصرف عنه اطلاق الشاة.

وبالجمله يمكن الاستشهاد لهذا الباب بباب الهدي بعد استظهار وحدة الملاك فيها، فاشتراط كون الضأن جذعة والمعرثية ان لم يكن أقوى فلا ريب في أنه أحوط ويشكل مخالفته.

[١]- نسب الى الصدوقين والشيخين والسيد في الجمل وسلاّر وابني حمزة وزهرة والفاضلين، وهو الموافق لقول كثير من أهل اللغة وللاحتياط. وفي القواعد وعن المبسوط والتذكرة والمنتهى والتحرير والدروس والبيان وغيرها ما كمل له سبعة أشهر.

قال في الصحاح: «الجذع قبل الثني... تقول منه لولد الشاة في السنة الثانية ولولد البقرة والحافر في السنة الثالثة وللابل في السنة الخامسة أجدع والجذع اسم له في زمن وليس بسن تنبت ولا تسقط وقد قيل في ولد النعجة انه يجذع في ستة اشهر او تسعة أشهر وذلك جائز في الأضحية». وفي نهاية ابن الأثير: «وأصل الجذع من أسنان الدواب وهو ما كان منها شاباً فتياً فهو من الابل ما دخل في السنة الخامسة ومن البقر والمعز ما دخل في السنة الثانية، وقيل البقر في الثالثة ومن الضأن ما تمت له سنة، وقيل: أقل منها ومنهم من يخالف بعض هذا في التقدير».

وفي مجمع البحرين: «وفي الحديث تكرر ذكر الجذع بفتحتين وهو من الابل ما دخل في السنة الخامسة ومن البقر والمعز ما دخل في الثانية، وفي المغرب: الجذع من المعز لسنة ومن الضأن لثمانية أشهر، وفي حياة الحيوان: الجذع من الضأن ماله سنة تامة. هذا هو الصحيح عند أصحابنا وهو الأشهر عند أهل اللغة وغيرهم، وقيل: ماله ستة أشهر، وقيل سبعة، وقيل ثمانية، وقيل ابن عشر حكاها القاضي عياض». انتهى ما في المجمع.

وفي المغني لابن قدامة: «الجذع من الضأن وهو ماله ستة أشهر والثني من المعز وهو ماله

سنة».

والثاني ما كمل له سنتان ودخل في الثالثة [١]

وفي زكاة المبسوط: «فاذا دخلت (المعز) في الثانية فهي جذعة والذكر جذع فاذا دخلت في الثالثة فهي الثنية والذكر الثني...، واما الضأن... فاذا بلغت سبعة أشهر قال ابن الأعرابي ان كان بين شاتين فهو جذع وان كان بين هرمين فلا يقال جذع حتى يستكمل ثمانية أشهر وهو جذع أبداً حتى يستكمل سنة فاذا دخل في الثانية فهو ثني وثنية... وإنما قيل جذع في الضأن اذا بلغ سبعة أشهر وأجزأ في الأضحية لأنه اذا بلغ سبعة أشهر فان له في هذا الوقت نزو وضراب والمعز لا يزوج حتى يدخل في السنة الثانية». ونحو ذلك في زكاة التذكرة أيضاً.

وفي ما ذكر أخيراً من العلة اشارة الى ما مرّ آنفاً في صحيحة حماد بن عثمان. ويعلم من ذلك ان الاعتبار ببلوغ الحيوان وخروجه من الصغر وهو يحصل بالنزو واللحاق.

وفي مفتاح الكرامة عن المصباح المنير: «أجذع ولد الشاة في السنة الثانية ثم قال: قال ابن الأعرابي: العناق تجذع لسته أشهر وربما أجذعت قبل تمامها للخصب فتسمن فيسرع أجذاعها ومن الضأن اذا كان بين شابين يجذع لسته أشهر الى سبعة واذا كان من هرمين اجذع من ثمانية الى عشرة».

وفيه أيضاً عن القاموس: «انه يقال لولد الشاة في السنة الثانية» وعن الأزهري: «الجذع من المعز لسنة ومن الضأن ثمانية».

ويستفاد مما نقله عن ابن الأعرابي ان الجذع من أوصاف الحيوان لا من أسنانه فهو عبارة عن رشده وبلوغه ولا دخل للسّن فيه.

فهذه بعض كلمات اللغويين والفقهاء في معنى الجذع. ويظهر منها اختلافهم في الضأن وأقل ما قيل فيه ستة أشهر وأكثره سنة. ولعل الأشهر هو سبعة أشهر. ويأتي بعض الكلمات أيضاً عند تفسير الثني.

[١]- هل الثني من المعز ما كمل له سنة او سنتان؟ فيه قولان.

ففي الصحاح: «والثني الذي يلقي ثنيته ويكون ذلك في الظلف والحافر في السنة الثالثة وفي الحنف في السنة السادسة».

وفي النهاية: «الثنية من الغنم ما دخل في السنة الثالثة ومن البقر كذلك ومن الابل في السادسة والذكر ثني وعلى مذهب أحمد بن حنبل ما دخل من المعز في الثانية ومن البقر في الثالثة».

وفي مجمع البحرين: «والثني الذي ألقى ثنيته وهو من ذوات الظلف والحافر في السنة الثالثة ومن ذوات الحنف في السنة السادسة... وعلى ما ذكرناه من معرفة الثني الجمع من أهل اللغة، وقيل: الثني من الخيل ما دخل في الرابعة ومن المعز ما له سنة ودخل في الثانية وقد جاء في

الحديث: والثني من البقر والمعز هو الذي تمَّ له سنة». ولعل مراده بالحديث عبارة الفقيه الآتية. وقد مرَّ في عبارة المبسوط والتذكرة ان المعز اذا دخلت في الثالثة فهي الثنية، وفي عبارة المغني ان الثني من المعز ما له سنة.

فهذه بعض كلمات اللغويين والفقهاء مع اختلافها.

ولكن هنا نكتة يجب أن ينبَّه اليها وهي ان الجذع والثني في باب الزكاة كما عرفت لم يذكر في الكتب الأصلية الموضوعة لنقل المسائل الأصلية الماثورة عن الأئمة -عليهم السلام- كالمقنعة والنهاية والمقنع والهداية، وإنما تعرض لها الشيخ في خلافه ومبسوطه ثم تعرض لها المتأخرون ولكن في باب الهدى من الحج تعرض لها الكتب الأصلية والتفريعية معاً واتفق فيما رأيت من الكتب كلماتهم على كون الثني من المعز ما دخل في الثانية، حتى ان العلامة في التذكرة ذكر في الزكاة منها ان المعز اذا دخلت في الثالثة فهي الثنية، وفي الحج منها ان ثني البقر والمعز ما له سنة ودخل في الثانية، والشيخ ذكر في زكاة المبسوط ان المعز اذا دخلت في الثالثة فهي الثنية وكذا قال في البقر ولكن قال في الهدى من المبسوط ان ثني البقر هو الذي تمت له سنة ودخل في الثانية، نعم قال في كتاب الضحايا منه ان الثني من البقر والمعز ما استكمل سنتين ودخل في الثالثة فكيف التوفيق بين هذه العبارات؟!

والذي يهمننا اتفاقهم في باب الهدى في كون الثني من المعز ما دخل في الثانية، كما اتفقوا على أن الثني من الابل ما دخل في السادسة وقد ذكروا ذلك في الكتب الأصلية والتفريعية معاً فلنذكر بعض كلماتهم في الحج:

في المقنعة: «واعلم انه لا يجوز في الأضاحي من البدن الآ الثني وهو الذي قد تم له خمس سنين ودخل في السادسة، ولا يجوز من البقر والمعز الآ الثني وهو الذي قد تمَّت له سنة ودخل في الثانية، ويجزي من الضأن الجذع لسنة».

ونحوه أيضاً في نهاية الشيخ وهداية الصدوق ومراسم سلأر.

ونحوه أيضاً عبارة الفقيه في باب الحج ولكن صاحب الوسائل ذكرها بعنوان الرواية فقال: «قال (الصدوق): وروى انه لا يجزي في الأضاحي من البدن الآ الثني وهو الذي تم له خمس سنين ودخل في السادسة، ويجزي من المعز والبقر الثني وهو الذي له سنة ودخل في الثانية، ويجزي من الضأن الجذع لسنة» (١).

ولعلها أيضاً الحديث الذي ذكره في مجمع البحرين في عبارته السابقة ولكن المراجع الى

(١)- الوسائل ج ١٠ الباب ١١ من أبواب الذبح، الحديث ١١.

الفقيه يرى انه لم تذكر كلمة «روي» هنا بل فيه: «وروي ان الجزور يجزي عن عشرة نفر متفرقين واذا عزت الأضاحي اجزأت شاة عن سبعين، ولا يجوز في الأضاحي من البدن...». ومن المحتمل جداً عدم كون قوله: «ولا يجوز...» من الرواية بل من كلامه المزدوج مع الرواية كما هو دأبه كثيراً في الفقيه. ولكن لا يخفى ان فتاوى مثل الصدوق وأبيه مأخوذة من الروايات ومما وصل اليهما من شيوخهما.

وفي المقنع: «وقال والدي في رسالته اليّ: يا بني اعلم انه لا يجوز في الأضاحي من البدن الآثني وهو الذي تمّ له سنة ودخل في الثانية، ويجزي من المعز والبقر اثني وهو الذي تمّ له خمس سنين ودخل في السادسة، ويجزي من الضأن الجذع لسنة». ولا يخفى ان مقايضة عبارة المقنع لسائر الكتب التي قدّمنا يوجب الجزم بوقوع الغلط والاشتباه فيه فذكر البدن بدل المعز والبقر وبالعكس.

ونحوه عبارة فقه الرضا الذي احتملنا كونه رسالة أبيه، ففيه أيضاً: «ولا يجوز في الأضاحي من البدن الآثني وهو الذي تمّ له سنة ودخل في الثانية، ومن الضأن الجذع لسنة». فذكر فيه البدن بدل المعز وحذف المعز ولعله سقط من العبارة.

وفي المستدرک عن بعض نسخ فقه الرضا: «ثم اهرق الدم مما معك الجذع من الضأن وهو ابن سبعة أشهر فصاعداً والثني من المعز وهو لاثني عشر شهراً فصاعداً ومن الابل ما كمل خمس سنين ودخل في الستة والثني من البقر اذا استكمل ثلاث سنين واول يوم من السنة الرابعة» (١). وفي الغنية: «وأفضل الهدي والأضاحي من الابل الذي قد تمت له خمس سنين ودخل في السادسة، ومن البقر والمعز الذي قد تمت له سنة ودخل في الثانية، ويجزي من الضأن الجذع وهو الذي لم يدخل في السنة الثانية».

وفي حج التذكرة: «ولا يجزي في الهدي الآ الجذع من الضأن والثني من غيره، والجذع من الضأن هو الذي له ستة أشهر، وثني المعز والبقر ما له سنة ودخل في الثانية، وثني الابل ما له خمس سنين ودخل في السادسة».

فهذا بعض ما رأينا من كلماتهم، وأنت ترى توافق كلماتهم في كتاب الحج في كون الثني من المعز ما دخل في الثانية كما توافقوا في كون الثني من الابل ما دخل في السادسة وحيث ان اكثر هذه الكتب موضوعة لبيان الأصول المتلقاة عن الأئمة -عليهم السلام- فيمكن حصول القطع للفقيه بتلقيهم هذا منهم -عليهم السلام- .

ويؤيد ذلك ان المستفاد من صحيحة حماد السابقة وكذا كلمات الأصحاب ان الملاك بلوغ

(١)- المستدرک ج ٢ كتاب الحج الباب ٩ من أبواب الذبح، الحديث ٣.

الضمان والمعز حذّ النزو واللحاق وهذا لا يتوقف خارجاً على مضي الستين في المعز حيث ان الجذوة تحصل قبل الثانية قطعاً فمن المحتمل جداً ان يكون كلمة «لسنة» في جذع الضمان مصحف «لسته» والمراد ستة أشهر كما في عبارة التذكرة.

وفي المستمسك في ذيل عبارة الفقيه او روايته انه «بقريته المقابلة يراد منه ما كان في سنة». وربما يؤيده عبارة الغنية.

وكيف كان فقد ظهر لك بما نقلناه من كلماتهم ان المشهور بين الأصحاب في كتاب الحج كون الثني من المعز ما دخل في الثانية.

وبذلك يظهر ضعف ما في المستمسك حيث قال: «وقيل ما دخل في الثانية... وواقفه مرسل الفقيه المشار اليه آنفاً لكن يشكل الاعتماد عليه لضعفه وعدم الجابره له».

وقد عرفت احتمال كون ما في الفقيه من فتاوى الصدوق لا من الرواية ولكن على فرض كونه رواية فأبي جابر ينتظر أقوى من الشهرة المحققة من الأصحاب في كتبهم المعتمدة لنقل الفتاوى المأثورة؟ وكأنه - قدس سره - لم يراجع كلماتهم في باب الحج.

وينبغي التنبيه على أمرين: الأول: قديقال ان الظاهر مما ورد في زكاة الغنم من ان في كل أربعين شاة شاة ارادة واحدة من النصاب كما هو مقتضى تعلق الزكاة بالعين وحيث ان الحول معتبر في النصاب فلا محالة تكون الفريضة مما حال عليه الحول فيعلم بذلك ان الجذع لا يكون أقل من سنة.

وقد يقرر هذا ببيان آخر فيقال ان الجمع بين تعلق الزكاة بالعين واعتبار الحول في النصاب وبين تفسير الجذع بما له سبعة أشهر او ثمانية أشهر جمع بين التهاوتين، اللهم الا ان يخصّ الجذعة والثنية بالشاة المفروضة في الابل دون الغنم كما عن ظاهر البيان اختياره.

أقول: مادلاً على اعتبار الجذعة والثنية من الاجماع وخبر سويد ومرسلة العوالي مطلق يعتم باب الابل والغنم فالتفصيل بلاوجه.

واما ما ذكر من الاشكال ففيه اولاً ما في المستمسك من ان مجرد التعلق بالعين لا يقتضي وجوب كون المدفوع جزءاً اذ لو كان التعلق بها من قبيل تعلق حق الرهانة لم يقتض ذلك فان العين وان كانت رهناً على الدين ولكن لا يجب اداؤه منها.

وثانياً ان تفسير الجذع بما استكمل سنة لا يجلي في التصني عن الاشكال اذ لا خلاف في كفاية ماتم له سنة وان كان جميع الأربعين من الثنية فافوقها فاهو الوجه في الاجزاء بما له سنة عن زكاة الأربعين التي جميعها ثنية او رباعية فافوق هو الوجه في الاجزاء بالجذع وان فسر بما له سبعة أشهر.

وثالثاً بالحل وهو ان مقتضى تعلق الزكاة بالعين ليس كون الفريضة من أفراد النصاب اما في قوله «في خمس من الابل شاة» فواضح واما في قوله «في ست وعشرين من الابل بنت محاض» مثلاً فلأن اطلاق الرواية يشمل صورة عدم وجود بنت المحاض في النصاب أصلاً وكون الجميع حقة او جذعة مثلاً وكذا وجوب تباع في ثلاثين بقرة او مسنة في اربعين منها يشمل باطلاقه صورة عدم وجود الفريضة في النصاب أصلاً وهكذا وجوب الجذعة او الثنية في أربعين شاة بعم صورة كون جميع الأربعين فوق الجذعة والثنية.

وعلى هذا فيكون مقتضى التعلق بالعين وكون حق الفقراء مشاعاً فيها هو كون الحصه المشاعة الثابتة في العين مقدّرة عند الشارع بالفريضة المذكورة، فعنى قوله: «في خمس من الابل شاة» ان للفقراء في خمس من الابل سهماً مشاعاً قومه وقدره الشارع بشاة، فالشاة هي الفريضة المجعولة بالاصالة والتقدير شرعي ومع ذلك الاشاعة حاصلة وهذا المعنى بعينه جار في قوله «في ست وعشرين من الابل بنت محاض» وقوله: «في ثلاثين بقرة تباع» وقوله: «في أربعين شاة» ونحو ذلك.

وقد أشار الى هذا المعنى صاحب الجواهر حيث قال: «المنساق اى الذهن من أمثال هذه الخطابات التي ستعرف ارادة تقدير الحصه المشاعة للفقير في النصاب بذكر التباع والشاة وبت محاض وغيرها من الفرائض فيها لان المراد أعيانها التي قد لا تكون في النصاب».

وبما ذكرنا ظهر وجه الفرع الآتي في كلام المصنف أعني عدم تعين دفع الزكاة من النصاب فانتظر.

الأمر الثاني: قد عرفت الاختلاف في معنى الجذع والثني فليرى لنا الشك في مفهومهما فان قيل ان الجذوعة من أوصاف الحيوان لان أسنانه فأريد بها مثلاً حدّ خاص من رشد الحيوان ويختلف ذلك بحسب سنّ والديه وغذائه وتربيته كما مرّ عن ابن الأعرابي فلا محالة يجب الاحتياط، اذ الشغل اليقيني يستدعي البرائة اليقينية.

وان قيل بأن الجذوعة كالثنية من أسنانه او شك في انها من الأوصاف او من الأسنان فلا محالة يكون المخصص مجملاً مردداً بين الأقل والأكثر فان سلمنا الاطلاق في الشاة المذكورة في قوله: «في خمس من الابل شاة» أو قوله: «في أربعين شاة» أخذنا في مورد الشك بالاطلاق وان منعناه كما في الجواهر وقتنا بعدم كونه في مقام البيان وان المنظور بيان ان الفريضة في خمس من الابل شاة لا بقرة مثلاً كان المرجع أصالة البرائة من الأكثر فتقييد الشاة في المعزبضي السنة معلوم وبالزائد مجهول يرفع بالبرائة اللهم إلا أن يقال ان ما هو حق للفقراء أولاً وبالذات هي الحصه المشاعة في العين وإنما قومها الشارع بالفريضة فالمرحز أداء المقدر الشرعي كانت الاشاعة والشركة في العين باقية وبالجملة لا يحصل العلم بخلوص المال من الحصه المشاعة ما لم يحرز كون

ولا يتعين عليه أن يدفع الزكاة من النصاب بل له أن يدفع شاة أخرى [١]

المؤدى مصداقاً للفريضة التي جعلها الشارع عوضاً عنها فتدبر.

[١]- في المسألة قولان: الأول: ما ذكره المصنف وهو المشهور بل ادعى جماعة عليه الاجماع. في الجواهر: «مع ان الاجماع المحكى عن جماعة على جوازه (الاعطاء من غير العين) بل يمكن تحصيله».

وفي زكاة الشيخ الأنصاري -قدس سره-: «لجواز دفع شاة أخرى من غير النصاب على وجه الأصالة دون القيمة اتفاقاً على الظاهر».

وفي الكفاية: «ونقل جماعة من الأصحاب الاجماع على جواز اعطاء الفريضة من غير النصاب وان اشتمل عليها».

الثاني: ما في المستند من كونه على وجه القيمة.

ففيه: «واما الذكر عن الأئمة وبالعكس فلا يجزي الآ بالقيمة لما يأتي من تعلق الزكاة أصالة بالعين ومن هذا يظهر انه لا يجوز دفع غير بعض آحاد الفريضة فيما يتعلق بالعين الآ مع اعتبار القيمة فلا يدفع غير غنم البلد بل ولا غير الغنم الذي تعلقت به الزكاة لفريضة الأغنام الآ بالقيمة».

وفيه أيضاً: «قالوا: الفريضة وان تعلقت بالعين الآ انه يجوز اخراجها من غير عين النصاب وان اشتمل عليها بالاجماع على مانقله جماعة ويدل عليه صحيحة البصري المتقدمة، وقد ينسب المخالفة الى شاذ. أقول: المخالفة ان كانت في الاخراج من غير النصاب مطلقاً ولو بالقيمة فهي ضعيفة للصحيحة وسائر روايات القيمة الآتية وان كانت في اخراج جنس النصاب من غيره بدون اعتبار القيمة فهي قوية اذ لا دليل على كفاية مطلق الجنس ولومن غير النصاب فان الاطلاقات كلها مما يستدل بها على التعلق بالعين كقولهم: في أربعين شاة شاة ونحوه ولا يثبت منه أزيد من كفاية المطلق مما في العين واما المطلق من غيره فلا دليل عليه».

أقول: قد عرفت ان مقتضى قوله: «في ست وعشرين من الابل بنت محاض» مثلاً او «في ثلاثين بقرة تبيع حولي» وجوب هذه الفريضة في هذا النصاب مطلقاً سواء وجدت فيه أم لا اذ من الممكن عدم وجود بنت المحاض او التبيع في النصاب المذكور وكذلك الشاة في قوله: «في أربعين شاة شاة» بعد تقييدها بالجذعة والثنية يمكن عدم وجودها في الأربعين، فاطلاق الأدلة يقتضي جواز الأداء ولومن غير النصاب ولا دليل على تقييد الفريضة بالنصاب من غير فرق في ذلك بين زكاة الابل والبقرة والغنم. فعلى القول بالاشاعة تكون الحصاة المشاعة في النصاب مقدرة بالفريضة والتقدير من قبل نفس الشارع فيكون أداؤها ولومن غير النصاب على وجه الأصالة لاعلى وجه القيمة كما صرح به الشيخ في عبارته المتقدمة.

سواء كانت من ذلك البلد أو غيره [١]،

ثم لا يخفى انه مع اطلاق الفريضة لغير ما في النصاب يشكل تصوير كون التعلق على نحو الكلي في المعين كما يختاره المصنف، فانه في مثال بيع الصاع من الصبرة يكون الصاع داخلاً في الصبرة، وفي مانحن فيه لا يلزم اشتمال النصاب على الفريضة.

وبالجملة فبين تجوز الدفع من غير النصاب على وجه الأصالة وكون التعلق بنحو الكلي في المعين يوجد نحوتهافت. هذا.

ويمكن ان يستدل على جواز دفع الفريضة من غير النصاب مضافاً الى ما مر من الاطلاق بصحيفة عبدالرحمن البصري قال: قلت لأبي عبدالله «ع»: رجل لم يترك ابله او شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزكّيها لما مضى؟ قال: نعم تؤخذ منه زكاتها و يتبع بها البائع أو يؤدي زكاتها البائع (١). اللهم الا ان تحمل على القيمة.

ومثلها صحيفة ابن سنان الواردة في بيع أبي جعفر «ع» أرضه من هشام بألف دينار واشتراط زكاة المال على المشتري عشر سنين، وصحيفة الحلبي الواردة في بيع أبي جعفر «ع» أرضه من سليمان بمال واشتراط زكاته ست سنين (٢).

[١]- في المسألة أقوال ثلاثة: الأول: ما في المتن ونسب الى المشهور.

الثاني: ما في الخلاف والمبسوط من اعتبار كون المدفوع من البلد.

ففي الخلاف (المسألة ١٢): «من وجبت عليه شاة في خمس من الابل أخذت منه من غالب غنم أهل البلد سواء كانت غنم أهل البلد شامية او مغربية او نبطية وسواء كان ضاناً او ماعزاً وبه قال الشافعي، وقال مالك نظراً الى غالب ذلك فان كان الضأن هو الغالب أخذت منه وان كان الماعز الأغلب أخذ منه».

وفي المبسوط في باب زكاة الابل: «ويؤخذ من نوع البلد لا من نوع بلد آخر لأن الأنواع تختلف فالملكية بخلاف العربية والعربية بخلاف النبطية وكذلك الشامية والعراقية».

الثالث: ما عن جامع المقاصد وفي المسالك من التفصيل بين ما يدفع عن الابل وما يدفع عن الغنم.

ففي المسالك في ذيل قول المصنف: «وبجوزان يدفع من غير غنم البلد وان كان أدون قيمة» قال: «هذا مع التساوي في القيمة او كونها زكاة الابل والآن لم يجز إلا بالقيمة».

أقول: استدلل للقول الاول بعدم الفرق بين ما في البلد وغيره في الدخول تحت اطلاق الفريضة فاذا جاز دفع ما هو خارج من النصاب على وجه الأصالة واستفدنا ذلك من اطلاق

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١٢ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ١٨ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١ و٢.

وان كان أدون قيمة من أفراد ما في النصاب [١] وكذا الحال في الابل والبقر.

فالمدار في الجميع الفرد الوسط من المسمى [٢] لا الأعلى ولا الأدنى وان كان لوتطوع بالعالي أو الأعلى كان أحسن وزاد خيراً.

الدليل فلا يفرق فيه بين ما في البلد وغيره، نعم لو كان الوجه في الجواز الاجماع أمكن القول بأن المتيقن منه ما في البلد.

ويرد على ما استدل به الشيخ بأنه من الممكن اتفاق ما في خارج البلد للنصاب صنفاً واختلاف ما في البلد له كذلك، فليس الاعتبار بعنوان كونه في البلد مضافاً الى عدم الدليل على اعتبار الاتفاق بين المدفوع والنصاب بعد كون كليهما من نوع الغنم.

واما تفصيل المسالك فلعله مُبتنًّى على القول بالشركة والاشاعة في الغنم دون الابل لعدم فرضها فيه ومقتضى الاشاعة الدفع من النصاب او مما يساويه قيمة كغنم البلد.

هذا ولكن قد عرفت ان الاشاعة في الجميع بمعنى واحد وهو تقدير الحصة المشاعة شرعاً بالفريضة ولا يجب كونها من النصاب سواء في ذلك الابل والبقر والغنم.

[١]- مع فرض كونه من أفراد المتوسط بحسب النوع.

هذا ولكن يشكل الالتزام بجواز اعطاء الفرد الأدون من جميع أفراد النصاب فن كان له اربعون من الأغنام السمينه العاليه فالشاة الواجبة عليه وان لم تتقيد بكونها من النصاب ولكن تنصرف عن الأدون من جميع أفراد النصاب.

[٢]- في الجواهر: «نعم قد يقوى وجوب الوسط بما يصدق عليه اسم الفريضة في المقام وغيره فلا يكلف الأعلى ولا يجزيه الأدنى لأنه المنساق الى الذهن من أمثال هذه الخطابات التي ستعرف ارادة تقدير الحصة المشاعة للفقير في النصاب بذكر التببع والشاة و بنت المحاض وغيرها من الفرائض فيها لان المراد أعيانها التي قد لا تكون في النصاب بل ليست فيه قطعاً في الخمس من الابل ونحوه».

أقول: يستدل على اعتبار الوسط بوجوه:

الأول: الانصراف المشار اليه في الجواهر. ويمكن أن يورد عليه بأن الانصراف البدوي لا يوجب رفع اليد عن المطلق الآ ان يكون من الوضوح بمحد يكون كالقرينة المتصلة الرفاعة للاطلاق.

الثاني: ما في المستمسك وحاصله: «انه لو أريد تقدير المالية وجب أن يكون التقدير بما لا يقبل الزيادة والنقصان فالتقدير يجب أن يكون بالأعلى فقط او بالوسط فقط او بالأدنى كذلك اذ لا يمكن أن تكون الحصة المشاعة مساوية للجميع، واذلا قرينة على ارادة الأعلى أو الأدنى وجب

الحمل على الوسط اذ كون الوسط متعارفاً وغالباً مما يصلح للقرينة له، وهذا البرهان غير الانصراف المدعى لكنه يتوقف على تمامية الأدلة على كون المراد تقدير الحصاة المشاعة المملوكة للفقير بالفريضة، ولازمه ان يكون دفع الأعلى دفعاً للواجب وزيادة لادفعاً لمصدق الفريضة وان يكون الدفع من غير النصاب دفعاً للبدل وقد عرفت الاجماع على خلافه».

ولابأس بما ذكره غير ما ذكر أخيراً من ان لازم التقدير كون الدفع من غير النصاب دفعاً للبدل، لوضوح بطلانه حيث ان الفريضة على الفرض أعم مما في النصاب فيكون المدفوع من غيره أيضاً على وجه الأصالة.

الثالث: قوله -تعالى- في سورة البقرة: «يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون».

وفي الحديث: «كان اناس على عهد رسول الله «ص» يتصدقون بأشراً ما عندهم من التمر الرقيق القشر الكبير النوى يقال له: المعافاة ففي ذلك أنزل الله: ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون» (١).

وعن الكافي في تفسير الآية عن أبي عبد الله «ع» قال: كان رسول الله «ص» اذا أمر بالنخل ان يزكى يجيء قوم بألوان من التمر وهو من أردء التمر يؤذونه من زكاتهم تمرأ يقال له الجعور والمعافاة قليلة اللحاء عظيمة النوى وكان بعضهم يجيء بها عن التمر الجيد فقال رسول الله «ص»: لا تخرصوا هاتين التمرتين ولا تجيئوا منها بشيء وفي ذلك نزل: ولا تيمموا الخبيث...» الى غير ذلك من الروايات التي يستفاد منها النبي عن دفع الأدنى (٢).

وفي باب أدب المصدق من زكاة البحار عن العياشي، عن الحسن بن علي بن النعمان، عن أبيه، عن سمع أبا عبد الله «ع» وهو يقول: ان الله أدب رسوله «ص» فقال: يا محمد خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين قال: خذ منهم ما ظهر وما تيسر والعفو الوسط (٣).

وفي دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد «ع» انه قال: لا يأخذ المصدق في الصدقة اللحم السمينة... ولا يأخذ شرارها ولا خيارها (٤).

وكيف كان فالظاهر عدم اجزاء الفرد الداني، اللهم الا أن يكون جميع النصاب من هذا القبيل فان اجباره حينئذ على شراء الفرد الوسط او الأعلى يحتاج الى دليل والآية والروايات منصرفة عن مثل هذا الفرض فتدبر.

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١٩ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ٣.

(٢)- دعائم الاسلام ج ١ ص ٢٥٦.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ١٩ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ١ و..

(٤)- بحار الأنوار ج ٩٦ من الطبع الجديد، ص ٨٤.

والخيار للمالك للساعي أو الفقير [١] فليس لهما الاقتراح عليه،

[١]- على المشهور بل عن ظاهر التذكرة الاجماع عليه كذا في الجواهر. قال: «لأنه المخاطب بايتاء الزكاة فبدفعها على مقتضى ما خوطب به يتحقق امثاله».

وفي مصباح الفقيه في ذيل قول المصنف: «وليس للساعي التخير» ما حاصله: «اذ ليس له الا مطالبة المالك بالخروج عن عهدة الزكاة التي أوجبها الله في ماله فاذا دفع اليه المالك شيئاً مما يندرج في مسمى الفريضة ليس له الامتناع من قبوله فان لم يقبل منه وكلفه بفرد آخر فقد تعدى الساعي عن حده وألزمه بالم يتعين عليه شرعاً. فلم يجب على المالك الالتزام به بل له الخيار في تعيين أي فرد شاء».

أقول: عن الشيخ وجماعة القرعة مع المشاحة.

ففي المبسوط: «وان تشاحاً أفرع بين الابل ويقسم أبدأ حتى يبقى المقدار الذي فيه ما يجب عليه».

ولا يخفى ان مقتضى قواعد الاشاعة والشركة أيضاً ذلك فان المال المشترك لا يقسم الا برضا جميع الشركاء ويقرر بينهم مع التشاح فكون الاختيار بيد المالك يحتاج الى دليل. وما يمكن ان يستدل به لذلك أمور: الأول: الاجماع المدعى.

الثاني: السيرة المستمرة على تأدية الملاك للأخماس والزكوات ولم يعهد في عصر اقتراح الساعي او الفقير على المالك، والمأمور به في القرآن والأخبار أيضاً ايتاء الزكاة فظاهاها حالة الايتاء الى المالك ولا سيما بعد ترخيص الأئمة -عليهم السلام- للشيعه في ايصال الزكوات الى أهلها وتوزيعها في مصارفها.

الثالث: مادلاً على كون الاختيار بعد تقسيم الساعي بيد المالك فراجع الوسائل.

ففي صحيحة بريد بن معاوية قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: بعث أمير المؤمنين (ع) مصدقاً من الكوفة الى باديتها فقال له... فاذا أتيت ماله فلا تدخله الا بأذنه فان أكثره له، فقل: يا عبد الله أتأذن لي في دخول مالك؟ فان أذن لك فلا تدخله دخول متسلط عليه فيه ولا عنف به فاصدع المال صدعين ثم خيّر أي الصدعين شاء فأيهما اختار فلا تعرض له ثم اصدع الباقي صدعين ثم خيّر فأيهما اختار فلا تعرض له ولا تزال كذلك حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله في ماله، فاذا بقي ذلك فاقبض حق الله منه وان استقالك فأقله ثم اخلطهما واصنع مثل الذي صنعت أولاً حتى تأخذ حق الله في ماله...، ونحوه ما في نهج البلاغة وما في خبر محمد بن خالد فراجع (١).

اللهم الا ان يقال ان ماتضمنته هذه الروايات دستور أخلاقي لمن خوطب به من السعاة فلا تدل على وجوب رعايته على الجميع.

بل يجوز للمالك أن يخرج من غير جنس الفريضة بالقيمة السوقية [١]

[١]- اما في الغلات والنقدين فلاشبهة ولاخلاف يعتد به فيه، بل عن صريح المعبر والتذكرة والمفاتيح وظاهر المبسوط وغيره دعوى الاجماع عليه، بل لم ينقل الخلاف فيه الآ عن الاسكافي وقد حكي عن شرح الروضة موافقة الاسكافي أيضاً للمشهور. قال في الخلاف (المسألة ٥٨): «يجوز اخراج القيمة في الزكوات كلها وفي الفطرة أي شيء كانت القيمة وتكون القيمة على وجه البذل...، دليلنا اجماع الفرقة فانهم لا يختلفون في ذلك». وفي الانتصار في زكاة الأنعام: «ويمكن أن يحمل ذكر بنت مخاض وابن لبون في خمس وعشرين على سبيل القيمة... وعندنا ان القيمة يجوز أخذها في الصدقات». وفي الغنية في زكاة الأنعام: «وعلى هذا الحساب يؤخذ مع ما علا أو دنا بدرجتين او ثلاث بالاجماع المشار اليه فان أصحابنا لا يختلفون في جواز أخذ القيمة في الزكاة». وظاهرهما الاطلاق.

وفي المعبر: «يجوز اخراج القيمة في الزكاة عن الفضة والذهب والغلات وبه قال علماؤنا أجمع وهو قول أبي حنيفة، وقال الشافعي لا يجزي، لنا ان معاذاً كان يأخذ من أهل اليمن الثياب عوضاً عن الزكاة».

واما في الأنعام فظاهر الخلاف والانتصار والغنية أيضاً الاجماع عليه. ولكن في المقنعة بعد تجويز القيمة في الغلات والنقدين قال: «ولا يجوز اخراج القيمة في زكاة الأنعام الآ ان تعدم ذوات الأسنان المخصوصة في الزكاة».

وفي المعبر بعد نقل كلام المقنعة قال: «واستدل شيخنا باجماع الفرقة وأخبارهم، وفي استدلاله بالاجماع اشكال والأخبار غير دالة على موضع النزاع فاذن ما ذهب اليه المفيد أحوط».

ولكنه قال في الشرائع: «ويجوز ان يخرج من غير جنس الفريضة بالقيمة السوقية ومن العين أفضل وكذا في سائر الأجناس». فلم يفرق بين الأنعام وغيرها.

وكيف كان فلنذكر أدلة المسألة فنقول يدل على اجزاء القيمة مضافاً الى الاجماع المدعى أخبار ذكرها في الوسائل في الباب ١٤ من أبواب زكاة الذهب والفضة:

منها صحيحة محمد بن خالد البرقي قال: كتبت الى أبي جعفر الثاني (ع) «هل يجوز ان أخرج عما يجب في الحرث من الحنطة او الشعير وما يجب على الذهب دراهم بقيمة ما يسوى أم لا يجوز الآ ان يخرج من كل شيء ما فيه؟ فأجاب أيما تيسر يخرج.

والسؤال وان كان عن الحنطة والشعير والذهب ولكن لما ذكر في عدله: «ان يخرج من كل شيء ما فيه» فلعله يستفاد منه ان السؤال مطلق وكأنه قال: هل يجوز أن يخرج القيمة في كل شيء او يجب أن يخرج من كل شيء ما فيه والجواب أيضاً مطلق، فيكون ذكر الثلاثة في السؤال من باب المثال ولذا لا شك في إلحاق التمر والزبيب بها. فهذا التقريب يوجب اسراء

الحكم في الأنعام واستفادته من الصحيحة أيضاً.
ومنها صحيحة علي بن جعفر «ع» قال: سألت أبا الحسن موسى «ع» عن الرجل يعطي عن زكاته عن الدراهم دنائير وعن الدنانير دراهم بالقيمة أيحل ذلك؟ قال: لا بأس به.
ومنها خبر قرب الاسناد عن يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: عيال المسلمين أعطيهم من الزكاة فاشتري لهم منها ثياباً وطعاماً وأرى ان ذلك خير لهم؟ قال: فقال: لا بأس.
والخبر مطلق من جهتين: الأول من جهة شموله للأنعام. الثاني من جهة جواز دفع القيمة ولو من غير الأثمان.

وفي المستمسك: «الظاهر اعتباره سنداً اذ ليس فيه من يتأمل فيه سوى محمد بن الوليد والظاهر انه البجلي الثقة بملاحظة طبقته وروايته عن يونس».
والخندشة في دلالتها باحتمال كون المراد اعطائهم من العين ثم الأخذ منهم والاشترائها بها مدفوعة بأنه على هذا الفرض لاشكال في الجواز كي يسأل عنه فالظاهر ان المراد الاشرائها بها قبل الاعطاء، فكأن قوله: «فاشترى لهم...» بيان لكيفية الاعطاء.
وكيف كان فجزاء القيمة في الغلات والنقدين مما لا يرب فيه بحسب النصوص والفتاوى وعليه الاجماع ايضاً.

وإنما الاشكال في الانعام الثلاثة، فمقتضى الشهرة المحققة واجماع الخلاف والانتصار والغنية اجزاء القيمة فيها ايضاً.
ولكن منعه في المقنعة ومال اليه في المتبروف والمدارك انه جيد وفي الحدائق انه محل من القوة، قال: «فان مقتضى الأدلة وجوب اخراج الفرائض المخصوصة فلا يجوز العدول عنها الاً بدليل».

ويمكن ان يؤيد المنع بوجوه: الأول: استمرار سيرة النبي «ص» والخلفاء على اعزام السعاة والمصدقين على مجتمع قطائع الأنعام الثلاثة واخذهم الزكوات من أعيانها، ففي صحيحة بريدين معاوية: «بعث أمير المؤمنين «ع» مصدقاً من الكوفة الى باديتها فقال له... فاصدع المال صدعين...»، وكذلك سائر أخبار الباب فراجع الباب ١٤ من زكاة الأنعام. فلجواز أخذ القيمة أمروهم على مطالبتها وكانت أسهل.

الثاني: مادّة على جواز أخذ الابدال وان من وجب عليه السن الأعلى من الابل لوفقه وكان عنده السن الأدنى أخذ منه وجبر بشاتين او عشرين درهماً ولو وجب عليه الأدنى ففقه أخذ منه الأعلى وردّ عليه شاتان او عشرون درهماً فراجع صحيحة زرارة ورواية ابن مقرن (١).

فيظهر منها تعيّن الأنعام ولوبابداها ولوجازت القيمة أمر- عليه السلام- بها عملاً بسهولة الشريعة المحمدية.

الثالث: ما في الدعائم عن علي «ع»: «انه أمر أن تؤخذ الصدقة على وجهها: الابل من الابل والبقرة من البقر والغنم من الغنم والخنطة من الخنطة والتمر من التمر» (١).

هذا ولكن اعزام السعاة لأخذ الأنعام او ابدالها كان بلاحظة تسهيل الأمر على الناس حيث ان الأنعام كانت في البوادي وقلّت في تلك الأعصار الأثمان ولذا كانت أكثر المعاملات بتبادل الأجناس، فلتسهيل الأمر عليهم كان النبي «ص» والخلفاء يرسلون المصدقين الى مجتمع الأنعام في البوادي ليرفعوا عنهم كلفة اتيان الأموال بأنفسهم الى مقر النبي «ص» والخلفاء. وعلى هذا أيضاً يحمل خبر الدعائم ولذا ذكر فيه الخنطة والتمر أيضاً مع جواز القيمة فيهما بلا اشكال.

وفي الدعائم بعد الخبر: «هذا اذا لم يكن أهل الصدقات أهل تبر ولا ورق وكذلك كانوا يومئذ».

وبالجملة فهذه الأخبار تحمل فالعمدة اقامة الدليل على الجواز والآ فالأصل يقتضي المنع. فنقول يمكن أن يستدل للجواز بوجوه: الأول: الشهرة واطلاق اجماع الخلاف والانتصار والغنية وان استشكل في ثبوت الاجماع في الأنعام في المعبر كما مرّ. الثاني: صحيحة البرقي بتقريب يشمل الأنعام كما مرّ.

الثالث: خبر قرب الاسناد عن يونس بن يعقوب الشامل باطلاقه لها وقد مرّ توثيق المستمسك إياه.

الرابع: مادلاً على جواز احتساب الدين من الزكاة الشامل باطلاقه لما اذا كانت الزكاة من الأنعام الثلاثة.

ففي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت أبا الحسن الأول- عليه السلام- عن دين لي على قوم قد طال حبسه عندهم لا يقدرّون على قضائه وهم مستوجبون للزكاة هل لي ان أدعه فاحتسب به عليهم من الزكاة؟ قال: نعم (٢). ونحوها في الدلالة موثقة سماعاً (٣).

الخامس: مادلاً على جواز احجاج الغير بالزكاة.

ففي صحيحة علي بن يقطين انه قال لأبي الحسن الأول «ع»: يكون عندي المال من الزكاة فأحجّ به موالى وأقاربي؟ قال: نعم لا بأس (٤). والاحجاج قد لا يمكن إلا بالقيمة والاطلاق

(١)- دعائم الاسلام ج ١، ص ٢٥٣.

(٢)- والوسائل ج ٦ الباب ٤٦ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ٢ و٣.

(٤)- الوسائل ج ٦ الباب ٤٢ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ١.

من التقدين أو غيرهما [١]

يشمل الأنعام أيضاً.

السادس: مادلاً على جواز تجهيز الميت من الزكاة.

ففي خبر الفضل بن يونس الكاتب: حرمة بدن المؤمن ميتاً كحرمة حيّاً، فواربده وعورته وجهّزه وكفّنه وحنّطه واحتسب بذلك من الزكاة (١). والتجهيز والتكفين لا يمكن غالباً إلا بالقيمة.

السابع: ما استفاد من بعض ماورد في آداب الساعي.

ففي صحيحة محمد بن خالد بعد الأمر بتقسيم الغنم وأخذ صدقته: «فاذا أخرجها فليقومها فيمن يريد فاذا قامت على ثمن فان أرادها صاحبها فهو أحق بها وان لم يردها فليبعها» (٢). فان استفاد من الصحيحة ان المقصود بيع الفريضة واخذ ثمنه وان صاحب المال أحق بذلك فاذا دفع القيمة من أول الأمر كان أولى.

الثامن: ما في المعبر: «ولأن الزكاة وجبت جبراً للفقراء ومعونة وربما كانت الأعواض في وقت أنفع». ونحوه ما عن العلامة في مطولاته.

التاسع: مادلاً على جواز تولّي المالك لتقسيم الزكاة وصرّفها في المصارف الثمانية، ومن المعلوم ان هذا لا يمكن غالباً إلا بتقوم الزكاة وصرّف قيمتها في المصارف الثمانية كأداء دين الغارمين وفك الرقاب وعمارة المساجد وتجهيز المقاتلين ونحو ذلك، فبدلالة الاقتضاء يستفاد من ذلك جواز التبديل.

قال في مصباح الفقيه: «فليس الأمر بصرّف الزكاة الى هذه الوجوه الا كالوصية بصرّف ثلث تركته من المواشي والعقار والغلات الى استيجار العبادات او شيء من مثل هذه الوجوه فان مفادها عرفاً ليس الا ارادة صرف ثلثه الى هذه المصارف بأي وجه تيسر، وستعرف انه يجوز للمالك أن يتولى بنفسه صرف الزكاة الى مصارفها بل هو المكلف بذلك أولاً وبالذات». وبالجملة المتبع لأخبار الزكاة ومصارفها المختلفة المنتهية يحصل له القطع بأن المنظور منها سدّ الخلات ورفع الحاجات بها بأي نحو تيسر وقد لا يمكن ذلك إلا بأداء القيمة وتقسيطها على المصارف المختلفة فتدبر جيّداً.

[١]- كما نسب الى الأصحاب تارة والى المشهور أخرى وهو الظاهر من اجماع الخلاف والانتصار والغنية اذ قال في الخلاف كما مرّ: «أي شيء كانت القيمة» ومورد اجماع الانتصار والغنية أيضاً أداء بنت المحاض عوضاً عن خمس شياه في خمس وعشرين من الابل فراجع.

(١)- الوسائل ج ٢ الباب ٣٣ من أبواب التكفين، الحديث ١.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ١٤ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ٣.

واطلاق عبارة الشرائع أيضاً يشمل غير النقدين بل في البيان: «لوأخرج في الزكاة منفعة بدلاً من العين كسكنى الدار فالأقرب الصحة وتسليمها بتسليم العين ويحتمل المنع هنا لأنها تحصل تدريجاً ولو أجز الفقيه نفسه او عقاره ثم احتسب مال الاجارة جاز وان كان معرضاً للفسخ».

لكن قال في المدارك «جواز احتساب مال الاجارة جيد وكونه معرضاً للفسخ لا يصلح مانعاً اما جواز احتساب المنفعة فمشكل بل يمكن تطرق الاشكال الى اخراج القيمة مما عدا النقدين لقصور الروايتين عن افادة العموم».

وفي الوافي أيضاً بعد نقل خبر سعيد بن عمر الآتي: «هذا الحديث لا ينافي ما قبله لأن التبديل إنما يجوز بالدرهم والدنانير دون غيرهما».

أقول: ويدل على الجواز من غير النقدين خبر قرب الاسناد الماضي عن يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: عيال المسلمين اعطيهم من الزكاة فاشترى لهم منها ثياباً وطعاماً وأرى ان ذلك خير لهم قال: فقال: لا بأس (١).

ويدل عليه أيضاً أكثر ما استدللنا به لجواز أصل القيمة من صرف الزكاة في المصارف الثمانية، واحجاج الغير بها، وتجهيز الميت، والاحتساب بها من الدين ونحو ذلك، فلوفرص احتياج الميت الى الكفن وكان الكفن موجوداً عند المالك فهل لا يجوز تكفين الميت به بل يجب شراؤه من الغير بالنقدين؟ ولو كان دين الفقير من غير النقدين لا يجوز احتسابه او أدائه من الزكاة؟ بل ربما يتعذر او يتعسر صرف عين الزكاة او قيمتها من النقدين في بعض المصارف الثمانية اللازمة فيتعين صرف القيمة من غيرهما فيها، فاذا جاز ذلك بمقتضى اطلاق الأدلة تمّ في غير هذا المورد بعدم القول بالفصل.

هذا ولكن قد يقال بأنه ينافي ذلك خبر سعيد بن عمر (عمروخ ل) عن أبي عبد الله «ع»: قال: قلت: أيشترى الرجل من الزكاة الثياب والسويق والدقيق والبطيخ والعنب فيقسّمه؟ قال: لا يعطيهم الا الدراهم كما أمر الله (٢).

وأجيب عن ذلك بأن ظاهره غير معمول به اذ لا تتعين الدراهم في القيمة قطعاً حتى فيما اذا كانت الفريضة من جنسها لجواز اخراج قيمتها من الدنانير نصاً واجماعاً فيكون ذكر الدراهم من باب المثال، فاما ان يراد بها عين الفريضة التي تعلق بها التكليف أولاً وبالذات كما يؤيده قوله «ع»: «كما أمر الله» فيتعيّن حمله على الأفضلية لما عرفت من جواز اخراج القيمة في الجملة، او النقد الغالب الذي تقدر به الأموال غالباً أي الدراهم والدنانير فيصير الخبر شاهداً لمن يختص

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١٤ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٤.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ١٤ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٣.

وان كان الاخراج من العين أفضل [١].

[مسألة ٦]: المدار في القيمة على وقت الأداء، سواء كانت العين

موجودة أو تالفة لا وقت الوجوب [٢].

القيمة بالنقدين. وهنا احتمال ثالث وهو أن يكون المقصود بالحديث المنع عن التصرف في الثمن بعد فرض تعين كونه زكاة لكونه مأخوذاً من الغير بهذا العنوان ليوصل الى مستحقه او يجعل نفسه بناء على جواز عزل الزكاة وتعيّنها بالعزل واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، مضافاً الى أنه لو فرض ظهور الخبر في الاحتمال الثاني كان مقتضى الجمع بينه وبين خبر قرب الاسناد المتقدم وغيره حل هذه الرواية على الأفضلية او على ما اذا كان دفع الثمن أصلح من شراء متاع. وكيف كان فالأقوى ما عليه المشهور وأفتى به في المتن من جواز دفع القيمة من غير النقدين أيضاً فتدبر.

[١]- أفتى بهذا في النهاية فقال: «وان أخرج من الجنس كان أفضل» ولكن لا دليل عليه بعد جواز دفع القيمة نصاً واجماعاً بل لعل الأفضل ما هو الأصلح للفقراء والمصارف، اللهم الآ على ما احتملناه في خبر سعيد بن عمر. واما الخروج عن شبهة الخلاف فلا يقتضي كونه أفضل بل أحوط وبينها فرق كما لا يخفى.

[٢]- في المسألة احتمالات: الأول: ان يكون المدار وقت الأداء مطلقاً كما اختاره المصنف. الثاني: ان يكون المدار وقت الوجوب مطلقاً.

الثالث: ان يفصل فان كانت العين موجودة فوقت الأداء وان كانت تالفة فوقت التلف. الرابع: ان يفصل فان كانت موجودة فوقت الأداء وان كانت تالفة فأعلى القيم من وقت الوجوب الى وقت التلف او الى وقت الأداء او من وقت التلف الى وقت الأداء.

الخامس: ما في التذكرة من التفصيل قال فيها: «تذنيب إنما تعتبر القيمة وقت الاخراج ان لم يقوم الزكاة على نفسه ولوقومها وضمن القيمة ثم زاد السوق او انخفض قبل الاخراج فالوجه وجوب ما ضمنه خاصة دون الزائد او الناقص وان كان قد فرط بالتأخير حتى انخفض السوق او ارتفع اما لو لم يقوم ثم ارتفع السوق او انخفض اخرج القيمة وقت الاخراج».

وفي المدارك بعد نقل ما في التذكرة: «وفي تعين القيمة بمجرد التقويم نظر». وفي المصباح بعد نقل ما في المدارك: «وهو في محله».

السادس: التفصيل بأنه لو عزل القيمة حال وجود العين تعينت سواء ارتفع السوق او انخفض اما لو يعزل فالمدار قيمة يوم الأداء.

والأقوى انه ان جوّزنا العزل وقلنا بتعين المعزول لكونه زكاة كما يستفاد من بعض

.....

الأخبار(١) فالأقوى الاحتمال السادس، واما ان منعناه او منعنا اطلاقه فالأقوى ما اختاره المصنف فانه ضامن للعين ما لم يؤدّها اما بنفسها او ببدلها و بدلها حين الأداء هو قيمتها في هذا الحين كما لا يخفى.

ولا فرق في ذلك بين كون العين باقية او تالفة فان تلف النصاب لا يوجب تلف الفريضة لما عرفت من ان الفريضة أعم مما في النصاب ولذا يكون أدائها من غير النصاب على وجه الأصالة لا القيمة كما مرّ بيانه.

وفي المستمسك: «اذا لم يكن التلف مستوجبا للضمان فلا شيء عليه، وان كان مستوجبا للضمان وكانت الفريضة قيمة تكون المسألة من صغريات مسألة الضمان بالتلف وان القيمة المضمون بها قيمة يوم التلف او يوم الأداء أو أعلى القيمة او قيمة يوم الضمان او غير ذلك وان كانت الفريضة مثلية فالقيمة قيمة يوم الأداء لظاهر النصوص المتقدمة».

أقول: الأقوى في باب الضمان في القيميّات أيضاً قيمة يوم الأداء فانه مقتضى كون ما قبضت على اليد حتى تؤديه ولا دليل على التبدل بالقيمة بصرف التلف فالعين باقية في ضمان الشخص حتى يؤديها ومفهوم الضمان غير مفهوم اشتغال الذمة كما حرر في محله ولذا يتعلق بالعين الخارجي أيضاً.

ولو سلم انكار ذلك في باب الضمان بتقريب ان ضمان التالف ليس الاً باشتغال الذمة بمثله او بقيمته فلا محالة يكون الاشتغال بقيمة يوم التلف او بتقريب ان التالف لا يعتبر له في حال التلف قيمة عند العقلاء فلا محالة يكون المدار قيمته حين وجوده كما كان يستظهر ذلك الاستاذ المرحوم، آية الله البروجردي لردّ احتمال قيمة يوم الأداء.

فنقول قياس المقام بباب الضمان بلا وجه اذ في مقامنا هذا لا يكون تلف النصاب موجبا لتلف الفريضة كما مرّ فبعد تلف عين النصاب بأجمعه أيضاً يمكن أداء الفريضة من غير النصاب فلا محالة يكون الانتقال الى القيمة حين الأداء والمراد بالقيمة قيمتها يوم الأداء فتدبر.

واما الاحتمال الثاني أعني كون المدار في القيمة وقت الوجوب فتوجيهه اما بأن يقال ان الزكاة لا تتعلق بالعين أصلاً بل هي من قبيل اشتغال الذمة كما نسب الى بعض العامة في وقت التعلق والوجوب تشتغل ذمة المكلف بمالية الفريضة، او يقال انها تتعلق بالعين ولكن نحو تعلق حق الزوجة بالابنية والأشجار، فالمجوع للفقير ونحوه مالية الشاة لا عينها ولذا يجوز أدائها بالقيمة وحيث ان مالية الشاة مثلاً مختلفة باختلاف الأزمنة فقضى الاطلاق المقامي - أعني عدم التعرض في الدليل لتعيين واحد من تلك القيم - الحمل على قيمة زمان الوجوب اذ تعيين غيرها

ثم المدار على قيمة بلد الاخراج ان كانت العين تالفة وان كانت موجودة فالظاهر ان المدار على قيمة البلد التي هي فيه [١].

يحتاج الى قرينة.

ويرد عليه مضافاً الى منع المبنيين في نحو تعلق الزكاة ان القيمة والمالية لم تعتبر في نفسها بل بما انها قيمة ومالية لهذه الشاة وقائمة بها فتزيد بزيادة السوق وتنقص بنقصها الى أن يخرج المكلف عن عهدة الشاة عيناً او قيمة.

واما الاحتمال الثالث أعني التفصيل بين كون العين موجودة او تالفة فوجهه مأمراً من المستمسك من قياس المقام بباب الضمانات واختيار قيمة يوم التلف فيها.

ويرد عليه مضافاً الى ان لازم ذلك اختصاص هذا التفصيل بالقيمات كالانعام مثلاً دون المشليات كالنقدين والغلات ان المقام كما عرفت ليس مثل باب الضمان اذ تلف النصاب لا يوجب تلف الفريضة حتى تنتقل الى القيمة اذ الواجب في المقام هي الشاة الكلية القابلة للانطباق على كل شاة حتى من غير النصاب ويكون أدائها من غير النصاب أيضاً على وجه الأصلة لا القيمة كما مرّ بيانه ويأتي في المسألة الآتية أيضاً.

وبما ذكرنا يظهر وجه الاحتمال الرابع والجواب عنه أيضاً مضافاً الى عدم الدليل على ضمان الفريضة حتى يضمن ارتفاع قيمتها بحسب تطور السوق.

واما الاحتمال الخامس أعني التفصيل الذي ذكره العلامة في التذكرة فالجواب عنه ما أشار اليه في المدارك ، وفي المصباح جعله في محله الى أن قال: «لادليل على جواز التقويم وصحة الضمان بالمعنى المزبور وإنما الثابت بالنص والاجماع جواز تأدية الزكاة بالقيمة السوقية وهذا لا يقتضي الآجواز اخراج القيمة حال التأدية...».

واما الاحتمال السادس فهو قوي بناء على صحة العزل ولوللقيمة وتمحض ما عزله لكونه زكاة وسيأتي في محله (المسألة ٣٤ من زكاة الغلات).

[١]- بل الظاهر كون المدار قيمة بلد الاخراج مطلقاً.

ولعل ما ذكره المصنف مبني على كون تعلق الزكاة بنحو الاشاعة فاذا كانت العين موجودة فقيمتها ما يساوي ماليتها حتى بلحاظ خصوصية مكانها اما اذا كانت تالفة فليس لها وجود الآ في الذمة وما في الذمة تختلف قيمته باختلاف مكان التقويم وهو مكان الاخراج والأداء.

هذا ولكن على فرض صحة كونها بنحو الاشاعة فقد عرفت ان مقتضى اطلاق الفريضة وعدم تقيدها بما في النصاب تقويم الشارع بنفسه الحصة المشاعة بالفريضة فكما قوم الحصة المشاعة في خمس من الابل بشاة قوم الحصة المشاعة في أربعين شاة بشاة جذعة او ثنية بنحو الاطلاق سواء وجدت بهذا السن في النصاب أم لا.

[مسألة ٧]: إذا كان جميع النصاب في الغنم من الذكور يجوز دفع الأنثى وبالعكس [١].

فالعين أعني النصاب وإن تلفت لا يكون تلفها تلفاً للفريضة حتى تنتقل إلى الذمة إذا شاة المطلقة موجودة في العالم وإن تلف النصاب فالواجب مطلقاً أداء الشاة أو بدلها وبذل الشاة عرفاً قيمتها في بلد الإخراج.

فلو كان النصاب في الحجاز مثلاً والمالك في إيران والشاة المتوسطة في الحجاز تساوي دينارين وفي إيران ثلاثة دنانير فلو أدى الزكاة في إيران أعطى شاة تساوي ثلاثة دنانير أو قيمتها أعني ثلاثة دنانير ولو وكل وكيله في الحجاز لأداء الزكاة أعطى هو شاة تساوي دينارين أو أعطى الدينارين وأما هو نفسه فلو أعطى في إيران دينارين فلا يصدق أنه أعطى قيمة الشاة المتوسطة. وبالجملة فكما تختلف القيمة بحسب الأزمنة تختلف باختلاف الأمكنة أيضاً وكما أن المدار في الأزمنة زمان الإخراج فكذلك في الأمكنة مكان الإخراج لأنها المعدودة عرفاً بدلاً من العين ويكون أداؤها أداء للعين بمرتبها النازلة فتدبر.

[١]- المسألة مشتملة على فروع ثلاثة: الأول: إن النصاب في الغنم إذا كان من الذكور هل يجوز دفع الأنثى وبالعكس أم لا؟.

الثاني: إذا كان النصاب بأجمعه من صنف كالضأن مثلاً هل يجوز دفع الزكاة من صنف آخر كالماعز أم لا؟ ومثله العراب والبخاتي في الأبل، والبقر والجاموس في البقر. الثالث: إذا إلتئم النصاب من صنفين كالضأن والماعز مثلاً فما هو التكليف وهل يتخير المالك أو يجب التقسيط؟

وملاك الحكم في الفروع الثلاث واحد. فإن قلنا بكون تعلق الزكاة بنحو الأشاعة والتزمنا بترتيب آثار الأشاعة كان الجواب في الفروع الثلاث النفي ووجب كون الفريضة المؤداة من سنخ النصاب وفي الملتئم من الصنفين التقسيط بل في الملتئم من الجيد والرديء أيضاً. هذا ولكن قد عرفت متاً مراراً أن الأشاعة وإن فرض الالتزام بها لم يتبق على صرفاتها بل الشارع قوم بنفسه الحصة المشاعة بالفريضة المجعولة فقوم الحصة المشاعة في خمس من الأبل بشاة جذعة أو ثنية والحصة المشاعة في ست وعشرين من الأبل ببنت محاض مطلقاً سواء كانت بختية أو عربية وسواء وجدت في النصاب أم لا حتى إن النصاب لو كان بأجمعه من السن الأعلى كالحققة أو الجذعة كانت الفريضة أيضاً بنت محاض، وكذلك قوم شرعاً الحصة المشاعة في ثلاثين من البقر مطلقاً بتبع وفي أربعين بمسنة مطلقاً سواء وجدت في النصاب أم لا وسواء كانت من البقر أو من الجاموس، وكذلك في أربعين شاة قومها وقدرها بشاة ثم بين في دليل آخر بلزوم كونها جذعة أو ثنية ولعلها لا توجد أصلاً في النصاب. فالواجب في أربعين شاة مطلقاً سواء كانت من

الضأن او من الماعز او التثمت منها، وسواء كانت ذكراً او اناثاً او ملتثمة منها، وسواء وجد فيها جذع من الضأن او ثني من المعز أم لا، جذع من الضأن او ثني من المعز ذكراً أو أنثى. كيف؟! ولو كان المراد الحصاة المشاعة في النصاب لم يصح قوله: «في أربعين شاة شاة» بل اللازم أن يقال: «في أربعين شاة جزء مشاع من أربعين جزءاً» مثلاً.

ولا يتوهم ان ما ذكرناه من الفريضة المقدرة من قبيل أداء القيمة لأن التقويم والتقدير هنا شرعي فهي على وجه الأصالة وان أدت من خارج النصاب، والقيمة المصطلحة ما كان تعيينها بيد المؤدي لا من قبل نفس الشارع.

وكيف كان فمقتضى هذا البيان هو الجواب المثبت في الفروع الثلاث فيجزى الذكر عن الأنثى وبالعكس والماعز عن الضأن وبالعكس وكذلك في النصاب المختلط وفي البخيتية والعربية والبقرو والجاموس بعد كون الصنفين من نوع واحد ووجوب الزكاة في النصاب الملتثم منها. فهذا ما هو ملاك الحكم اجمالاً في الفروع الثلاث، فلنرجع الى البحث عنها تفصيلاً: فنقول: اما الفرع الأول فمقتضى اطلاق النص والفتوى كما بيناه في باب الغنم كفاية الذكر عن الأنثى وبالعكس.

قال في المبسوط: «فان كانت كلها ذكوراً أخذ منه ذكر وان كانت اناثاً أخذ منه انثى فان أعطى بدل الذكر أنثى او بدل أنثى ذكراً أخذ منه لأن الاسم يتناوله». لكنه قال في الخلاف (المسألة ٢٢): «من كان عنده أربعون شاة أنثى أخذ منه أنثى وان كان ذكوراً كان مخيراً بين اعطاء الذكر والأنثى... وقال الشافعي: ان كان اربعون اناثاً او ذكوراً واناثاً ففيها انثى قولاً واحداً وان كانت ذكوراً فعلى وجهين...، دليلنا ان الأربعين ثبت انه يجب فيها شاة وهذا الاسم يقع على الذكر والأنثى على حد واحد فيجب أن يكون مخيراً». ولا يخفى ان دليله يطابق ما قلناه ولا ينطبق على مدعاه كاملاً.

وفي المختلف بعد نقل ما في الخلاف والمبسوط: «والوجه ان الذكر ان كان بقدر قيمة الأنثى اجزأً والألزمته الأنثى، لنا انه مع مساواة القيمة يكون قد أخرج الواجب فيخرج عن العهدة ومع القصور يكون قد أخرج معيياً عن صحاح لأن الذكورة بالنسبة الى الأنوثة عيب فلا يقع مجزأً». ولا يخفى ما في دليله. نعم لو فرض كون الذكر خارجاً من حد الوسط وعد من شرار الغنم وأفراده الدنية لم يجز لما مر من اعتبار الفرد الوسط فراجع.

وفي جامع المقاصد: «ويجزى الذكر والأنثى في الغنم من الذكران او في شياه الابل لاطلقاً».

وفي المستند: «الحق اجزاء الذكر عن النصاب الذكر، والأنثى عن النصاب الأنثى، وكل

كما انه اذا كان الجميع من المعز يجوز أن يدفع من الضأن وبالعكس وان
اختلفت في القيمة [١].

منها عن الملقق منها، واما الذكر عن الأنثى وبالعكس فلا يجزي الآ بالقيمة لما يأتي من تعلق
الزكاة أصالة بالعين».

وقد مرّ اجزاء الفريضة ولومن غير النصاب مطلقاً على وجه الأصالة لا القيمة. فالحق
ما اختاره المصنف في الفرع الأول الآ مع فرض كون الذكر نازلاً من حدّ الوسط فتدبر.

[١]- هذا هو الفرع الثاني. قال في التذكرة: «الأقرب جواز اخراج ثنية من المعز عن
الأربعين من الضأن وجذعة من الضأن عن أربعين من المعز وهو أحد وجهي الشافعي لاتحاد
الجنس، الثاني: المنع فيؤخذ الضأن من المعز دون العكس لأن الضأن فوق المعز».

وفي المعتمر: «الثامن: يخرج عن الابل من جنسها فعن البخاتي بختية وعن العراب عربية
وعن السمان مثلها وكذا المهازبل. ولوقيل يخرج من أيها شاء اذا كانت بالصفة الواجبة كان
حسناً لأنها في الزكاة جنس واحد».

ولكنه قال في التاسع: «أمّا الغنم فان الفريضة تجب في العين فلا تدفع من غير صفتها الآ
بالتقوم على القول به». ولا يخفى التهافت اذ الفرق غير واضح.

وفي الجواهر: «يجزي عن نصاب كل من الصنفين فرد من الصنف الآخر فيجزي عن
نصاب الضأن ثني من المعز وعن نصاب المعز جذع من الضأن كما عن التذكرة التصريح به».

وقد عرفت ان الملاك في المسألة هو اطلاق الفريضة وعدم تقديدها بما في النصاب، نعم يشترط
عدم كونها من شرار النوع وأفراده الدنية كما مرّ بيانه في المسألة الخامسة.

هذا ولكن في مصباح الفقيه: «لا يبعد أن يدعى انصراف اطلاق الفريضة فيما اذا لم تكن من
غير الجنس الى واحدة من صنف النصاب الموجود عنده المتعلق به الزكاة. فان كان جميع
النصاب من الجاموس فتبيع منه وان كان الجميع من البقر فتبيع منه وكذا ان كان الجميع من
الضأن فواحدة منه او من المعز فكذلك وهكذا بالنسبة الى سائر الأصناف التي تتفاوت بها
الرغبات ككون الجميع عرباً او بخاتياً او نجدياً او عراقياً واذا كان مجتمعاً من صنفين فواحدة
منها من أيها تكون لا من صنف ثالث خارج من النصاب».

أقول: لا يبعد ما ذكره «قده» اللهم الآ بالقيمة، ولا ينافي هذا ما قدمناه من الأخذ
باطلاق الفريضة والحكم بعدم وجوب كونها من النصاب، فان المطلق اذا كان له جهات من
الاطلاق أمكن الأخذ ببعضها ورفع اليد عن بعضها الآخر بسبب الانصراف فلا يجب كونها منه
ولكن يعتبر كونها من سنخه ومن صنفه.

نعم الانصراف البدوي لا يوجب رفع اليد عن المطلق ولا يجوزّه اذ لا يجوز رفع اليد عن الدليل

وكذا مع الاختلاف يجوز الدفع من أيّ الصنفين شاء [١]، كما ان في البقر يجوز أن يدفع الجاموس عن البقر وبالعكس، وكذا في الابل يجوز دفع البخاتي عن العراب وبالعكس تساوت في القيمة أو اختلفت.

الآبدليل فيجب أن يكون الانصراف بمذ يكون كالقرينة المتصلة الرافعة للاطلاق. [١]- هذا هو الفرع الثالث وهو صورة التثام النصاب من الصنفين، ولا اشكال في أصل ثبوت الزكاة فيه.

قال في الشرائع: «والنصاب المجتمع من الضأن والمعز وكذا من البقر والجاموس وكذا من الابل العراب والبخاتي يجب فيه الزكاة». وفي الجواهر بعد ذلك: «بلا خلاف بل الاجماع يقسميه عليه لكون الجميع من جنس واحد».

وانصراف البقر عن الجاموس عرفاً لا يضر بعدما ثبت بالنص والفتوى ثبوت الزكاة فيه وانه ليس في شيء من صنوف الحيوان زكاة الا الأنعام الثلاثة: الابل والبقر والغنم. فيفهم من ذلك ان الجاموس والبقر بحكم واحد، وكذا العراب والبخاتي، وهكذا الضأن والمعز والاصارت الأنعام ستة.

فاذا ثبت ذلك يقع البحث فيما يجب في النصاب الملتئم من الصنفين. ففي الشرائع: «والمالك بالخيار في اخراج الفريضة من أي الصنفين شاء». وفي التذكرة: «ولواختلف النوع جاز اخراج مهما شاء المالك». وفيها أيضاً: «يجوز أن يخرج من الضأن او المعز سواء كان الغالب أحدهما او لا وسواء كان عنده أحدهما او لا لقول سويد بن غفلة...».

وفي المبسوط: «اذا كان المال ضأناً وماعزاً وبلغ النصاب أخذ منه لأن كل ذلك يسمى غنماً ويكون الخيار في ذلك الى رب المال ان شاء أعطى من الضأن وان شاء من المعز». وفي الجواهر حكى هذا القول عن ظاهر القواعد والارشاد وصريح جماعة من متأخري المتأخرين.

وفي المدارك في ذيل عبارة الشرائع: «اطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق في جواز الاخراج من أحد الصنفين بين ما اذا تساوت قيمتها او اختلفت، وهذا التعميم جزم المصنف في المعتر والعلامة في جملة من كتبه، وهو متجه لصدق الامتثال باخراج مسمى الفريضة وانتفاء ما يدل على اعتبار ملاحظة القيمة كما اعترف به الأصحاب في النوع المتحد. واعتبر الشهيدان التقسط مع اختلاف القيمة وهو أحوط».

أقول: ونسب التقسيط الى جماعة أخرى أيضاً، بل قيل انه المشهور ويظهر من موضع من

المبسوط أيضاً حيث قال: «إذا كان من جنس واحد نصاب وكانت من انواع مختلفة مثل ان يكون عنده أربعون شاة بعضها ضأن وبعضها معز وبعضها مكية وبعضها عربية وبعضها شامية يؤخذ منها شاة لأن الاسم يتناول ولا يقصد أخذ الأجود ولا يرضى بأدونه بل يؤخذ ما يكون قيمته على قدر قيمة المال».

وفي المختلف: «لواجتمع الجاموس والبقر والغنم والماعز او العراب والبخاتي أخذ الواجب من الجنسين فان لم يتفق أخذ ما يساوي المبسوط عليهما...». هذا.

واستدلوا على التقسيط بأنه الذي تقتضيه قاعدة الشركة قالوا فلو كان عنده عشرون بقرة وعشرون جاموسة وقيمة المسنة من أحدهما إثنا عشر ومن الآخر خمسة عشر أخرج مسنّه من أي الصنفين شاء قيمتها ثلاثة عشر ونصف التي هي مجموع نصفي القيمتين.

واحتمل في البيان ما محمله أنه يجب في كل صنف نصف مسنّه او قيمته ثم قال: «وردٌ بأن عدول الشرع في الناقص عن ست وعشرين من الابل الى غير العين إنما هو لئلا يؤدي الاخراج من العين الى التشقيص وهو هنا حاصل نعم لو لم تؤد الى التشقيص كان حسناً كما لو كان عنده من كل نوع نصاب».

وفي المغني لابن قدامة حكي الاحتمال عن الشافعي ثم رده بنحو ما في البيان.

فهذه ثلاثة احتمالات في المسألة: الأول: كون المالك بالخيار اختاره المصنف وجماعة. الثاني: التقسيط بالنسبة وقد نسب الى المشهور. الثالث: وجوب نصف من هذا الصنف ونصف من الصنف الآخر، نسب الى الشافعي واحتمله في البيان.

قال في مصباح الفقيه ما حاصله: «ان الاحتمال الأخير فاسد اذ ليس لأبعض النصاب من حيث هي اقتضاء في ايجاب شيء اذ المؤثر هو مجموع النصاب من حيث المجموع فهو مقتض واحد بسيط وله مقتضى واحد فليس العشرون من البقر والعشرون من الجاموس سببين لايجاب نصفي مسنّه بل المجموع سبب واحد لايجاب مسنّه، وقضية اطلاق المسنّه كفاية اخراج مسماها من أي الصنفين شاء، ودعوى انصرافها الى فريضة قيمتها مقسطة على الصنفين غير مسموعة خصوصاً بعد ان علم ان الشارع لم يلاحظ القيمة في هذا الباب بل لاحظ العدد».

ولكن في الجواهر ما حاصله: «ان التشقيص مقتضى تعلق الزكاة بالعين بنحو الاشاعة، بل عند التأمل مرجع هذا الاحتمال الى القول بالتقسيط، ضرورة انه مع فرض عدم الفريضة التي قيمتها مجموع نصفي القيمتين ينتقل الى التنصيف المزبور في هذا الاحتمال، بل هذا الاحتمال أوفق بقواعد الشركة. نعم هو مناف لاطلاق ما دلّ على اجزاء مسنّه الفريضة كمنافاة القول بالتقسيط لذلك. وتعلق الزكاة وان كان على نحو الاشاعة ولكن الحصّة المشاعة قد قدرها الشارع

[مسألة ٨]: لا فرق بين الصحيح والمريض والسليم والمعيب والشاب والهرم في الدخول في النصاب والعدّ منه [١].
 لكن اذا كانت كلها صحاحاً لا يجوز دفع المريض، وكذا لو كانت كلها سليمة لا يجوز دفع المعيب ولو كانت كل منها شاباً لا يجوز دفع الهرم [٢].

بنفسه بالوسط من المسمّى سواء كان النصاب من البقر او الجاموس او مجتمعاً بعد كون الجميع من جنس واحد والخطاب واحداً فاذا دفع الفريضة من أي صنف أجزأ. نعم لو كان هناك خطابان أحدهما يقتضي تبع البقر والآخر يقتضي تبع الجاموس إتجه مراعاة الأمرين في الاجتماع على حسب النسبة».

أقول: قد عرفت في صدر المسألة ان ملاك البحث ولبابه هو ان المشي ان كان على قواعد الشركة والاشاعة كان مقتضاها التقسيط في المجتمع من الصنفين بل من الصنف الواحد المختلفة أفرادها بالجودة والردائة ولكن البناء لم يكن وليس على ذلك. بل لو سلم الاشاعة فالشارع قدّر الحصة المشاعة بالفرد الوسط من الفريضة باطلاقها سواء كانت من النصاب أم لا وسواء كانت بحسب القيمة أعلى من أفراد النصاب او أدنى منها بعد كونها بالذات من الأفراد المتوسطة من النوع.

فالحق هو الاحتمال الأول أعني خيار المالك. اللهم إلا أن يدعى الانصراف الذي ادّعاه في المصباح في الفرع الثاني في هذا الفرع أيضاً فيكون الاحتياط في التقسيط. ولا يخفى ان لازم القول بالتقسيط في النصاب المختلط عدم اجزاء فرد من صنف عن صنف آخر بطريق أولى. هذا. واما ما ذكره في الجواهر أخيراً فيرد عليه ما في المستمسك وحاصله: «انه لو كان هناك خطابان فالنصاب المختلط خارج عن الدليلين معاً كالمختلط من نوعين فاثبات الزكاة فيه محتاج الى دليل آخر».

[١]- بلا خلاف على الظاهر لاطلاق الأدلة والفتاوى.

[٢]- الحكم بعدم أخذ هذه مجمع عليه بينهم كما في الحدائق، ومذهب الأصحاب كما في المدارك، ولانعلم فيه خلافاً كما في المنتهى بالنسبة الى المريض.
 ويدل عليه مضافاً الى ذلك قوله -تعالى-: «ولا تيمّموا الخبيث منه تنفقون»، وما روى الجمهور عن النبي «ص» كما في المنتهى: «انه قال: لا يؤخذ في الصدقة هرمة ولا ذات عوار ولا تيس إلا ان يشاء المصدق».

وفي صحيحه محمد بن قيس، عن أبي عبد الله «ع» الواردة في زكاة الغنم: «ولا تؤخذ هرمة ولا ذات عوار إلا ان يشاء المصدق» (١).

بل مع الاختلاف أيضاً الأحوط اخراج الصحيح من غير ملاحظة التقسيط [١].

وفي صحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله «ع» الواردة في زكاة الابل: «ولا تؤخذ هرمة ولا ذات عوار إلا أن يشاء المصدق ويعدّ صغيرها وكبيرها» (١). نعم في التهذيب المطبوع: «أن يعد صغيرها وكبيرها» فيختلف المعنى كما لا يخفى.

وروي نحو هذه الصحيحة في المستدرک، عن كتاب عاصم بن حميد، عن أبي بصير، عن أبي جعفر «ع» وعنه عن أبي عبدالله «ع» أيضاً. وعن الدعائم، عن علي «ع» انه قال: لا يأخذ المصدق... ولا ذات العوار... ولا يأخذ شرارها ولا خيارها.

وعن العوالي: «روى الزهري، عن سالم، عن ابن عمر ان رسول الله «ص» كتب كتاب الصدقة الى عمّاله فعمل به الخلفاء بعده فكان فيه: ولا تؤخذ في الصدقة هرمة ولا ذات عيب» (٢).

والهزم: أقصى الكبّر، والعوار مثلثة: العيب ولعله يشمل المرض أيضاً فانه نحو عيب مضافاً الى عموم الآية والى الاجماع، كما ان الاجماع والآية وبعض الروايات تشمل الأنعام الثلاثة، نعم مورد بعضها الابل او الغنم.

والظاهر انصراف المرض والعيب عن الجزئي منها مما لا يعتنى بهما في الحيوانات. وهل للمصدق ان يختار الهرمة ونحوها اقتراحاً او يتوقف على مصلحة في ذلك كما اذا كانت أغلى سعراً او أرادها لنفسه بدلاً عن حقه او أذن الامام له ولومصلحة أرباب الملك؟ وجهان: ظاهر الحدائق وبعض آخر الأول، واختار في المصباح الثاني وهو الأحوط.

[١]- في الجواهر: «صرح الشيخ وابن حمزة والفاضل والشهيدان والكركي وغيرهم بمراعاة التقسيط في صورة التلقيق، بل نسبة بعضهم الى الأصحاب لكن قالوا: انه يخرج حينئذ فرد من مسّى الفريضة قيمته نصف قيمة الصحيح ونصف قيمة المريض لو كان التلقيق بالنصف وهكذا في الثلثين والثلث وغيره».

أقول: لا يخفى ان حمل قوله: «لا تؤخذ هرمة ولا ذات عوار» على خصوص ما اذا كان كل النصاب صحيحاً حمل على فرد نادراذ الغالب في القطيع من الأنعام ولا سيما الكثير منه وجود الهرم وذات العوار فيه، ففي الملقق أيضاً لا يجزي المعيب قطعاً. واذا لم يميز فيه ذلك وجب الرجوع الى اطلاق الفريضة التي حملناها على الفرد الوسط كما مرّ بيانه في المسألة الخامسة ودلت عليه

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١٠ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ٣.

(٢)- المستدرک ج ١ ص ٥١٥ الباب ٩ من أبواب زكاة الأنعام.

نعم لو كانت كلها مراضاً أو معيبة أو هرمة يجوز الاخراج منها [١].

الروايات، منها قوله في خبر الدعائم الذي مرّ: «ولا يأخذ شرارها ولا خيارها». وقواعد الاشاعة والشركة لا تجري هنا بعد تقدير الشارع الحصة المشاعة بالفريضة فاذكره المصنف من الاحتياط في محله.

[١]- اجماعاً كما في الحدائق، وذهب اليه علماؤنا كما في المنتهى، ومقطوع به في كلام الأصحاب كما في المدارك. هذا وفي الخلاف (المسألة ٩): «إذا كانت الابل كلها مراضاً لا يكلف صاحبها شراء صحيحة للزكاة وتؤخذ منها وبه قال الشافعي، وقال مالك: يكلف شراء صحيحة، دليلنا اجماع الفرقة».

ونحوه في المنتهى وزاد: «وعن أحمد روايتان لنا قوله: يئآك وكرائم أموالهم...». أقول: ويستدل على اجزاء المريضة بعد الاجماع، واطلاق الفريضة الشاملة للمعيبة أيضاً، وأصل البرائة من وجوب شراء الصحيحة بعد انصراف مادك على النهي عن المعيب عن هذه الصورة. بان الزكاة في العين على وجه الشركة الحقيقية كما نسب الى المشهور فاذا كان الجميع مراضاً لم يستحق الفقير الآ جزءاً منها ولم يكلف المالك بشراء صحيحة.

قال في الجواهر بعد ذكر هذا الدليل ما محصله: «ان الحصة المشاعة وان قدرت بالفريضة ولكن تكون الفريضة مساوية لها فالحصة المشاعة من الصحيحة قدرت بالصحيحة ومن المريضة بالمريضة فيرجع الحال الى نحو قولهم -عليهم السلام-: فيما سقت السماء العشر شامل للجيدة والرديئة فكذا قوله «ع»: في الأربعين شاة شاة يراد به وجوب ربع العشر فيراعى هذه النسبة في الصحاح والمرض معاً، نعم لو فرض تفاوت المرض او فرض كونه في البعض دون البعض اتجه عدم الاجتزاء بالمريضة لعدم انطباقها على الحصة المشاعة التي هي ربع العشر اذ الفرض تفاوت الأفراد في القيمة».

أقول: هذا ينافي ما اختاره في المسألة السابقة من عدم ملاحظة القيمة والتقسيت في النصاب الملقق من الضأن والمعز بل كفاية كل منها عن الآخر تمسكاً باطلاق الفريضة. فالحصة المشاعة في النصاب من أي صنف كانت وفي أي مرتبة كانت قدرت من ناحية الشارع بالفرد المتوسط من الفريضة فلا يلاحظ في النصاب لا الصنف ولا الجودة والردائة بل يؤخذ باطلاق الفريضة، نعم تحمل على الفرد المتوسط بين الجودة والردائة لما مرّ في المسألة الخامسة.

وبالجمله فالاشاعة لم تتبع بصرفاتها بل قدر الشارع الحصة المشاعة بالفرد المتوسط من الفريضة فيؤخذ باطلاقها فالعمدة في المسألة الاجماع وانصراف مادك على اعتبار التوسط في الفريضة وكذا مادك على عدم أخذ الهرمة ونحوها عن مثل المقام.

وفي الدعائم، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه، عن علي «ع» ان رسول الله «ص»

الشرط الثاني: السوم طول الحول [١].

نهى... وأمرنا أن لا يأخذ المصدق منهم إلا ما وجد في أيديهم (١).
هذا ومع ذلك فالأحوط أداء الفرد المتوسط من الفريضة وان كان النصاب كله مراضاً.
[١]- في المعتمر: «به قال العلماء الآمالكأ». وفي المنتهى: «عليه فتوى علمائنا أجمع». وفي
الجواهر: «اجماعاً بقسميه».

وفي الخلاف (المسألة ٦٠): «لا تجب الزكاة في الماشية حتى تكون سائمة للدر والنسل فان كانت سائمة للإنتفاع بظهرها وعملها فلا زكاة فيها، او كانت معلوفة للدر والنسل فلا زكاة وهو مذهب الشافعي وبه قال في الصحابة علي -عليه السلام- وجابر ومعاذ وفي الفقهاء الليث بن سعد والثوري وأبو حنيفة وأصحابه، وقال مالك: تجب في النعم الزكاة سائمة كانت او غير سائمة فاعتبر الجنس. قال أبو عبيد: وما علمت أحداً قال بهذا قبل مالك، وقال الثوري: مثل قول أبي عبيد الحكاية، وقال داود: لا زكاة في معلوفة الغنم فأما عوامل البقر والابل ومعلوفتها ففيها الزكاة، دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم فانهم لا يختلفون فيه...، وأيضاً روى أنس ان النبي «ص» قال: في سائمة الغنم زكاة...، وروى عاصم بن ضمرة عن علي «ع» ان النبي «ص» قال: ليس في العوامل شيء، وروى ابن عباس قال: قال النبي «ص» ليس في البقر العوامل شيء، وروى عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده ان النبي «ص» قال: ليس في الابل العوامل شيء...».

أقول: لا يخفى ان المشهور ذكروا لوجوب الزكاة في الأنعام الثلاثة شروطاً أربعة: النصاب والسوم والحول وعدم كونها عوامل فجعلا السوم وعدم العمل شرطين وهو المصرح به في الخلاف، ومالك مخالف في الشرطين.

هذا ولكن المتعارف خارجاً كون السائمة غير عاملة وكون العوامل معلوفة فالآبال مثلاً على قسمين: قسم منها سائمة يراد منها الدر والنسل وقسم منها معلوفة يركب ظهرها ويحمل عليها. واما السائمة العاملة فلعلها قليلة جداً، وفي الأخبار أيضاً جعلت السائمة قسيماً للعوامل فهذه نكتة ينبغي أن يتوجه اليها ونحن نتعرض لآخبار الشرطين معاً لا اشتراكهما في أكثرها.

فن الأخبار، صحيحة الفضلاء الخمسة: زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير وبريد العجلي والفضيل عن أبي جعفر وأبي عبد الله -عليهما السلام- في حديث زكاة الابل قال: «وليس على العوامل شيء وإنما ذلك على السائمة الرابعة».

ومنها أيضاً صحيحتهم عنها في حديث زكاة البقر: «ليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء ولا على العوامل شيء وإنما الصدقة على السائمة الرابعة».

ومنها أيضاً صحيحتهم عنها قالوا: «ليس على العوامل من الابل والبقر شيء إنما الصدقات على السائمة الراعية» (١).

ولا يخفى ان الصحيحة الثالثة كأنها جمع لمفاد الأوليين، والأوليان مفصلتان قد مرّتا في نصاب الابل والبقر.

ويبعد جداً نقل الخمسة عن الامامين الهمامين معاً إيتاهما بألفاظهما، فلعلمهم سمعوا منها -عليها السلام- في المجالس المختلفة مضمون الحديثين، واللفظ لبعضهم او للرواة منهم، والنقل بالمعنى غير عزيز في أخبارنا.

ومن أخبار المسألة أيضاً صحيحة زرارة قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: هل على الفرس والبعير يكون للرجل يركبها شيء؟ فقال: لا ليس على ما يعلف شيء، إنما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل، فأما ما سوى ذلك فليس فيه شيء (٢).

فانظر ان السؤال وقع عن المركوب الذي هو عامل فأجاب الامام -عليه السلام- بأنه ليس على ما يعلف شيء، فهذا أيضاً يشهد بما ذكرناه من التلازم عادة بين العاملة والمعلوفة.

ومنها أيضاً ما رواه ابن أبي عمير قال: كان علي «ع» لا يأخذ من جمال العمل صدقة كأنه لم يجب أن يؤخذ من الذكورة شيء لأنه ظهر يحمل عليها (٣). ولعل الحديث من أدلة سلأر على اشتراط الأثوثة في الأنعام. ولكن يرده التعليل فيه كما لا يخفى.

ومنها أيضاً موثقة زرارة، عن أحدهما «ع» قال: ليس في شيء من الحيوان زكاة غير هذه الأصناف الثلاثة: الابل والبقر والغنم، وكل شيء من هذه الأصناف من الدواجن والعوامل فليس فيها شيء (٤).

ولعل المستفاد من الموثقة بضميمة صحيحة زرارة كون الأنعام على ثلاثة أقسام: السائمة المرسلة في مرجها، والداجنة المقيمة في المنازل، والعاملة السائرة بين البلدان. والزكاة في الأولى فقط دون الثانية لكونها معلوفة والثالثة لكونها عاملة.

هذا ولا يخفى ان مورد الأخبار الى هنا الابل والبقر، واما الغنم فضافاً الى الاجماع على اشتراكه معها يدل على اشتراط السوم فيه موثقة زرارة، عن أبي جعفر «ع» الواردة في عد ما فيه الزكاة الى ان قال: «والغنم السائمة وهي الراعية» (٥).

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٧ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١، ٢ و ٥.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٧ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ٣.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ٧ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ٤.

(٤)- الوسائل ج ٦ الباب ٧ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ٦.

(٥)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٩.

وهنا روايتان عن اسحاق بن عمار تعارضان ما ذكر بالنسبة الى العوامل.
 ففي الأولى قال سألت أبا عبد الله «ع» عن الابل تكون للجّمّال او تكون في بعض الأمصار
 أنجبري عليها الزكاة كما تجبري على السائمة في البرية؟ فقال: نعم (١).
 وفي الثانية قال: سألت أبا ابراهيم «ع» عن الابل العوامل عليها زكاة؟ فقال: نعم عليها
 زكاة (٢).

ويحتمل اتحاد الرويتين وان كان يضعّفه تعدد الامامين والشيخ حملهما على الاستجاب، وفي
 الوسائل احتمال حملهما على التقيّة، وفي الحدائق جعله أقرب. ولا يخفى موافقة الرويتين لفتوى
 مالك وكيف كان فلا مجال للعمل بهما.

والرواية الأولى تؤيّد ما أشرنا اليه من كون العوامل وكذا السائمة عنواناً مشيراً الى ما في
 الخارج من كون الابل مثلاً على قسمين: قسم منها سائمة في البرية يرعى مآخلقه الله من
 الحشيش وليس على صاحبه كلفة من هذه الجهة وإنما يستفيد معمولاً من درّه ونسله، وقسم منها
 ساكن في الأمصار والقرى فيعلفه صاحبه ويتحمل لذلك مؤونة ثم يستفيد من ظهره بالركوب
 والاحمال، فبمقدار الاستفادة منها يتحمل المؤونة عنها.

وبالجمله تلازم السائمة معمولاً لعدم العمل وتلازم المعلوفة للعمل، والشارع حكم بمقتضى
 الروايات السابقة بثبوت الزكاة في القسم الأول دون الثاني، وقد جعل في أكثرها السائمة قسيماً
 للعوامل كما عرفت.

فعل المعتر هو السوم فقط، فهنا شرط واحد وهو السوم لا شرطان أعني السوم وعدم العمل.
 ويؤيد ذلك ان المذكور في المقنعة والنهاية والمراسم ذكر السوم فقط وهي من الكتب الأصلية
 المعدّة لنقل الأصول المتلقاة عن المعصومين - عليهم السلام .

نعم تعرض الشيخ في عبارته السابقة من الخلاف للسوم وعدم العمل معاً وفي المبسوط ذكر
 أولاً السوم فقط ولكن يظهر من عبارته الآتية اعتبارهما.
 وكيف كان فاجتماع السوم مع العمل نادر جداً فاذا فرض تحققه فالحكم بعدم الزكاة فيه
 مشكل وان صرح به في الخلاف.

وبالجمله فالمدكور في أكثر كتب القدماء شرط واحد نعم جعل في الشرائع والكتب المتأخرة
 كل من السوم وعدم العمل شرطاً مستقلاً وتبعهم المصنف. وعليك بالدقة في اخبار المسألة.

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٧ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ٧.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٧ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ٨.

فلو كانت معلوفة ولو في بعض الحول لم تجب فيها ولو كان شهراً بل أسبوعاً.
نعم لا يقدر في صدق كونها سائمة في تمام الحول عرفاً علفها يوماً أو
يومين [١].

[١]- ينبغي هنا البحث عن أمرين:

الأول: هل كونها سائمة شرط او كونها معلوفة مانع؟ ظاهر الأخبار والفتاوى الأول
ويساعده الاعتبار فان رعيها بنفسها بلا مؤونة على المالك مع جرّ النفع اليه بالدرّ والنسل وغيرها
يناسب تعلق حق الله وحق الفقراء بها، وأما اعتبار كليهما فضافاً الى لغوية الجعلين لكفاية جعل
واحد ربما يردّ بالامتناع عقلاً فان الاجزاء الثلاثة للعلة التامة أعني المقتضي والشرط وعدم المانع
مترتبة بحسب التأثير فعدم المعلول مستند أولاً الى عدم المقتضي، وفي ظرف وجود المقتضي الى
عدم الشرط، وفي ظرف تحققها الى وجود المانع فلا يعقل كون أحد الضدين شرطاً والآخر مانعاً اذ
في ظرف وجود ما هو شرط لا يعقل وجود الآخر حتى يصير مانعاً ومزاحماً لتأثير المقتضي فتدبر.

الثاني: لا يخفى ان كلاً من النصاب والسوم والحول شرط لتعلق الزكاة في عرض واحد واما
اشتراط أحد الشروط بالآخر فليس مما يقتضيه طبع الشروط الواردة في عرض واحد
فيحتاج الى دليل ولكن الظاهر من الأدلة والفتاوى اعتبار الحول في الشروط الأخر ومنها السوم،
ففي الحقيقة الملك بشروطه مشروط بالحول، فيعتبر السوم طول الحول ولعله منصرف روايات الباب
فان السوم قبل الحول مما لا يدخل له قطعاً واراادة بعض الحول أيضاً محتاج الى قرينة فالاطلاق
ينصرف الى السوم في الحول.

هذا مضافاً الى دلالة صحيحة زارة عليه حيث قال: «إنما الصدقة على السائمة المرسلة في
مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل».

ولا يخفى ان الحيوان ليس يشغل بالرعي طول الحول دائماً فانه قد ينام ويسكن ويشرب
أيضاً وقد يمرض يوماً أو يومين فلا يأكل شيئاً وربما اتفق الاعتلاف في الأثناء أيضاً ومع ذلك
يصدق انه سائمة.

وحينئذ فيقع البحث في أنه هل الاعتبار في ذلك بالغلبة او بغير ذلك؟ في المسألة أقوال:

الأول: اعتبار الغلبة، نسب الى أبي علي واختاره الشيخ في الخلاف والمبسوط.

في الخلاف (المسألة ٦١): «اذا كانت الماشية سائمة دهرها فان فيها الزكاة، وان كانت
دهرها معلوفة او عاملة لازكاة فيها، وان كان البعض والبعض حكم للأغلب والأكثر وبه قال
أبوحنيفة، وقال الشافعي اذا كانت سائمة في بعض الحول ومعلوفة في بعض الحول سقطت
الزكاة».

وفي المبسوط: «فان كانت المواشي معلوفة او للعمل في بعض الحول وسائمة في بعضه حكم

بالأغلب فان تساوي فالأحوط اخراج الزكاة فان قلنا لا يجب فيها الزكاة كان قوياً». واستدل له في المعتر بان اسم السوم لا يزول بالعلف اليسير، وبأنه لو اعتبر السوم طول الحول لما وجبت الزكاة الا في الأقل، وبأن الأغلب يعتبر في سقي الغلات فيعتبر في السوم . ولكن أجاب عنها في المدارك اما عن الأول فبان عدم زوال الاسم بالعلف اليسير لا يقتضي اعتبار الأغلب، وعن الثاني يمنع الملازمة أولاً وبمنع بطلان اللازم ثانياً، وعن الثالث ببطلان القياس. وإنما التزمنا بالأغلب في سقي الغلات برواية معاوية بن شريح (١).

الثاني: انقطاع الحول ولو بالعلف يوماً، اختاره في السرائر فقال: «فليس في شيء منها زكاة الا اذا كانت سائمة طول الحول بكماله ولا يعتبر الأغلب في ذلك» واختاره المحقق في المعتر والشرائع أيضاً ونسبه الى الشافعي.

ففي المعتر: «وقال الشافعي: ينقطع الحول بالعلف ولو يوماً اذا نوى العلف وعلف لأن السوم شرط كالمملك...، وما ذهب اليه الشافعي جيد». وفي الشرائع: «ولا بد من استمرار السوم جملة الحول فلو علفها بعضاً ولو يوماً استأنف الحول عند استيناف السوم ولا اعتبار باللحظة عادة». وفي الجواهر حكى الانقطاع ولو بيوم عن القواعد ومحكى نهاية الأحكام والموجز وكشفه والنافع والتبصرة والتلخيص والارشاد وايضاح النافع. وفي الحدائق نسب هذا القول الى ظواهر الأخبار وظاهره اختياره، نعم ليس فيها ولا في السرائر وجملة من الكتب اسم من اللحظة.

هذا وقال في الحدائق: «اختار الشيخ في النهاية سقوطه بعلف اليوم وصرح بعدم اعتبار اللحظة».

ولم أجد هذا في النهاية وأظن انه أخذه من الشرائع واشتبه عليه الامر.

الثالث: قال الشيخ الأعظم في زكاته: «ولا يسلب عنه صدق هذا المشتق بمجرد يوم او يومين بل أكثر».

وفي التذكرة: «قال بعض الشافعية: ان علفها يوماً او يومين لم يبطل حكم السوم وان علفها ثلاثة أيام زال حكم السوم لأن ثلاثة أيام لا تصبر عن العلف وما دون ذلك تصبر».

الرابع: في الدروس: «ولا عبرة باللحظة، وفي اليوم في السنة بل في الشهر تردد أقرب به بقاء السوم للعرف». وقوله: «في الشهر» يحتمل عطفه على قوله: «في اليوم» وعلى قوله: «في السنة» ولكن الثاني أظهر.

الخامس: في التذكرة والمنتهى: «الأقرب عندي اعتبار الاسم». ونحوه في الحدائق عن التحرير ثم قال: «ظاهره ارجاع ذلك الى العرف والظاهر انه هو المشهور بين المتأخرين». ثم استشكل في ذلك «بأن العرف مع كونه لا دليل على الرجوع اليه ليس أمراً منضباً ليصح بناء الأحكام الشرعية عليه».

أقول: هذه بعض كلمات الأصحاب في المقام ولا يخفى ان المتبع في تشخيص موضوعات الأحكام ليس هو الدقة العقلية الفلسفية بل الفهم العادي العرفي ولكن الملاك دقة العرف لا مسامحة، فلون الدم الباقي في الثوب بعد غسله وان كان بالدقة العقلية دماً لاستحالة انتقال العرض ولكنه بنظر العرف والعادة لا يعد دماً فلا يجب ازالته، وكذا رائحة النجس. ولكن الصاع والمُد والكُر وغيرها من الأوزان الشرعية لو فرض نقص مثقال او مثقالين منها فالعرف يطلق عليها لفظ الصاع ونحوه ولكن بالمسامحة بحيث ان نفسه أيضاً يتوجه الى كونه مسامحة. فالموضوع للحكم الشرعي هو الصاع مثلاً بالدقة العرفية لا الاطلاق المسامحي.

فاذا عرفت هذا فنقول: ان كان الشرط المعتبر في المقام هو مفهوم السوم طول الحول بمعناه الحدوثي المصدري كما هو المترأى من تعبيرات أكثر من تعرضنا لكلماتهم فلا محالة يعتبر تحققه في تمام السنة بحيث يضره العلف ولو لحظة. لانقول: انه يعتبر فيه اشتغال الحيوان في تمام السنة بالرعي، بداهة انه قد ينام وقد يسكن وقد يمتنع المرض من الأكل يوماً أو يومين، بل أقول: ان معنى السوم طول الحول كون أكله في تمام الحول بنحو الرعي في المرعى. فهذا أمر تقتضيه الدقة العرفية في مفهوم السوم ومفهوم الحول، وكذلك ان كان الشرط اتصاف الحيوان بكونه سائماً بالمعنى الحدوثي.

ولكن الظاهر من الأخبار اشتراط كونه سائمة بالمعنى الثبوتي الذي لا يشترط في صدقه قيام المبدأ به بالفعل، فان الغنم مثلاً اذا سام مدة وبنى صاحبه على أن لا يعلفه عادة عند احتياجه بل يرعيه في البرية صدق عليه حينئذ انه سائم ولو في حال نومه او اعتلافه مرة للضرورة، فيقال انه سائم اعتلف في هذا اليوم للضرورة، فلا يسلب عنه صدق هذا المشتق بعلف يوم أو يومين. فكأن الغنم على قسمين: بدوي يرعى في البرايا، وحضري يعلف في الأمصار والقرى. نظير الانسان، فالانسان البدوي لو فرض نزوله في يوم أو يومين في مصر ضيقاً على غيره لا يخرج عن وصف البدوية. نعم لو أعرض عن طور حياته البدوية بالمرء واختار الحياة الحضرية خرج عن كونه بدوياً.

فالسائمة وصف ثبوتي تحكي عن ثبوت ملكة وحالة خاصة للحيوان تصدق عليه ما لم يصمم صاحبه على تغيير طور حياته البدوية الى الحياة الحضرية.

فلو فرض صرف السائمة في آخريوم من الحول الى العلف بقصد الاعراض بها عن طور الحياة بالرعي الى الحياة بالاعتلاف أمكن القول بعدم وجوب الزكاة لزوال الاسم. ولو فرض علفها في البرية أسبوعاً مثلاً لعارض كالثلج ونحوه بدون أن يقصد تغيير طور حياته صدق عليها السائمة ووجبت الزكاة.

ولنضرب لذلك مثلاً فاذا اتخذ أحد لنفسه شغلاً رسمياً فصار خبازاً مثلاً لمزاولته للخبز فهذا الاسم الحاكي عن ملكة ووصف ثبوتي يصدق عليه حقيقة - ما لم يعرض عنه - ولو في حال نومه أو سفره او نيباته يوماً أو يومين عن بقال في ادارة شغله. نعم لو أعرض عن شغله واتخذ شغلاً آخر لنفسه خرج عن كونه خبازاً وصدق عليه اسم آخر. فهكذا عنوان السائمة والمعلوفة في الحيوان بعد حكايتها عن طورين من الحياة له.

ولا يتفاوت في ما ذكرنا كون السائمة شرطاً او كون المعلوفة مانعة، فالمانع أيضاً كونها معلوفة بمعناها الثبوتي لا الحدوثي.

والى ما ذكرنا بطوله أشار الشيخ الأعظم في زكاته حيث قال: «وتحقيقه ان الحكم مرتب على السائمة لا على السوم».

وقال أيضاً بعد بيان المطلب: «فحاصل ما ذكرنا هو اعتبار صدق السائمة طول الحول لا استمرار السوم، واما الملك فيحيث ان عنوانه لا يتحقق الا بالتلبس فهذا يقدر انقطاع لحظة» فراجع وتأمل.

وفيا ذكره أخيراً إشارة الى ردّ من قايس المقام بالملك او النصاب حيث ان ارتفاعهما في السنة ولو لحظة يضر بلا اشكال.

ولا يخفى ان مقتضى ما ذكر ان تغيير طور حياة الحيوان من البدوية الى الحضرية بيد المالك وان لنيته نحو دخالة في ذلك كما أشار الى ذلك الشافعي فيما حكاه عنه في المعتبر حيث قال: «ينقطع الحول بالعلف ولو يوماً اذا نوى العلف وعلف».

وبذلك يظهر وجه ما ذكره الشيخ بعد الكلام السابق حيث قال: «وحيث عرفت ان المعيار ان يصدق عليه تمام الحول انها سائمة يظهر انها لا يقدر في ذلك اعتلافها بنفسها من مال المالك او غيره مدة لو أعلفها المالك سلب عنها عنوان السائمة».

ووجهه ان المالك لو اراد اعتلافها مدة فكأنه جعلها ذات حياتين فلا تكون سائمة طول الحول واما اعتلافها بنفسها فلا يوجب كونها ذات حياتين فتأمل.

هذا وفي المستمسك بعد الحكم بامتناع استمرار السوم طول الحول قال: «فالمراد منها اما ان تكون هي السائمة في وقت الأكل، او المعدّة لان تسام لان تسام، أو ما لم تكن معلوفة مطلقاً، او ما لم تكن معلوفة عن اعداد، او ما لم تكن مستمرة العلف». ثم ردّ الاحتمالات الأربعة الأول

ولا فرق في منع العلف عن وجوب الزكاة بين أن يكون بالاختيار أو بالاضطرار لمنع مانع من السوم من ثلج أو مطر أو ظالم غاصب أو نحو ذلك [١]، ولا بين أن يكون العلف من مال المالك أو غيره بأذنه أو لا بأذنه [٢]، فانها تخرج بذلك كله عن السوم.

وكذا لا فرق بين أن يكون ذلك باطعامها للعلف المجزوز أو بارسالها لترعى بنفسها في الزرع المملوك .

نعم لا يخرج عن صدق السوم باستيجار المرعى أو بشرائه اذا لم يكن مزروعاً، كما انها لا يخرج عنه بمصانعة الظالم على الرعى في الأرض المباحة [٣].

واختار الأخير واستفاده من قوله - عليه السلام - في صحيحة زرارة: «ليس على ما يعلف شيء» بتقريب ان ذلك نظير قولهم: «زيد يصوم النهار ويقوم الليل» مما يدل على الاستمرار ولذا ترى ان المفهوم من قوله: « يعلف» غير المفهوم من قوله: «علف».

أقول: ظاهر كلامه «قده» جعل المعلوفة مائة لا السائمة شرطاً وقد عرفت ان ظاهر الأخبار كون السائمة شرطاً والاعتبار أيضاً يساعده.

[١]- لا تطلق الأدلة.

[٢]- لا تطلق، خلافاً للتذكرة وعن الموجز وغيرهما.

في التذكرة: «ولا فرق بين أن يعلفها مال كها أو غيره بأذنه أو بغيره من مال المالك. ولو علفها من ماله فالأقرب إلحاقها بالسائمة لعدم المؤونة حينئذ».

وفي المسالك ذكر الفرع بنحو الاشكال ثم قال: «ومثله ما لو علفها الغير من مال المالك بغير اذنه لثبوت الضمان».

وفي البيان أيضاً ذكر الفرعين بنحو الاحتمال.

أقول: عدم الزكاة على القول به في الفرعين ليس لعدم صدق المعلوفة بل للاحاقها بالسائمة حكماً ولا دليل عليه بعد كون الموضوع عنوان السائمة، والعلة المستنبطة الظنية ليست ملاكاً للحكم الشرعي. فلوفرض تعليف غنم شخص مجاناً من قبل أهل الخير فهل يمكن القول بتعلق الزكاة به؟ فالحق ما اختاره المصنف من الاطلاق.

[٣]- القدر المتيقن الذي لا شك فيه من أفراد السائمة ما ترعى بنفسها في الصحراء التي ليست ملكاً للأشخاص ويكون نبتها بدون الزرع.

والفرد الشاخص من أفراد المعلوفة ما يعلف بالعلف المزروع المجزوز اذا كان ملكاً لمالك النعم وهنا مصاديق مختلفة متشعبة ربما يشبه الأمر فيها، فهل يؤخذ لفظ السوم الذي هو يرادف

الرعي كما قالوا باطلاقة فيشمل صورة كون المرعى او النبت فيه ملكاً لمالك النعم وصورة كون النبت مزروعاً وصورة كون الرعي مستلزماً لخسارة مالية ونحو ذلك أم يختص ببعض ذلك؟
ففي كشف الغطاء: «والأقوى الحاق المرسل في الزرع حيث يكون بالصحراء بالمعلوف». وفيه أيضاً: «ولورعت نبات الدار او البستان لم تكن سائمة مع احتمال ذلك خصوصاً مع سعتها». وفيه أيضاً: «ولومنع عن السوم الأبيذل مال فبذله دخل في حكم السوم».

وفي مفتاح الكرامة: «لا فرق بين أن يشتري مرعى او يستأجر أرضاً للرعي أو يصانع ظالماً على الكلاً وان فرق بينها الشهيد وجماعة فاستظهروا ان شراء المرعى علف وان الاستيجار ومصانعة الظالم ليسا بعلف، لأن الظاهر ان الرعي في المرعى سوم ملكاً كان أو غيره كما هو مقتضى اللغة والعرف ولعدم ظهور الفرق بين شراء المرعى واستيجار الأرض للرعي...». وفي البيان: «لومانع رب الماشية ظالم على المرعى بعوض لم يخرج عن السوم... ولو اشترى مرعى في موضع الجواز فان كان مما يستنبته الناس كالزرع فعلق وان كان غيره فعندي فيه تردد نظراً الى الاسم والمعنى».

وفي حاشية الاستاذ -مد ظله- على العروة: «ما يخلّ بالسوم هو الرعي في الأراضي المعدّة للزرع اذا كانت مزروعة على النحو المتعارف المألوف واما لو فرض تبيذير البذور التي هي من جنس كلاً المرعى في المراتع من غير عمل في تربيتها فلا يبعد عدم اخلاله بالسوم». هذه بعض كلماتهم في المقام. وملخص الكلام ان الاعتبار كما عرفت ليس بمفهوم السوم بالمعنى الحديثي المصدرى الذي مقتضاه التلبس بالمبدأ الحديثي بالفعل بل بمفهوم السائمة الحاكية عن نحو ملكة في الحيوان وهي وصف ثبوتي له يصدق عليه وان لم يتلبس بالمبدأ بل وان تلبس بضده مؤقتاً.

ففي الحقيقة الأنعام الثلاثة تنقسم بحسب طور الحياة الى قسمين: منها ما لها حياة بدوية ترسل في مرجها الوسيعة ويستفاد من درّها ونسلها، ومنها ما لها حياة حضرية تعلق ويغرم لعلفها المالك ويستفيد منها قهراً بطرق عديدة منها الركوب والعمل. فالسائمة عنوان للقسم الأول، والعوامل عنوان مشير الى القسم الثاني ولذا جعلت العوامل في أخبار المسألة قسيماً للسائمة. والمجانبة وعدم الغرامة للنبت وان كانت ملازمة للقسم الأول غالباً ولعلها الحكمة للحكم بالزكاة فيه ولكن الحكم ليس دائراً مدارها دائماً خلافاً لما يستفاد من التذكرة ونحوها كما مرّ. فالسائمة فيها الزكاة وان خسر المالك لعلفها، والمعلوفة لا زكاة فيها وان كان علفها مجاناً.

وبالجملة فالحكم دائر مدار عنوان السائمة الحاكية عن طور الحياة البدوية للحيوان ولا يضرّ بذلك لا مملوكية الأرض ولا مملوكية النبت ولا غرامة المالك لتحصيل المرعى.

الشرط الثالث: أن لا تكون عوامل ولو في بعض الحول بحيث لا يصدق عليها أنها ساكنة فارغة عن العمل طول الحول ولا يضر أعمالها يوماً أو يومين في السنة كما مرّ في السوم [١].

هذا ولوشك في بعض الموارد فحيث ان الشبهة مفهومية فلو كان لنا اطلاق أو عموم يدل على وجوب الزكاة في جميع الأنعام جاز التمسك به لاثبات الوجوب ولكن الشأن في اثبات عموم او مطلق في مقام البيان، اللهم إلا أن يتمسك بالعموم المدعى في الجمع المضاف في قوله -تعالى-: «خذ من أموالهم صدقة» ولو لم يثبت عموم او مطلق كذلك كان المرجع في الفرد المشكوك أصالة البرائة فتدبر.

[١]- عن جماعة دعوى الاجماع عليه، وفي الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه».

أقول: لم يذكر في المقتعة والنهاية والمراسم اشتراط عدم العمل بل السوم فقط، كما ان المقنع والهداية خاليتان عن كليهما وهذه الكتب معدة لنقل الأصول المتلقاة عن المعصومين «ع» فخلوها عن مسألة يحكي عن عدم تحقق اجماع القدماء عليها. نعم ذكر في الخلاف السوم وعدم العمل شرطين وقد تعرض لهما في المسألة الستين وقد مرّت في أول مسألة السوم وفيها: «فان كانت سائمة للانتفاع بظهرها وعملها فلا زكاة فيها، او كانت معلوفة للدرّ والنسل فلا زكاة...» ومرّت عبارة المبسوط أيضاً وفيها: «فان كانت المواشي معلوفة او للعمل...» فذكر العمل مستقلاً.

وبالجمله فثبوت الاجماع في المسألة ان كان المراد به اجماع القدماء الذي هو الكاشف عن تلقي المسألة عن الأئمة -عليهم السلام- مشكل كما ان الاخبار وان تعرضت لعدم الزكاة على العوامل ولكنها ذكرت فيها في قبال السائمة في صحيحة الفضلاء: «وليس على العوامل شيء إنما ذلك على السائمة الراعية» ونحوها غيرها فراجع أول مسألة اشتراط السوم فيظهر منها بمراجعتها ان المنظور تقسيم الأنعام الى قسمين: قسم منها بدوية ساكنة في البرية وترعى مما انبته الله، وقسم منها حضرية يستعملها مالكيها بالركوب والحمل ويلفها من ماله فكأن العمل وكونها معلوفة متلازمان غالباً ولعل لفظ العوامل في الأخبار بقرينة ذكرها في قبال السائمة ذكرت ليشارها الى نوع خاص حضري واما السائمة العاملة فهي نادرة جداً ولعل الزكاة ثابتة فيها كما يناسبه حكمة اختصاص الزكاة بالسائمة حيث ان المالك يستفيد منها نوعاً بلا غرم لعلفها.

وبالجمله فكون السوم وعدم العمل شرطين مستقلين محل تأمل.

نعم في المستدرک «عن الدعائم عنهم -عليهم السلام- انه لا شيء في الأوقاص ولا في العوامل من الابل والبقر، وعن الجعفریات عن علي «ع» انه قال: ان الله عفا لكم عن صدقة الخيل

الشرط الرابع: مضيّ الحول عليها [١] جامعة للشرائط [٢].

المسومة وعن البقر العوامل وعن الابل النواضح» (١) فذكرت العوامل مستقلة، ولكن كونها عنواناً مشيراً الى العوامل الخارجية الملازمة غالباً للمعلوفة غير بعيد فتدبر.
ثم على فرض الاعتبار فالظاهر كون عنوان العاملة بمعناها الثبوتي مانعاً لا كون عنوان السكنون والفراغ شرطاً كما ربما يوهمه عبارة المصنف.

[١]- في الخلاف (المسألة ٦): «زكاة الابل والبقر والغنم والدراهم والدنانير لا تجب حتى يحول على المال الحول وبه قال جميع الفقهاء وهو المروي عن أمير المؤمنين علي -عليه السلام- وأبي بكر وعمر وابن عمر...، وقال ابن عباس اذا استفاد مالاً زكّاه لوقته كالركاز وكان ابن مسعود اذا قبض العطاء زكّاه لوقته ثم استقبل به الحول، دليلنا اجماع الفرقة».
وفي المعتمد: «الحول وهو معتبر في الحجرين والحيوان وعليه فتوى العلماء».
وفي المنتهى: «والحول شرط في الأنعام الثلاث والذهب والفضة وهو قول أهل العلم كافة إلا ما حكي عن ابن عباس وابن مسعود».

والأخبار الدالة على اعتبار الحول متفرقة في الأبواب المختلفة مستفيضة بل لعلها متواترة كما يقف عليها المتتبع، ومنها صحيحة الفضلاء عنها -عليها السلام- قالوا: وكل ما لم يحل عليه الحول عند ربّه فلا شيء عليه فيه فاذا حال عليه الحول وجب عليه (٢).

[٢]- قد مرّ أن الشروط على ما ذكره أربعة: النصاب والسوم وعدم العمل والحول. وطبع جعل الشروط لشيء كوجوب الزكاة في المقام لا يقتضي الآتوقف الوجوب عليها في عرض واحد من دون أن يشترط بعضها ببعض، ولكن المتفاهم من كثير من أخبار الحول اعتباره في النصاب بل صحيحة زرارة صريحة في ذلك وستأتي آنفاً في الحاشية الآتية، وكذا السوم كما دلّ عليه صحيحة زرارة: «إنّما الصدقة على السائمة المرسلّة في مرجها عامها الذي يقتنها فيه الرجل» وقد مرّت في باب اعتبار السوم، وأمّا عدم كونها عاملة فعلى فرض اعتباره لا دليل على اعتبار الحول فيه الآت اجماع المدعى وان كان فيه ما فيه او يقال بأن ظاهر مادك على عدم الزكاة في العوامل خروجها موضوعاً لا مجرد اشتراط الوجوب به.

وبالجملة الحول معتبر في موضوع الوجوب والعوامل خارجة موضوعاً نظير ما تقدم في عدم الزكاة في مال الصبي.

(١)- المستدرج ١ ص ٥١٥ الباب ٦ من أبواب زكاة الأنعام.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١.

ويكفي الدخول في الشهر الثاني عشر [١] فلا يعتبر تمامه، فبالدخول فيه يتحقق الوجوب.

[١]- قال الشيخ في النهاية: «وإذا استهل الشهر الثاني عشر فقد حال على المال الحول ووجبت عليه فيه الزكاة».

وفي السرائر: «وإذا استهل هلال الثاني عشر فقد حال على المال الحول ووجبت الزكاة في المال ليلة الهلال لا باستكمال جميع الشهر الثاني عشر بل بدخول أوله».

وفي المعتمد: «ويتم الحول عند استهلال الثاني عشر وهو مذهب علمائنا».

وفي المنتهى: «إذا أهل الثاني عشر فقد حال على المال الحول ذهب اليه علمائنا».

وفي التذكرة: «حولان الحول هو مضي أحد عشر شهراً كاملة على المال فإذا دخل الثاني عشر وجبت الزكاة وإن لم تكمل أيامه بل تجب بدخول الثاني عشر عند علمائنا أجمع».

وفي الشرائع: «وحدّه أن يمضي أحد عشر شهراً ثم يهلّ الثاني عشر فعند هلاله تجب ولو لم تكمل أيام الحول».

وفي الدروس: «الحول وهو مضي أحد عشر شهراً كاملة».

وفي اللمعة: «والحول بمضي أحد عشر شهراً هلالية».

وفي الجواهر بعد عبارة الشرائع: «بلا خلاف أجده بل الإجماع بقسميه عليه».

هذه بعض كلماتهم في المقام، والأصل في المسألة قبل الإجماع المدعى صحيحة زرارة أو حسنته. وهي طويلة نقلها بطولها من الكافي (١) فروى فيه عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر «ع»: رجل كان عنده مائتا درهم غير درهم أحد عشر شهراً ثم أصاب درهماً بعد ذلك في الشهر الثاني عشر فكملة عنده مائتا درهم أعليه زكاتها؟ قال: لا، حتى يحول عليه الحول وهي مائتا درهم فإن كانت مائة وخمسين درهماً فأصاب خمسين بعد أن يمضي شهر فلا زكاة عليه حتى يحول على المائتين الحول قلت: فإن كانت عنده مائتا درهم غير درهم فمضى عليها أيام قبل أن ينقضي الشهر ثم أصاب درهماً فأتى على الدرهم مع الدرهم حول أعليه زكاة؟ قال: نعم وإن لم يمض عليها جميعاً الحول فلا شيء عليه فيها. قال: وقال زرارة ومحمد بن مسلم: قال أبو عبد الله «ع»: أيما رجل كان له مال وحال عليه الحول فإنه يزكّيه قلت له: فإن هو وهبه قبل حلّه بشهر أو بيوم؟ قال: ليس عليه شيء أبداً. قال: وقال زرارة عنه «ع»: انه قال: إنما هذا بمنزلة رجل أفطر في شهر رمضان يوماً في أقامته ثم يخرج في آخر النهار في سفر فأراد بسفره ذلك إبطال الكفارة التي وجبت عليه. وقال: انه حين رأى الهلال الثاني عشر وجبت عليه الزكاة ولكنه لو كان وهبها قبل ذلك لجاز ولم يكن عليه

شيء بمنزلة من خرج ثم أفطر إنما لا يمنع ما حال عليه فاما ما لم يحل فله منعه ولا يحل له منع مال غيره فيما قد حلَّ عليه. قال زرارة: وقلت له: رجل كانت له مائة درهم فوهبها لبعض اخوانه او ولده او أهله فرأى بها من الزكاة فعل ذلك قبل حلِّها بشهر؟ فقال: اذا دخل الشهر الثاني عشر قد حال عليها الحول ووجبت عليه فيها الزكاة. قلت له: فان أحدث فيها قبل الحول؟ قال: جائز ذلك له. قلت: انه فرَّبها من الزكاة؟ قال: ما دخل على نفسه أعظم مما منع من زكاتها فقلت له: انه يقدر عليها؟ قال: فقال: وما علمه انه يقدر عليها وقد خرجت من ملكه. قلت فانه دفعها اليه على شرط؟ فقال: انه اذا سمَّها هبة جازت الهبة وسقط الشرط وضمن الزكاة. قلت له: وكيف سقط الشرط وتمضي الهبة ويضمن الزكاة؟ فقال: هذا شرط فاسد والهبة المضمونة ماضية والزكاة له لازمة عقوبة له. ثم قال: إنما ذلك له اذا اشترى به اداراً أو أرضاً أو متاعاً. ثم قال زرارة: قلت له: ان أباك قال لي: من فرَّبها من الزكاة فعليه ان يؤديها؟ قال: صدق أبي عليه ان يؤدي ما وجب عليه وما لم يجب فلا شيء عليه فيه. ثم قال: رأيت لوان رجلاً أغمى عليه يوماً ثم مات فذهبت صلواته أكان عليه وقد مات أن يؤديها؟ قلت: لا الآ أن يكون قد أفاق من يومه. ثم قال: لوان رجلاً مرض في شهر رمضان ثم مات فيه أكان يصام عنه؟ قلت: لا قال: فكذلك الرجل لا يؤدي عن ماله الآ ما حال عليه الحول (١).

والحديث مشتمل على أحكام كثيرة في باب الزكاة منها ما نحن فيه من تعلق الزكاة بالدخول في الشهر الثاني عشر.

والظاهر ان السند صحيح وقد كثر النقل بهذا السند في الكافي. وإبراهيم بن هاشم أول من نشر حديث الكوفيين بقم وتلقاه القميون مع شدة احتياطهم بالقبول. فقول الشهيد في المسالك: «في طريقه كلام» بلاوجه، مع انه بنفسه حكم في مسألة زكاة السخال بصحة الطريق الذي هو فيه وعلى فرض الضعف يجبر ضعفه بالعمل به.

وبالجملة فلا كلام في الحديث من حيث السند. نعم في متنه جهات من الاعتشاش: منها سقوط مرجع الاشارة في قوله: «إنما هذا بمنزلة رجل أفطر» فلعل مارواه زرارة ومحمد بن مسلم كان هكذا: «إنما رجل كان له مال فحال عليه الحول ثم وهبه فانه يزكِّيه» او لعله حذف جملة: «ثم وهبه» بقرينة ذكر الهبة في الكلام الذي بعده والمقصود تشبيه الفار من الزكاة بعد حلول الحول وقبله بالمسافر في شهر رمضان بعد الافطار وقبله.

ففي أحدهما أريد اسقاط الواجب بعد وجوبه وفي الآخر أريد اسقاطه بدفعه قبل تحققه، والأول غير جائز والثاني جائز.

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٦ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١ والباب ١٢ منها، الحديث ٢.

ومنها قوله: «وما علمه انه يقدر عليها وقد خرجت من ملكه» فيحتمل ان يراد به امكان ان يحصل ما يمنع من الرجوع كالموت ونحوه، ويحتمل ان يراد أنه بعدما خرج عن ملكه يمتنع عود الأول فلودخل في ملكه كان مالاً جديداً.

ومنها قوله: «سقط الشرط وضمن الزكاة» فلم يسقط الشرط ولم يضمن الزكاة مع كون المفروض وقوع الهبة قبل الحول وقد صرح في الحديث بعدم ضمانها وان قصد بها الفرار؟! فربما يقال لعل فساد الشرط كان من جهة ان الهبة بذاتها جائزة فلا تحتاج الى الشرط فهو زائد، وربما يقال بأن الشرط كان هو الرجوع بعد التصرف وهو غير جائز وحمل ضمان الزكاة على الاستحباب او ان الشارع جعله عقوبة على الشرط الفاسد او يحمل على ما اذا لم يقصد الهبة حقيقة فهي ماضية بحسب الظاهر ومع ذلك يجب عليه الزكاة الى غير ذلك مما قيل في الحديث.

وبالجمله فالحديث لا يخلو عن اغتشاف بحسب المتن. فلوم يكن الاجماع المدعى في المسألة وفتوى جلّ الأصحاب لا تشكل ان يثبت بهذا الحديث مع ما فيه مثل هذا الحكم المخالف للغة والعرف والمتفاهم من الروايات الكثيرة في باب الزكاة المشتملة على ألفاظ الحول او السنة او العام التي لعلها تقرب من أربعين رواية جلّها في مقام البيان من دون اشعار فيها بكفاية أحد عشر شهراً، وتأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح.

ولعل كلمة الثاني عشر في الموضوعين كانت مصحفة الثالث عشر، ولعل رسمهما في الخط الكوفي كان متقارباً، أو لعل مبدء الحول اعتبر صباح اليوم الأول من الشهر وقد مضى هلاله فيكون الهلال الثاني عشر هلال الشهر الثالث عشر كما لا يخفى. هذا.

ولكن بعد اللتيا والتي لا يمكن رفع اليد عن الحديث الصحيح الذي أفتى بضمونه الأصحاب وادعى عليه الاجماع بمثل هذه الاشكالات والاحتمالات وفقهنا مليء بتفسير بعض الروايات او تقييده او تخصيصه ببعض آخر مع الفصل الزماني بينها بحسب الصدور، ولسان هذه الرواية لسان التفسير بالنسبة الى الأخبار المشتملة على الحول بكثرتها، فهي حاكمة عليها ولا يلاحظ في الحكومة كثرة الروايات وعدم كثرتها بعد كون كليهما حجة.

اذا عرفت هذا فنقول: يقع البحث هنا في جهتين:

الأولى: هل الثابت بعد هلال الثاني عشر الوجوب المستقر او المتزلزل او المراعى ببقاء

الشروط الى آخر الشهر او صرف حرمة الفرار فقط؟

الثانية: هل الشهر الثاني عشر يحسب من السنة الأولى او الثانية؟

اما الجهة الأولى: فظاهر الحديث وعبارات جلّ الأصحاب ثبوت الوجوب واستقراره بحلول

الشهر الثاني عشر سواء بقيت الشروط الى آخره أم لا، وخالف في ذلك الشهيدان وبعض من

تأخر منها.

ففي المسالك ما حصله: «ولكن هل يستقر الوجوب به أم يتوقف على تمام الثاني عشر الذي اقتضاه الاجماع والخبر السالف الأول... ويحتمل الثاني لأنه الحول لغة والأصل عدم النقل. ووجوبه في الثاني عشر لا يقتضي عدم كونه من الحول الأول لجواز حمل الوجوب بدخوله على غير المستقر. والحق ان الخبر السابق ان صحَّ فلا عدول عن الأول لكن في طريقه كلام فالعمل على الثاني متعين الى أن يثبت وحينئذ فيكون الثاني عشر جزء من الأول واستقرار الوجوب مشروط بتمامه».

وفي الروضة: «وهل يستقر الوجوب بذلك أم يتوقف على تمامه؟ قولان. أجودهما الثاني». وفي الدروس بعد عبارته السابقة: «واحتساب الحول الثاني من آخر الشهر الثاني عشر ويسقط باختلاف بعض الشروط فيه كالمعاوضة ولو كان بالجنس».

أقول: المحتملات بالنظر البدوي أربعة: الأول: ان يقال بعدم تحقق الوجوب عند هلال الثاني عشر أصلاً بل يتوقف على انقضاء الحول حقيقة وإنما الثابت حرمة الفرار بالهبة ونحوها تبعداً بعد حلول الثاني عشر وهو الظاهر من الوافي حيث قال: «لعل المراد بوجوب الزكاة وحول الحول برؤية هلال الثاني عشر الوجوب والحول لمريد الفرار يعني لا يجوز الفرار حينئذ لاستقرار الزكاة في المال بذلك كيف؟ والحول معناه معروف والأخبار باطلاقه مستفيضة ولو حملناه على معنى استقرار الزكاة فلا يجوز تقييد ما ثبت بالضرورة من الدين بمثل هذا الخبر الواحد الذي فيه ما فيه وإنما يستقيم بوجوه من التكلف».

وفي الحدائق بعد نقله: «وهو جيد لولا اتفاق الأصحاب قديماً وحديثاً على العمل بمضمونه مطلقاً لا بخصوص هذا الفرد الذي ذكره».

ثم ذكر بنحو التأييد له صحيحة عبد الله بن سنان الدالة على أنه لما نزل قوله: خذ من أموالهم صدقة في شهر رمضان أمر رسول الله «ص» مناديه ان يبلغ الناس فرض الزكاة ثم لم يتعرض لشيء من أموالهم حتى حال عليهم الحول من قابل فصاموا وأفطروا فأمر مناديه أن ينادي بالزكاة ثم وجه عمال الصدقة (١).

أول: ما ذكره من مخالفة ذلك لاتفاق الأصحاب صحيح. والصحيحة لا تدل على تأييده فانها حكاية عن واقعة خاصة في أول تشريع الزكاة ولعلها تعلقت في أول الشهر الثاني عشر ولكن النبي «ص» لمصلحة آخر المطالبة حتى ينقضي شهر رمضان. كيف والآ لزم المطالبة فيه لا بعد انقضائه كما لا يخفى.

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١.

وفي مصباح الفقيه استشكل على الوافي بأنه ان أراد بما ثبت بالضرورة من الدين اعتبار الحول بمعناه الحقيقي فهو ممنوع. كيف والمشهور بل الاجماع على خلافه، وان أراد اعتبار الحول اجمالاً فغاية الأمر صيرورة مادلاً عليه كآية او سنة متواترة وقد تقرر في محله جواز التصرف في ظاهر الكتاب والسنة المتواترة بالخبر المعبر خصوصاً اذا كان بمنزلة التفسير له كما في المقام. هذا بالنسبة الى المحتمل الاول والظاهر ضعفه وعدم امكان الالتزام به.

الثاني: ان يراد بالحديث والفتاوى الملكية المستقرة بحيث لا يكون لها حالة منتظرة بعد حلول الشهر الثاني عشر، وهو الظاهر من الحديث والفتاوى وسنرجع الى ذلك في آخر البحث.

الثالث: ان يراد الملكية المتزلزة نظير الملكية في زمن الخيار وملكية الزوجة لجميع المهر قبل الدخول فيصير فقدان بعض الشروط في الشهر الثاني عشر رافعاً لها بعد ثبوتها، وهذا هو الظاهر من لفظ التزلزل في كلماتهم ولعله المستفاد من الدروس أيضاً حيث قال: «ويسقط باختلاف بعض الشروط فيه» والعجب انه جعل حتى المعاوضة التي هي أمر اختياري موجباً لسقوطه نعم يحتمل أن يعود الضمير في قوله: «فيه» الى الحول لا الشهر الثاني عشر فلا يرد الاشكال.

الرابع: ان يراد الفرد المراعى من الملكية، وتوضيحه ان الحول شرط لوجوب الزكاة في عرض سائر الشروط ومع ذلك هو شرط للشرائط الأخرى من النصاب والسوم ونحوهما أيضاً كما عرفت فيعتبر تحققها طول الحول، فمن الممكن أن يراد بالحول بما هو شرط للوجوب معناه الشرعي وبما هو شرط للنصاب ونحوه معناه اللغوي العرفي فعند حلول الشهر الثاني عشر يتحقق الوجوب على فرض بقاء النصاب وسائر الشرائط الى آخره بنحو الشرط المتأخر، نظير المرأة الصائمة في شهر رمضان حيث يتوقف وجوب صومها على بقاء الطهارة الى المغرب فلوحاضرت قبله انكشف عدم الوجوب من أول الفجر وعلى هذا فليس تحقق الوجوب في أول الشهر قطعياً بل هو دائر بحسب الواقع مدار بقاء الشروط الى آخره. هذا ما يرتبط اجمالاً بالجهة الأولى.

واما الجهة الثانية ففي المسالك كما عرفت عد الشهر الثاني عشر من الحول الأول ومثله في الروضة وكذلك في الدروس كما عرفت، وفي البيان: «ويحتسب من الأول».

ولكن في القواعد والتذكرة: «في احتساب الثاني عشر من الحول الأول او الثاني اشكال».

وقال في الايضاح: «والأصح عندي عدم احتسابه من الأول لقول الباقر (ع): اذا دخل الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجبت عليه الزكاة. والفاء تقتضي التعقيب بلا فصل فبأول جزء منه يصدق انه حال عليه الحول وحال فعل ماض لا يصدق الآ بتمامه».

وقد يتوهم ان الفرع مبني على كون الوجوب مستقراً او متزلزلاً كما يظهر من عبارة المسالك، ولكن الظاهر خلاف ذلك بل هو مبني على كون التصرف في لفظ الحول او في حولانه.

وتحقيق المقام كما أشير اليه في كلماتهم وفصله الشيخ الأعظم في زكاته انه بعدما كان الحول وكذلك العام والسنة بحسب اللغة والعرف عبارة عن اثني عشر شهراً وعليه يحمل ما في الاخبار والروايات في غير باب الزكاة، فهل يكون التصرف في المقام في لفظ الحول بادعاء كونه حقيقة شرعية في أحد عشر شهراً كما ربما يظهر من المسالك وغيره او باطلاقه عليه مجازاً بعلاقة المشاركة او الكل والجزء او بنحو الحقيقة الادعائية كما اختاره السكاكي في الاستعارات، او يكون التصرف في الحولان لا الحول فيكون لفظ الحول باقياً على معناه وهو اثنا عشر شهراً؟ فان أريد بالحول في المقام أحد عشر شهراً بأي نحو كان فلازمه احتساب الثاني عشر من الحول الجديد وان أريد به معناه اللغوي والعرفي كان اللازم احتسابه من الحول الأول.

والحق ان الحول باق بمعناه، كيف والمذكور في باب الزكاة ليس لفظ الحول فقط بل العام والسنة أيضاً كما يظهر لك بالتتبع في اخبارها، وادعاء الحقيقة الشرعية او المجازية فيها أيضاً كما ترى.

واما حولان الحول فالظاهر منه أيضاً وان كان مضي الحول وانقضاؤه بتمامه كما أشار اليه في الايضاح ولكن يمكن أن يراد به أيضاً ما يعم الدخول في الشهر الثاني عشر كما يقال عرفاً: «مضى أسبوع» بمجرد الدخول في اليوم السابع و«مضى شهر» بمجرد الدخول في اليوم الأخير منه بل في الأيام الأواخر أيضاً، وفي الدعاء في العشر الآخر من رمضان «اللهم هذه أيام شهر رمضان قد انقضت ولياليه قد تصرمت». فحولان الحول أيضاً يتحقق بالدخول في الشهر الأخير منه ولا سيما اذا كان الحساب من مبدء الشهر ورؤية الهلال فيصدق حولان الحول على مجرد اهلال الأهلة الاثنا عشر. ولا يخفى ان المذكور في الصحيحة وكلمات الفقهاء في المقام أيضاً لفظ الاستهلال وهذه الاطلاقات وان كانت مبنية على المسامحة والمسامحة غير معهودة في موضوعات الأحكام الشرعية ولا سيما المقادير الآ ان الصحيحة لما تنطقت بأنه: «اذا دخل الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجبت الزكاة» والأصحاب أيضاً أفتوا بضمونها كشفت ذلك عن كون الاطلاقات الكثيرة في أخبار باب الزكاة أريد بها ذلك. فالتصرف لم يقع في أفاظ الحول او العام او السنة بل في حولان الحول والشارع جعل هذا الفرد من الحولان المسامحة موضوعاً لوجوب الزكاة كما هو ظاهر عبارة الصحيحة.

فحولان الحول نظير تتابع الشهرين في قوله - تعالى - «شهرين متتابعين» بضميمة الأخبار الحاكمة بمصول التتابع باتصال أول يوم من الشهر الثاني بالشهر الأول. ولا يخفى ان مقتضى ما ذكر بقاء الحول بمعناه اللغوي والعرفي وكون الشهر الثاني عشر أيضاً منه وان قلنا باستقرار الوجوب بالدخول فيه كما هو الظاهر من قوله: «وجبت الزكاة» لظهوره في الوجوب الفعلي القطعي. واما في المراعى فالوجوب مشكوك فيه فلا يصح الحكم بتحقيقه والحكم بتحقيقه بنحو

القطع متزلزلاً بحيث يرتفع بارتفاع بعض الشروط في الثاني عشر يحتاج الى دليل ولم أجد من يصرح في المقام بمثله وإنما الظاهر من كلمات القائلين بعدم الاستقرار هو الوجوب المراعى كما مثلوا له بصوم الحائض كما عرفت.

فان قلت: قد مرّ في كلامك ان القول بالوجوب المراعى مبني على التفصيل فيتصرف في الحول بما هو شرط للوجوب لافي الحول بما هو شرط لسائر الشروط كالنصاب ونحوه فأبي دليل على التصرف فيه او في حولانه في المقامين؟

قلت: ظاهر قوله: «وجبت الزكاة» كما عرفت الوجوب الفعلي، وفعليته بفعلية شروطه وشروط شروطه فالظاهر منه تحقق حولان الحول بما انه شرط للوجوب وبما انه شرط لسائر شرائطه فالحق في المسألة ما اختاره المصنف من استقرار الوجوب بدخول الثاني عشر ومع ذلك يكون الثاني عشر من الحول الأول اذ التصرف ليس في الحول بل في نسبة الحولان اليه فتدبر جيداً.

هذا ولكن مع ذلك كله الأحوط تأخير الأداء الى انقضاء الشهر الثاني عشر او الأداء قبله بعنوان القرض لأن رفع اليد عن ظاهر الأخبار الكثيرة المتضمنة للحول او العام او السنة مع كونها في مقام البيان برواية قد عرفت حالها من الاغتشاش في المتن مشكل. هذا مضافاً الى ما استفاد من بعض الأخبار من اعتبار اثني عشر شهراً.

في رواية خالد بن حجاج الكرخي قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن الزكاة فقال: انظر شهراً من السنة فانوان تؤدّي زكاتك فيه، فاذا دخل ذلك الشهر فانظر ما نضّ يعني ما حصل في يدك من مالك فزكّه، واذا حال الحول من الشهر الذي زكّيت فيه فاستقبل بمثل ما صنعت ليس عليك أكثر منه (١).

وفي موثقة اسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: السخل متى تجب فيه الصدقة؟ قال: اذا أجنع (٢). فان الجذع وان اختلف في معناه ولكن المحكى عن حياة الحيوان ان الصحيح عند أصحابنا وأكثر أهل اللغة انه ماضى عليه سنة ولم يقل أحد باعتبار أحد عشر شهراً في الجذوعة ولعل بعض الأخبار الكثيرة المشتملة على السنة ولا سيما ما جعلت فيه عدلاً لسته أشهر كرواية أبي بصير (٣) ايضاً مما يؤيد المطلب فراجع.

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١٣ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٢.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ٣.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ٤٩ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ٤.

بل الأقوى استقراره أيضاً فلا يقدر فقد بعض الشروط قبل تمامه لكن الشهر الثاني عشر محسوب من الحول الأول فابتداء الحول الثاني إنما هو بعد تمامه.

[مسألة ٩]: لو احتل بعض الشروط في أثناء الحول قبل الدخول في الثاني عشر بطل الحول كما لو نقصت عن النصاب، أو لم يتمكن من التصرف فيها [١]، أو عاوضها بغيرها وإن كان زكواً من جنسها. فلو كان عنده نصاب من الغنم مثلاً ومضى ستة أشهر فعاوضها بمثلها ومضى عليه ستة أشهر أخرى لم تجب عليه الزكاة [٢].

[١]- كما هو مقتضى الشرطية لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه وقد مرّ في الصحيحة السابقة قوله «ع»: «فإن وهبه قبل حلّه بشهر أو بيوم؟ قال: ليس عليه شيء أبداً... قلت له: فإن أحدث فيها قبل الحول؟ قال: جائز ذلك له قلت: إنه فرّبها من الزكاة؟ قال: ما دخل على نفسه أعظم مما منع من زكاتها (١).

هذا وفي الخلاف (المسألة ١١٧): «النصاب يراعى في أول الحول إلى آخره وسواء كان ذلك في الماشية أو الأثمان أو التجارات، وقال أبو حنيفة: النصاب يراعى في طرفي الحول وإن نقص فيما بينهما جاز في جميع الأشياء: الأثمان والمواشي وبه قال الثوري، وقال الشافعي وأصحابه فيه قولان...».

ولعل أبا حنيفة نظر إلى أن الجباة للزكوات لا يرون من مال الرجل إلا ما وجدته عند حلول الحول كما هو المتعارف في جباة الماليات العادية فتحسب الماليات بحسب ما يجده الرجل حين مراجعة الجباة.

وكيف كان فهو متروك إذ الاستفادة من الأخبار اشتراط وجود النصاب طول الحول فراجع. [٢]- في الخلاف (المسألة ٦٣): «من كان معه نصاب فبادل بغيره لا يخلو أن يبادل بجنس مثله، مثل أن يبادل إبلًا بإبلٍ أو بقراً ببقراً أو غنماً بغنم أو ذهباً بذهب أو فضة بفضة، فإنه لا ينقطع الحول ويبنى، وإن كان بغيره مثل أن يبادل إبلًا بغنم أو ذهباً بفضة أو ما أشبه ذلك انقطع حوله واستأنف الحول في البديل الثاني وبه قال مالك، وقال الشافعي: يستأنف الحول في جميع ذلك وهو قوي، وقال أبو حنيفة فيما عدا الأثمان بقول الشافعي...، دليلنا إجماع الفرقة على أنه لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول... وأما ما اعتبرناه من الذهب والفضة إذا بادل شيئاً منها بمثلها

.....

خَصَّصناه بقوله «ع»: في الرقة ربع العشر، وما يجري مجراه من الأخبار المتضمنة لوجوب الزكاة في الأجناس ولم يفصل بين ما يكون بدلاً من غيره أو غير بدل». وفي المبسوط: «إذا بادل جنساً بجنس مخالف مثل ابل ببقرة أو بقر بغنم أو غنم بذهب أو ذهب بفضة أو فضة بذهب استأنف الحول بالبدل وانقطع حول الأول، وإن فعل ذلك فراراً من الزكاة لزمته الزكاة، وإن بادل بجنسه لزمه الزكاة مثل ذهب بذهب أو فضة بفضة أو غنم بغنم وما أشبه ذلك».

وعن فخر المحققين في شرحه على الارشاد: «إذا عاوض النصاب بعد انعقاد الحول عليه مستجمعاً للشرائط بغير جنسه وهو زكوي أيضاً كما لو عاوض أربعين شاة بثلاثين بقرة مع وجود الشرائط في الاثني انقطع الحول وابتدء الحول الثاني من حين تملكه، وإن عاوضه بجنسه وقد انعقد عليه الحول أيضاً مستجمعاً للشرائط لم ينقطع الحول بل بنى على الحول الأول وهو قول الشيخ أبي جعفر الطوسي -قدس الله روحه- للرواية. وإنما شرطنا في المعاوض عليه انعقاد الحول لأنه لو عاوض أربعين سائمة بأربعين معلوفة لم تجب الزكاة اجماعاً، وكذا لو عاوض أربعين سائمة ستة أشهر بأربعين سائمة أربعة أشهر لم تجب الزكاة اجماعاً بل ينبغي أن تكون أربعين سائمة ستة أشهر بأربعين سائمة مدة ستة أشهر، ومتى اختل أحد الشروط لم تجب الزكاة اجماعاً، وكذا لو عاوض نصاباً من الذهب بنصاب منه وكان المأخوذ منه طفلاً أو مجنوناً لم تنعقد الزكاة اجماعاً لأنه لم ينعقد عليه حول اجماعاً وكذا لو عاوض ببعض النصاب».

أقول: بعض ما ذكره فخر الدين مما لا يظهر له وجه اذ الكلام في ان المعتبر حول الحول على الشخص او على نوعه ولا يعتبر كون العوض قبل انتقاله الى المالك منعقداً عليه الحول او كونه ملكاً لمن عليه الزكاة وإنما المعتبر صدق كون المالك في ظرف الحول واحداً للنصاب اجمالاً. واما قوله: «للارواية» فلعله يتبادر منه وجود رواية خاصة في خصوص المسألة لم تصل الينا ولكننا نقول: لو كانت لبانت فالاولى حملها على الروايات العامة بتقريب ان الاستفادة من قوله «ع»: «في أربعين شاة شاة» مثلاً مالكيته للكلي الطبيعي فيكون الموضوع مالكية الشخص للأربعين شاة طول الحول من دون نظر الى أشخاصها ولا سيما في الأثمان فانها لما لم تكن مقصودة بالذات بل بماهي واسطة في المعاملات فلا تلاحظ نوعاً أشخاصها، وماهي الحكمة في وجوب الزكاة أيضاً موجودة في المقام اذ لا يرى العرف فرقاً بين من ملك أربعين شاة سائمة بأشخاصها طول الحول وبين من وجدها كذلك وقد تبدلت في البين بما هو مثله فانه يصدق على هذا الشخص انه واحد طول الحول لأربعين شاة سائمة فيوجد فيه ملك الزكاة ولا سيما اذا كان التبديل في البعض كشاة واحدة مثلاً. وبالجملة فالظاهر ان المراد بالرواية شمول اطلاقات الباب للمقام، ويؤيد ذلك ما مر في ذيل عبارة الخلاف من قوله: «خَصَّصناه بقوله «ع» في الرقة ربع العشر...» فراجع.

ولعلّه يدل على قول الشيخ خبر زرارة الآتي من العلل أيضاً بتقريب نذكره بعد نقله. هذا ولكن الظاهر ان الحق مع المشهور اذ الظاهر المتبادر من قوله: «كل ما لم يحل عليه الحول عند ربّه فلا شيء عليه فيه» هو حولان الحول على الشخص الذي هو عند ربّه لا على نوعه. والاخبار بهذا المضمون كثيرة جداً في أبواب مختلفة.

هذا مضافاً الى ما رواه في الفقيه قال: قال أبو جعفر «ع»: في التسعة الأصناف اذا حوّلتها في السنة فليس عليك فيها شيء (١). والتحويل يشمل التبديل بالجنس أيضاً. وكذا قوله في صحيحة زرارة السابقة: «فان أحدث فيها قبل الحول؟ قال: جائز ذلك له قلت: انه فرّبها من الزكاة؟ قال: ما ادخل على نفسه أعظم مما منع من زكاتها» (٢). لا تطلق الأحداث أيضاً.

واما التبديل الى غير الجنس فالأخبار فيه كثيرة مثل قوله في هذه الصحيحة أيضاً: «ثم قال: إنما ذلك له اذا اشترى بها داراً أو أرضاً أو متاعاً». وصحيح عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: رجل فرّب ما له من الزكاة فاشترى به أرضاً أو داراً أعليه شيء؟ فقال: لا...» (٣).

وخبر العلل عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر «ع»: رجل كانت عنده دراهم أشهراً فحوّلها دنانير فحال عليها منذ يوم ملكها دراهم حولاً أيزكها؟ قال: لا، ثم قال: رأيت لوان رجلاً دفع اليك مائة بعير وأخذ منك مائة بقرة فلبثت عنده أشهراً ولبثت عندك أشهراً فوئت عندك ابله وموتت عنده بقرتك أكنتم تزكيتها؟ فقلت: لا، قال: كذلك الذهب والفضة. ثم قال: وان حوّلت برأ أو شعيراً ثم قلبته ذهباً أو فضةً فليس عليك فيه شيء إلا ان يرجع ذلك الذهب او تلك الفضة بعينها او بعينه فان رجع ذلك فان عليك الزكاة لأنك قد ملكتها حولاً، قلت له: فان لم يخرج ذلك الذهب من يدي يوماً؟ قال: ان خلط بغيره فيها فلا بأس ولا شيء فيما رجع اليك منه. ثم قال: ان رجع اليك بأسره بعد اليأس منه فلا شيء عليك فيه حولاً الحديث (٤).

هذا ولا يخفى اغتشاش الحديث، ولعل المراد بالجملة الأخيرة صورة فقدان المال او غضبه بحيث لم يتمكن من التصرف فيه، والمراد بالخلط اشتباه المال بغيره او اختلاطه بغيره فيستفاد منه اعتبار بقاء المال متمازاً طول الحول، والمراد بقوله: «الآن ان يرجع ذلك الذهب...» اما صورة ظهور كون المبادلة بالبئر والشعير فاسداً، او كون المدة قليلة جداً بحيث لا يضر بالبقاء طول الحول

- (١)- الوسائل ج ٦ الباب ١٢ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١.
- (٢)- الوسائل ج ٦ الباب ١٢ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٢.
- (٣)- الوسائل ج ٦ الباب ١١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١.
- (٤)- الوسائل ج ٦ الباب ١٢ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٣.

بل الظاهر بطلان الحول بالمعاوضة وان كانت بقصد الفرار من الزكاة [١].

عرفاً فتأمل، أو كون الاستثناء منقطعاً فيكون المراد انه لو بادل الذهب مثلاً بالبر أو الشعير يضرّ واما لو بادل بمثله فلا يضر بالحول فيراد بقوله: «ذلك الذهب أو تلك الفضة بعينها أو بعينه» الابدال بالمثل في قبال الابدال بغير الجنس فتصير الرواية دليلاً للشيخ كما مرّت الاشارة اليه. وكيف كان فالأقوى ان الابدال يضر بالحول وان كان بالجنس خلافاً للشيخ وفخر الدين. وفي السرائر بعد نقل كلام الشيخ: «اجماعنا بخلاف ما ذهب اليه في مبسوطه وأصول مذهبنا منافية لذلك لأنهم -عليهم السلام- أوجبوا الزكاة في الأعيان دون غيرها من الذم بشرط حول الحول على العين من أوله الى آخره فيما يعتبر فيه الحول ومن المعلوم ان عين البديل غير عين المبدل وان احديهما لم يحل عليه الحول».

[١]- مسألة الفرار معنونة في زكاة التقدين أيضاً لمن بادلهما أو سبكهما أو جعلهما حلياً بقصد الفرار ولكن ملاك البحث في المسألتين واحد فتعرض لهما هنا والمسألة مختلف فيها بيننا وكذا بين أهل السنة والأخبار فيها أيضاً مختلفة.

قال في الخلاف (المسألة ٦٤): «يكره للانسان ان ينقص نصاب ماله قبل حول الحول فراراً من الزكاة فان فعل وحال عليه الحول وهو أقل من النصاب فلا زكاة عليه وبه قال أبوحنيفة وأصحابه والشافعي، وقال بعض التابعين لا يتفعه الفرار منها فاذا حال عليه الحول وليس معه نصاب أخذت الزكاة منه وبه قال مالك. دليلنا اجماع الفرقة...».

وقال فيه أيضاً (المسألة ٦٥): «اذا كان معه نصاب من جنس واحد ففرقه في أجناس مختلفة فراراً من الزكاة لزمته الزكاة اذا حال عليه الحول على أشهر الروايات وقد روي ان ما ادخله على نفسه أكثر وقال الفقهاء في هذه المسألة مثل ما قالوه في مسألة النقص سواء».

وفيه أيضاً (المسألة ٨٩): «لازكاة في سبائك الذهب والفضة ومتى اجتمع معه دراهم او دنانير ومعه سبائك او نقار اخرج الزكاة من الدراهم او الدنانير اذا بلغا النصاب ولم يضم السبائك والنقار اليها وقال جميع الفقهاء يضم بعضها الى بعض وعندنا ان ذلك يلزمه اذا قصد به الفرار من الزكاة. دليلنا الأخبار...».

ولا يخفى ان السبائك عند أهل الخلاف فيه زكاة وكذا الحلي عند بعضهم ولكن عندنا لا زكاة الآ في المسكوك المنقوش كما سيأتي في محله. والشيخ «قده» كما ترى حكم في النقص بقصد الفرار بعدم الزكاة، وفي المبادلة والسبك بقصده بالزكاة.

وفي المبسوط: «فاما سبائك الذهب والفضة فانه لا يجب فيها الزكاة الآ اذا قصد بذلك الفرار فيلزمه حينئذ الزكاة».

وقد مرّ في ضمن عبارته في مسألة مبادلة الجنس بغير الجنس: «وان فعل ذلك فراراً من الزكاة

لزمته الزكاة».

وفي النهاية: «فاذا كانا سبائكاً أو حلياً فلا يجب فيها الزكاة الآ أن يقصد صاحبها الفرار به من الزكاة فتي فعل ذلك قبل حال وجوب الزكاة استحباب له ان يخرج عنها الزكاة وان جعله كذلك بعد دخول الوقت لزمته الزكاة».

فالشيخ أفتى في الخلاف والمبسوط بالوجوب وفي النهاية بالاستحباب ويظهر منه في التهذيب في أوائل الزكاة عدم الوجوب وفي زياداتها الوجوب وفي الاستبصار الاستحباب.

وفي الانتصار ما حاصله: «ومما انفردت به الامامية القول بأن من فرّ بدراهم او دنانير فسبكها من الزكاة او ابدل جنساً بغيره هرباً من وجوب الزكاة فان الزكاة تجب عليه، وباقى الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يوجبون الزكاة وان قصد الهرب منها، وروي عن مالك وبعض الشافعيين ان عليه الزكاة. دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع من الطائفة. فان قيل ان ابن الجنيد لا يوجب الزكاة في المقام. قلنا الاجماع تقدمه وتأخر منه وإنما عوّل هو على اخبار رويت عن أئمتنا «ع» وبازائها ما هو أظهر منها وأقوى وأوضح طريقاً فيمكن حل تلك الأخبار على التقية».

وفي فقه الرضا: «وليس في السبائك زكاة الآ ان تكون فررت به من الزكاة فان فررت به من الزكاة فعليكم فيه زكاة». ونحو هذه العبارة في الفقيه والمقنع أيضاً. وحيث نسب القول بالوجوب في المقام الى الصدوقين يقوى الظن بصحة ما ذكرناه مراراً من كون فقه الرضا رسالة علي بن بابويه الذي ينقل عنها في الفقيه كثيراً والفقهاء كانوا يرجعون اليها عند اعواز النصوص والآ فلا يوجد عندنا رسالته.

هذا وفي الغنية وشارة السبق أيضاً وجوب الزكاة في السبائك التي قصد بسبكها الفرار من الزكاة ونحوها في الوسيلة في من فرّ بغير المنقوش من الزكاة.

ولكن المفيد في المقتعة بعد ما حكم بعدم الزكاة في السبائك قال: «وقد روي انه اذا فرّ بها من الزكاة لزمته زكاتها عقوبة ولا ينفعه فراره بسبكها او صياغتها» فيظهر منه التردد في المسألة. هذا وفي مختصر الخريقي الحاوي لفقه الحنابلة: «ومن كانت عنده ماشية فباعها قبل الحول بدراهم فراراً من الزكاة لم تسقط الزكاة عنه».

وفي المغني شرح هذا المختصر: «ومما ذكرناه قال مالك والأوزاعي وابن الماجشون واسحاق وأبو عبيد، وقال أبو حنيفة والشافعي تسقط عنه الزكاة».

واما المتأخرون فالمشهور بينهم بل عن الرياض نسبتته الى عامتهم عدم الوجوب ونسب الى القديين أيضاً.

فتلخص مما ذكرناه ان المسألة تختلف فيها بين فقهاء العامة وكذلك بين فقهاثنا حتى ان الشيخ

خريست فقه الشيعة- أفتى في الخلاف والمبسوط وموضع من التهذيب بالوجوب، وفي النهاية والاستبصار وموضع من التهذيب بعدم الوجوب. فالمسألة ليست اجماعية وان ادعاه في الانتصار وعلى فرض وجوده فليس بحجة للعلم بالمدرک او احتماله. نعم المشهور بين القدماء الوجوب وبين المتأخرين عدم الوجوب.

ولا يخفى ان الاختلاف فيها ناشىء من اختلاف الأخبار فانها طائفتان: الطائفة الأولى: مادلت على جواز الفرار وعدم الوجوب. والثانية: مادلت على الوجوب.

وقبل التعرض لهما نقول ان الأصل والقاعدة يقتضيان عدم الوجوب. اما الأول فلأن الشك في التكليف يقتضي البرائة، واما الثاني فلأن المنقوش مثلاً موضوع للوجوب، والسيكة موضوع لعدمه فهما موضوعان ولكل حكمه كالحاضر والمسافر في باب الصلاة ولا يمكن تصدي الحكم لتحقيق موضوعه او لحفظه للزوم الدور، فان رتبة الحكم متأخرة عن رتبة الموضوع ورتبة محقق الموضوع او حافظه مقدمة على الموضوع فوجوب ايجاد الموضوع او ابقائه يحتاج الى دليل آخر يتعرض لذلك.

وبالجمله الحكم يتحقق على فرض وجود الموضوع فلا يمكن أن يتعرض بنفسه لايجاد الموضوع او ابقائه فالقاعدة تقتضي عدم الوجوب.

واما الأخبار فمادلت منها على جواز الفرار وعدم الوجوب كثير مستفيض جداً:

منها صحيحة زرارة السابقة في مسألة الحل اذ يظهر من موارد منها عدم الوجوب، منها قوله: «قلت له: فان أحدث فيها قبل الحل؟ قال: جائز ذلك له قلت: انه فربها من الزكاة قال: ما ادخل على نفسه أعظم مما منع من زكاتها»، ومنها قوله: «قال زرارة قلت له: ان أباك قال لي: من فربها من الزكاة فعليه أن يؤديها؟ فقال: صدق أبي، عليه ان يؤدي ماوجب عليه وما لم يجب عليه فلا شيء عليه فيه».

ومن الأخبار أيضاً صحيحة عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله (ع): «رجل فربها من الزكاة فاشترى به أرضاً او داراً أعلىه شيء؟ فقال: لا ولو جعله حلياً او نقرأ فلا شيء عليه وما منع نفسه من فضله أكثر مما منع من حق الله الذي يكون فيه (١).

ودلائها على جواز الفرار واضحة والظاهر منها عدم صدورها تقية اذ التقية ضرورة والضرورات تنقذ بقدرها فلو كان عن تقية اكتفى الإمام- عليه السلام- بجواب السائل ولم يضيف اليه ابتداء قوله: «ولو جعله حلياً...».

ومنها صحيحة هارون بن خارجة، عن أبي عبد الله (ع) قال: قلت له: ان أخي يوسف ولي

لهؤلاء القوم اعمالاً أصاب فيها أموالاً كثيرة وانه جعل ذلك المالم حلياً أراد أن يقرّبه من الزكاة
أعليه الزكاة؟ قال: ليس على الحليّ زكاة وما ادخل على نفسه من النقصان في وضعه ومنعه
نفسه فضله أكثر مما يخاف من الزكاة (١).

ومنها صحيحة علي بن يقطين، عن أبي ابراهيم -عليه السلام- قال: قلت له: انه يجتمع عندي
الشيء (الكثير قيمته) فيبقى نحواً من سنة أنزكّيه؟ فقال: لا، كل ما لم يحل عليه الحول فليس
عليك فيه زكاة، وكل ما لم يكن ركازاً فليس عليك فيه شيء. قال: قلت: وما الركاز؟ قال:
الصامت المنقوش. ثم قال: اذا أردت ذلك فاسبكه فانه ليس في سبائك الذهب ونقار الفضة
شيء من الزكاة (٢).

ولا يفتي عدم امكان حمل الصحيحة ونحوها على التقية اذ السبائك عندهم فيها الزكاة.
ومنها مارواه في العلل عن علي بن يقطين، عن أبي ابراهيم «ع» قال: لا تجب الزكاة فيما سبك
نلت: فان كان سبكه فراراً من الزكاة؟ قال: ألا ترى ان المنفعة قد ذهبت منه فلذلك لا يجب
عليه الزكاة (٣).

ومنها مارواه أيضاً عن علي بن يقطين، عن أبي الحسن موسى «ع» قال: لا تجب الزكاة فيما
سبك فراراً به من الزكاة ألا ترى ان المنفعة قد ذهبت فلذلك لا تجب الزكاة (٤). والظاهر اتحاد
الخبرين.

فهذه أخبار مستفيضة معتبرة تدل على جواز الفرار. نعم بازائها ثلاث روايات دالة على
يجوب الزكاة على من قصد الفرار:

فالأولى: موثقة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن الحليّ فيه زكاة؟ قال: لا الآ
ما قرّبه من الزكاة (٥).

ومفاد قوله: «فيه زكاة» الحكم الوضعي الشامل للواجب والمندوب فليس فيه ظهور في
لوجوب.

الثانية: موثقة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله «ع» قال: قلت له: الرجل يجعل لأهله
لحليّ من مائة دينار والمأتي دينار واراني قد قلت ثلاث مائة فعليه الزكاة؟ قال: ليس فيه زكاة.
لمت له: فانه قرّبه من الزكاة؟ فقال: ان كان قرّبه من الزكاة فعليه الزكاة وان كان إنما فعله

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٤.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٢.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ١١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٢.

(٤)- الوسائل ج ٦ الباب ١١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٣.

(٥)- الوسائل ج ٦ الباب ١١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٧.

ليتجمل به فليس عليه زكاة (١).

الثالثة: موثقة اسحاق بن عمار قال: سألت أبا إبراهيم «ع» عن رجل له مائة درهم وعشرة دنانير أعليه زكاة؟ فقال: ان كان فرَّبها من الزكاة فعليه الزكاة. قلت: لم يفرَّبها ورث مائة درهم وعشرة دنانير؟ قال: ليس عليه زكاة. قلت: فلا تكسر الدراهم على الدنانير ولا الدنانير على الدراهم؟ قال: لا (٢).

والضمير المحرور في قوله: «عليه» في الحديثين يحتمل رجوعه الى الشخص والى المال، وعلى الأول ظاهر في الوجوب دون الثاني اذ يكون مفاده مفاد قوله: «فيه زكاة». أعني الحكم الوضعي الشامل للواجب والمدبوب، والزكاة المستحبة أمر معروف لديهم.

والشيخ في الاستبصار حمل أخبار هذه الطائفة على الاستحباب، وفي التهذيب على قصد الفرار بعد الحول واستشهد لهذا الحمل بما مرَّ في صحيحة زرارة من سؤاله الصادق - عليه السلام - عن قول أبيه: «من فرَّبها من الزكاة فعليه ان يؤدِّيها» وجوابه - عليه السلام - بأن عليه ان يؤدي ما وجب عليه أعني ما حال عليه الحول.

أقول: الحمل على الاستحباب له وجه واما الحمل على ما بعد الحول فلا يناسب التفصيل الواقع في الروايات ولا سيما موثقة معاوية بن عمار اذ بعد الحول يكون الوجوب ثابتاً مستقراً وان فعله ليتجمل به.

والسيد المرتضى كما عرفت أخذ بهذه الأخبار وقال انها أظهر وأقوى وأوضح طريقاً وحمل اخبار جواز الفرار على التقية.

وفيه أولاً: ان اخبار جواز الفرار نص في عدم الوجوب وهذه الاخبار ظاهرة في الوجوب بل يمكن منع ظهورها أيضاً بناء على ما عرفت من حملها على الحكم الوضعي فلمَّ حكم بأظهرية هذه الأخبار؟

وثانياً: ان أخبار الجواز أكثر عدداً وفيها صحاح فهي الأوضح طريقاً.

وثالثاً: ان الحمل على التقية إنما يصح بعد عدم امكان الجمع الدلالي بين الطائفتين كالاستحباب في المقام.

ورابعاً: لا مجال للتقية بعد كون المسألة ذات قولين عندهم، فأبو حنيفة والشافعي جوراً الفرار، ومالك وأحمد لم يجوزاه كما مرَّ.

وخامساً: في اخبار جواز الفرار توجد قرائن على عدم التقية كالحكم بعدم الزكاة في السبائك

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٦.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٥ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٣.

[مسألة ١٠]: إذا حال الحول مع اجتماع الشرائط فتلف من النصاب شيء، فإن كان لا بتفريط من المالك لم يضمن، وإن كان بتفريط منه ولو بالتأخير مع التمكن من الأداء ضمن بالنسبة [١].

وكذكر الامام -عليه السلام- في صحيحة عمرين يزيد ما لا ضرورة في بيانه كما عرفت. فالحق في المسألة ما عليه المشهور من المتأخرين وبه أفتى المصنف من جواز الفرار وإن كان الأحوط تركه ويحمل الأخبار الأخيرة على الاستحباب.

فان قلت: ظاهر الأمر وما في معناه الوجوب، والاستحباب مجاز فلا يصار إليه الآ بقرينة. قلت: الأمر لم يوضع للوجوب وليس الوجوب مفاد اللفظ بل هو موضوع للبعث والتحريك الانشائي في قبال البعث التكويني بوسيلة اليد ونحوها. نعم بعث المولى تمام الموضوع لحكم العقلاء بوجوب الاطاعة واستحقاق العقوبة على فرض المخالفة الآ أن يضم الى البعث الترخيص في الترك فيتحقق الاستحباب، كما انه لو انضمت الى البعث قرائن الشدة حكم بتأكيد الوجوب.

وبالجمله البعث المطلق والبعث المقارن لما يشدده موضوعان لحكم العقلاء بوجوب الاطاعة دون البعث المقارن للترخيص فالوجوب ليس مفاد اللفظ بل هو من أحكام العقلاء على قسمي البعث والمفروض في مسألتنا وجود اخبار دالة على الترخيص فيكون البعث بنحو الاستحباب وكلمات الأئمة -عليهم السلام- يحمل بعضها على بعض ويكون بعضها قرينة للتصرف في الآخر فانهم نور واحد وبمنزلة متكلم واحد فتدبر.

[١]- أقول: الصور المحتملة ثمانية، اذ قد يعزل مقدار الزكاة ثم يعرضها التلف في الحقيقة يتلف ماتعين كونه زكاة (بناء على ما استفاد من أخبار العزل من ان المعزول يتعين كونه زكاة)، واما ان يعرض التلف لجميع المال بما فيه من الزكاة، واما ان يتلف البعض بما فيه من الزكاة قبل العزل. فهذه ثلاث صور والصورة الثالثة على قسمين: اذ الباقي بعد التلف اما ان ينقص عن النصاب او لا ينقص بان كان المال مشتملاً على النصاب والعموماً فبقي مقدار النصاب بعد تلف البعض فهذه أربع صور وفي كل منها اما ان يكون بتفريط من المالك ولو بالتأخير او لا فهذه ثمانية صور.

فان كان التالف ماتعين كونه زكاة ففيه طائفتان من الأخبار: الأولى: مادك على عدم الضمان بنحو الاطلاق. الثانية: مادك على التفصيل. وقد تعرض لهما في الوسائل في الباب ٣٩ من أبواب المستحقين للزكاة.

فن الأولى صحيحة أبي بصير عن أبي جعفر (ع) قال: اذا أخرج الرجل الزكاة من ماله ثم سماها لقوم فضاعت أو ارسل بها اليهم فضاعت فلا شيء عليه.

ومنها موثقتة، قال: قلت لأبي جعفر «ع»: جعلت فداك الرجل يبعث بزكاة ماله من أرض إلى أرض فيقطع عليه الطريق؟ فقال: «قد أجزأته عنه، ولو كنت أنا لأعديتها». والذليل يدل على استحباب الاعادة.

ومنها صحيحة عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله «ع» انه قال: إذا أخرجها من ماله فذهبت ولم يسهما لأحد فقد برىء منها.

ومنها حسنة بكير بن أعين أو صحيحته قال: سألت أبا جعفر «ع» عن الرجل يبعث بزكاته فتسرق أو تضيع؟ قال: ليس عليه شيء.

وأما الطائفة الثانية فمنها صحيحة محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: رجل بعث بزكاة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم؟ فقال: إذا وجد لها موضعاً فلم يدفعها إليه فهو لها ضامن حتى يدفعها، وإن لم يجد لها من يدفعها إليه فبعث بها إلى أهلها فليس عليه ضمان لأنها قد خرجت من يده، وكذلك الوصي الذي يوصى إليه يكون ضامناً لما دفع إليه إذا وجد ربه الذي أمر بدفعه إليه فإن لم يجد فليس عليه ضمان.

ومنها صحيحة زرارة قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن رجل بعث إليه أخ له زكاته ليقسمها فضاعت؟ فقال: ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان، قلت: فانه لم يجد لها أهلاً ففسدت وتغيرت أياضها؟ قال: لا ولكن ان (إذا) عرف لها أهلاً فعطبت أو فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها.

هذا ومقتضى الصناعة الفقهية حمل الأخبار المطلقة على الأخبار المفصلة بين التفريط ولو بتأخير الأداء بعدما وجد لها أهلاً وبين غيره. ولعل وجه الاطلاق في الطائفة الأولى من جهة ان الغالب في من يبعث زكاته إلى بلد آخر عدم وجود المصرف لها في محله.

ولا يخفى ان عبارة المصنف لا تشمل صورة تلف مائتين كونه زكاة أعني مورد هذه الأخبار. وأما إذا تلف جميع المال فمقتضى القاعدة فيه أيضاً التفصيل بين صورة التفريط في الأداء أو الحفظ وبين غيرها إذ الزكاة تتعلق بالعين فهي بحكم الأمانة في يد المالك فحكها حكم الأمانة، وقوله: «على اليد ما قبضت حتى تؤديه» يقتضي الضمان خرجت منه اليد الأمانى بالاجماع.

هذا مضافاً إلى وجود الرواية في صورتين في مرسله ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله «ع» في الرجل يكون له ابل أو بقرة أو غنم أو متاع فيحول عليها الحول فتموت الأبل والبقرة والغنم ويحترق المتاع؟ قال: ليس عليه شيء (١).

وفي رواية زيد النرسي في أصله، عن أبي عبد الله «ع» في الرجل يكون له الأبل والبقرة

نعم لو كان أزيد من النصاب وتلف منه شيء مع بقاء النصاب على حاله لم ينقص من الزكاة شيء وكان التلف عليه بتمامه مطلقاً على اشكال [١].

والغنم أو المتاع فيحول عليه الحول فيموت الإبل والبقر ويحترق المتاع؟ فقال: إن كان حال عليه الحول وتهاون في إخراج زكاته فهو ضامن للزكاة وعليه زكاة ذلك وإن كان قبل أن يحول عليه الحول فلا شيء عليه (١). فتحمل الرواية الأولى على صورة عدم التهاون. فهذه إلى هنا أربع صور لم يتعرض لها المصنف. وأما إذا تلف البعض قبل العزل فإما أن يكون الباقي بمقدار النصاب أو لا وفي كل منها فإما أن يكون مع تفريط المالك أو لا فهذه أربع صور تعرض لها المصنف. أما إذا كان المال بقدر النصاب فتلف منه شيء فقد حكم فيه المصنف بعدم الضمان للزكاة إلا مع التفريط.

ويرد عليه أن هذا صحيح على القول بكون التعلق بنحو الإشاعة وأما على القول بكونه بنحو الكلي في المعين كما يقول به المصنف أو حق الجناية في العبد الجاني أو حق غرماء الميت في تركته، فقتضى القاعدة فيه عدم وقوع التلف في حق الفقراء، وكذا إذا كان التعلق بنحو تعلق حق الرهانة بل في الأخير يلزم الضمان وإن تلف جميع المال إذ عليه تكون الزكاة في الذمة والمال رهن عليه وتلف الرهن لا يوجب سقوط الذمة.

والحاصل أن المصنف القائل بكون التعلق من قبيل الكلي في المعين يجب عليه أن يلتزم بعدم سقوط الزكاة مادام مقدارها باق كمن باع صاعاً من صبرة معينة فإن حق المشتري باق مادام يبقى مقدار الصاع منها.

اللهم إلا أن يكون هنا إجماع أو توهم المصنف شمول صحيحتي زرارة ومحمد بن مسلم للمقام، وكلاهما محل إشكال بل منع فتدبر.

[١]- قد مر في التنبيه الثالث من التنبيهات التي ذكرناها بعد ذكر نصب الأنعام البحث في المال المشتمل على النصاب والعفو هل يكون متعلق الزكاة بجميع المال أو مقدار النصاب منه، ورجحنا القول بكون المتعلق بجميع المال واستفدنا ذلك من أخبار الباب. فعنى العفو عدم وجوب الزائد على ماوجب في النصاب لا عدم كون مقدار العفو متعلقاً للزكاة وعلى هذا فحكمه حكم ما إذا تلف بعض النصاب وإلى هذا أشار المصنف بقوله: «على اشكال» فراجع ما حررناه هناك.

[مسألة ١١]: إذا ارتدَّ الرجل المسلم فاما أن يكون عن ملة أو عن فطرة، وعلى التقديرين إما أن يكون في أثناء الحول أو بعده، فإن كان بعده وجبت الزكاة [١] سواء كان عن فطرة أو ملة ولكن المتولّي لاخراجها الامام أو نائبه [٢]،

[١]- اذ الارتداد لا يقتضي سقوطها والاسلام يجب ما قبله لا الكفر.
[٢]- لانها عبادة لا تصح من الكافر، ولا شرطها بقصد القربة ولا يتمشى من الكافر، ولأن الامام ولى الممتنع، ولأنها لا تقبل من الكافر لقوله -تعالى- إنما يتقبل الله من المتقين (١).
ولقوله: وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا أنهم كفروا بالله وبرسوله (٢).
هذا مضافاً الى ما في الفطري من انتقال المال منه الى الورثة فليس مالاً للمال حتى يدفع زكاته.

هذا ما قيل في المقام، ولكن يرد على الأول المنع من عدم صحة عبادته لو فرض الاتيان بها واجدة للشرائط.

وعلى الثاني أولاً بكونه أخص من المدعى اذ ليس الكافر منحصراً في من ينكر الله، فأهل الكتاب بل الخوارج والنواصب كفار يتمشى منهم قصد القربة. وثانياً بأنه لا يقتضي انتقال القربة منه الى غيره، اذ المقصود بالزكاة جهة اقتصادية وجهة عبادية والمنظور تقرب صاحب المال لا وجود قربة ما من أي شخص حصلت. فاذا فرض امتناع تحقق القربة فالأمر يدور بين سقوط أصل الزكاة وبين سقوط شرطها او انتقاله الى الغير. فتعين الثالث يتوقف على الدليل. ولعل الأولى هو الثاني أعني القول بسقوط جهة العبادة وبقاء جهة الاقتصاد والمالية. واما انتقال جهة العبادة الى غير صاحب المال فبعيد جداً.

ويرد على الثالث أيضاً بكونه أخص من المدعى اذ قد لا يمتنع هوبل يؤديها الله او لاعانة الحكومة او لسدّ الخللالات الاجتماعية ايماناً بذلك.

وعلى الرابع بأن عدم القبول منه لا يقتضى الانتقال الى الغير وهل تقبل منه اذا أداها الامام؟

وعلى الخامس أولاً بان انتقال الملك الى الوارث يوجب انتقال الأداء اليه لا الى الامام. وثانياً بأن الانتقال اليه شرعاً لا يوجب الانتقال الخارجي فقد يبقى المال في يد نفس المرتد كما في هذه الأعصار التي لا تجري فيها حدود الله.

(١)- سورة المائدة، الآية ٢٧.

(٢)- سورة التوبة، الآية ٥٤.

وان كان في أثنائه و كان عن فطرة انقطع الحول ولم تجب الزكاة واستأنف الورثة الحول [١] لأن تركته تنتقل الى ورثته، وان كان عن ملة لم ينقطع [٢] ووجبت بعد حول الحول لكن المتولي الامام «ع» أو نائبه [٣] ان لم يتب وان تاب قبل الاخراج اخرجها بنفسه، واما لو اخرجها بنفسه قبل التوبة لم تجز عنه [٤]

فالحق ان يقال ان الأداء على من في يده المال من المرتد او وارثه الآ في صورة الامتناع فيأخذ الحاكم منها قهراً لكونها حقاً للفقراء وأشباههم.

اللهم الآ أن يقال ان المال لما كان للوارث شرعاً فلا يجزي أداء المالك السابق ولا أخذ الحاكم منه بدون المراجعة الى الوارث المالك فعلاً، او يقال ان القاعدة على القول بالاشاعة وقوع التقسيم برضا جميع الملاك، والحاكم وي الفقراء فيتوقف التعيين على دخالته، خرج من ذلك بالأدلة صورة افران نفس المالك وأدائه بنفسه وليس المقام منه اذ الملك يخرج من ملك المالك، والوارث وان ملكه فعلاً ولكنه لم يكن مالكاً حين التعلق. فالمقام نظير ما اذا امتزج الزكاة بمال الأجنبي حيث ان ولايته على التعيين يحتاج الى دليل.

هذا ولكن الظاهر عدم الاشكال في أداء الوارث لتحقيق السيرة على أداء الوارث ديون الميت وزكواته وأخماسه، بل المستفاد من صحيحة البصري اجزاء أداء من انتقل اليه المال ولو بالشراء قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: رجل لم يترك إبله او شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزكيا لما مضى؟ قال: نعم تؤخذ منه زكاتها و يتبع بها البائع او يؤدي زكاتها البائع (١) فتأمل. ولو كان المال في يد نفس المرتد فالحاكم يأخذ منه مع الاستيذان من الوارث على الأحوط.

هذا في الفطري واما الملي فلكه باق فان أداها أخذت منه والآ أخذت منه قهراً ولا دليل على وجوب كون التعيين بنظر الحاكم لو فرض أداؤه بنفسه.

و يؤيد ذلك تعليل وجوب اعادة بعض المنحرفين كالحرورية والمرجئة وأمثالهم زكواتهم بأنهم وضعوها في غير مواضعها (٢)، ومن المعلوم كفر النصاب والخوارج منهم ومع ذلك لم يعلل وجوب الاعادة بعدم الصحة من الكافر او عدم ولايته على التعيين او عدم القبول منهم فتدبر.

[١]- يعني من بلغ حصته النصاب وانتقل اليه خارجاً بحيث يتمكن من التصرف فيه.

[٢]- لبقاء ماله على ملكه كسائر الكفار.

[٣]- مرّ وجهه والاشكال فيه نعم هو أحوط.

[٤]- مرّ الاشكال فيه.

(١)- الوسائل ج ٦، الباب ١٢ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١.

(٢)- الوسائل ج ٦، الباب ٣ من أبواب المستحقين للزكاة.

الآ اذا كانت العين باقية في يد الفقير فجدد النية او كان الفقير القابض عالماً بالحال [١] فانه يجوز له الاحتساب عليه [٢] لأنه مشغول الذمة بها اذا قبضها مع العلم بالحال واتلفها او تلفت في يده. واما المرأة فلا ينقطع الحول بردتها مطلقاً [٣].

[مسألة ١٢]: لو كان مالكا للنصاب لا يزيد كأربعين شاة مثلاً فحال عليه أحوال فان أخرج زكاته كل سنة من غيره تكررت [٤] لعدم نقصانه حينئذ عن النصاب ولو أخرجها منه أو لم يخرج أصلاً لم تجب الآ زكاة سنة واحدة لنقصانه حينئذ عنه [٥].

ولو كان عنده أزيد من النصاب كأن كان عنده خمسون شاة وحال عليه الأحوال لم يؤدّ زكاتها وجب عليه الزكاة بمقدار ماضى من السنين الى أن ينقص عن النصاب، فلو مضى عشر سنين في المثال المفروض وجب عشرة ولومضى أحد عشر سنة وجب أحد عشر شاة، وبعده لا يجب عليه شيء لنقصانه عن الأربعين.

[١]- مع جهل الدافع اذ لو كانا معاً عالمين فالضمان غير واضح لأنه بنفسه اذهب احترام ماله.

والحاصل ان الصور المفروضة ثمانية اذ الفقير والدافع اما عالمان او جاهلان، او الفقير عالم والدافع جاهل او بالعكس، وفي كل منها اما ان تكون العين موجودة او تالفة. والاحتساب جائز في جميع صور وجود العين وحدى صور التلف أعني علم الفقير وجهل الدافع، ولا يجوز في العالمين لما مرّ، ولا في جهل الفقير بقسميه لأنه مغرور والضمان على من غرّه.

[٢]- ولا يحتاج الى الاستيذان من الحاكم كما هو واضح نعم يتوقف على بقاء الفقر.

[٣]- فطرية كانت او ملية لبقاء مالها على ملكها، وفي حكمها الخنثى المشكل لاستصحاب البقاء.

[٤]- كما صرّح به غير واحد منهم المحقق في الشرائع. لكن مبدأ الحول الثاني من حين دفع

الزكاة او عزلها لانه زمان ملك النصاب تاماً. اما قبله فلا يملك مقدار الزكاة او يملكه ناقصاً.

اللهم الآ ان لا يضرّ هذا المقدار من عدم التمامية حيث انه يتمكن ان يتمكن. والتمكن من

التمكن كاف في التمکن فتدبره، كما مرّ نظيره في الرهن الذي يتيسر فكّه.

[٥]- اما في صورة الاخراج فالنقصان واضح، وكذا في صورة عدم الاخراج بناء على الشركة

ولو كان عنده ست وعشرون من الإبل ومضى عليه سنتان وجب عليه بنت مخاض للسنة الأولى وخمس شياه [١] للثانية وان مضى ثلاث سنوات وجب للثالثة أيضاً أربع شياه وهكذا الى أن ينقص من خمسة فلا تجب [٢].

في العين واما بناء على كون التعلق بنحو الحق فلعدم تمامية الملك. اللهم الآ ان يقال بكفاية التمكن منه كما عرفت.

نعم بناء على القول بتعلقها بالذمة فقط فتمامية الملك محفوفة ولكن المبني عندنا فاسد كما يأتي.

[١]- ان لم تزد قيمة بنت المخاض عن واحدة من النصاب والآ فالواجب للثانية أربع شياه كما لا يخفى.

[٢]- ان كانت قيمة بنت المخاض والخمس شياه معاً لا تزيد عن واحدة من النصاب فالواجب في السنة الثالثة أيضاً خمس شياه.

وتفصيل الكلام انه قال في الشرائع: «فلو كان عنده ست وعشرون من الابل ومضى عليه حولان وجب عليه بنت مخاض وخمس شياه فان مضى عليه ثلاثة احوال وجب عليه بنت مخاض وتسع شياه».

وقال في المسالك في ذيل هذه العبارة: «إنما يتم ذلك لو كان النصاب بنت مخاض او مشتملاً على بنت المخاض او على ما قيمته بنت مخاض حتى يسلم للحول الثاني خمس وعشرون تامة من غير زيادة، اما لو فرض كونها زائدة عليها في السن والقيمة أمكن ان يفرض خروج بنت المخاض عن الحول الأول من جزء واحد من النصاب ويبقى من المخرج منه خمس شياه فيجب في الحول الثالث بل يمكن ما يساوي عشر شياه وأزيد فيتعدد الخمس أيضاً، ولو فرض كون النصاب بأجمعه ناقصاً عن بنت المخاض كما لو كانوا ذكراناً ينقص قيمة كل واحد عن بنت المخاض نقص من الحول الأول عن خمس وعشرين فيجب في الحول الثاني أربع شياه لا غير وذلك كله مستثنى مما أطلقه».

وما ذكره جيد واستجوده في المدارك أيضاً وتبعهما كثير من المتأخرين منهم صاحب المصباح ولكنه استشكل بالنسبة الى ما زادت قيمة الفريضة عن كل واحدة منها - كما لو كان الجميع ذكراناً - بامكان ان يدعى القطع بعد التدبر في ادلة الزكاة بأن الشارع لم يوجب على من ملك ستاً وعشرين من الابل بأزيد من واحدة منها بل جعل فريضة هذا النصاب بنت مخاض بملاحظة كونها أدنى الاسنان وأقلها قيمة. ففرض كون قيمة كل من النصاب دون قيمة بنت المخاض فرض نادر وعلى فرض حصوله فكون الفريضة فيه بنت مخاض مشكل. انتهى محصله.

أقول: فيما ذكره - قدس سره - منع اذ يرجع محصل اطلاق قوله: «في ست وعشرين بنت

[مسألة ١٣]: اذا حصل لملك النصاب في الأنعام ملك جديد اما بالنتاج واما بالشراء او الارث أو نحوها [١].

مخاض» الى ان هذا النصاب في أي سن وفي أي قيمة كانت افراده وسواء وجد فيه بنت المخاض أم لا فالشارع قدر الحصّة المفروضة فيه ببنت المخاض. فكما ان الاطلاق يشمل صورة كون جميع الأفراد من السن الأعلى وذوي القيمة الأعلى فكذلك صورة كون الجميع في السن الأدنى والقيمة الأدنى. فالفرق بين المقامين بلاوجه فتدبر.

[١]- قبل الورود في المسألة ينبغي البحث عن أمرين مرتبطين بالمسألة:

الأول: هل المبدأ للحول في النتاج او الاستغناء عن الأمهات او يفصل بين نتاج السائمة والمعلوفة؟ وجوه بل أقوال. ولم يتعرض المصنف لهذا الفرع وكان عليه أن يتعرض له. في الشرائع بعد ذكر شرط السوم قال: «فلا تجب الزكاة في المعلوفة ولا في السخال الآ اذا استغنت عن الأمهات بالرعي». وظاهره عدم ورودها في الحول قبل الاستغناء. ولا يخفى ان السخال وان كانت بحسب اللغة بمعنى ولد الشاة ولكن المراد بها في المقام الأعم منها ومن الفصلان والعجاجيل.

وفي المختلف: «وهل يعتبر الحول من حين الانتاج او من حين السوم؟ الأقرب الثاني والمشهور الأول».

ونسب فيه الأول الى الشيخ وابن الجنيد أيضاً كما نسبوا الثاني الى الكركي والشهيد الأول والقطيني والصيمري أيضاً.

وفي الخلاف (المسألة ٣٣): «لازكاة في السخال والفصلان والعجاجيل حتى يحول عليها الحول، وقد قال الشافعي وأصحابه هذه الأجناس كالكبار من ملك منها نصاباً جرت في الحول من حين ملكها...، وقال أبوحنيفة ومحمد بن الحسن لا تجزي في الحول حتى تصير ثنيايا فاذا صارت ثنيايا جرت في حول الزكاة، دليلنا اجماع الفرقة وماروي عن النبي «ص» من قوله: لازكاة في مال حتى يحول عليه الحول».

وظاهره ولاسيما بعد ذكر أبي حنيفة بعنوان المخالف كون مبدأ الحول للملك وان كان بالنتاج ومحظ نظر فقهاء العامة في هذه المسألة صورة انحصار الملك بالصغار اذ لم في صورة اختلاطها بالكبار نظر آخر سيأتي.

هذا وظاهر البيان في المسألة التفصيل حيث قال: «وهل يشترط في ابتدائه سوم السخال؟ اعتبره الفاضلان، وفي رواية زرارة عن أحدهما مصرحة بأن مبدأ النتاج وعليها ابن الجنيد والشيخ وهو الأقرب اذا كان اللبن الذي تشربه عن السائمة».

هذه بعض الكلمات في المقام. والأقوى ما في البيان ان ساعدنا الدليل والآ فأنسب الى

المشهور من كون المبدأ من حين الملك ولو كان بالنتاج. واستدل لكون المبدأ الاستغناء عن الأمهات مضافاً الى انصراف الاطلاقات عن الصغار قبله بما دلّ على تقييد الاطلاقات بالسوم ولذا فرع المحقق المسألة على اعتباره. وربما يقال في تقرير ذلك بدوران المسألة مدار كون السوم شرطاً او العلف مانعاً فعلى الأول يكون المبدأ حين الاستغناء وعلى الثاني حين النتاج لعدم صدق العلف على اللبن. وحيث قوينا الأول فالمبدأ هو الاستغناء.

واستدل لكون المبدأ الملك والنتاج بوجوه:

الأول: الاطلاقات بعد منع انصرافها عن الصغار.

فان قلت: هي مقيدة بالسوم بحسب الاخبار المقيدة.

قلت: السوم والعلف من قبيل العدم والملكة فيشترط فيها الشأنية والصغار خارجة عنها.

الثاني: قوله -عليه السلام- في صحيحتي أبي بصير ومحمد بن قيس: «ويعدّ صغيرها

وكبيرها» (١). وبها يمنع انصراف الاطلاقات عن الصغار أيضاً.

هذا ولكن يرد على الاستدلال بها مضافاً الى عدم الدلالة على مبدأ الحول احتمال صدورهما

تقية وفقاً لنظر جميع فقهاء العامة من تبعية الصغار للأمهات مع الاختلاط بحسب الحول كما يأتي

تفصيله وقد أشار الى ذلك الشيخ في كلماته.

كما يرد على الاستدلال بالاطلاقات بعدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة، اذ قوله مثلاً:

«في أربعين شاة شاة» يكون في مقام بيان الفريضة للأربعين من دون نظر الى شمول الأربعين

لكل ما هو مصداق للأربعين. كما ان ما اشتمل منها على لفظ العموم كقوله: «في كل أربعين

شاة شاة» يكون المنظور العموم بحسب المالكين لا من جهة الصغر والكبر فتأمل.

هذا مضافاً الى عدم مقاومة هذين الدليلين للاخبار المقيدة بالسوم. فالعمدة في المسألة هو

الوجه الثالث وهي الاخبار الخاصة.

منها صحيحة زرارة او حسنته بابراهيم بن هاشم المروية في الكافي، عن

أبي جعفر «ع» قال: ليس في صغار الابل شيء حتى يحول عليها الحول من يوم تنتج (٢).

ومنها موثقة قال: سألت أبا جعفر «ع» عن صدقات الأموال فقال في تسعة أشياء... وكل

شيء كان من هذه الأصناف فليس فيه شيء حتى يحول عليه الحول منذ يوم ينتج (٣).

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١٠ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ٣ وذيل الحديث ٢ من الباب ٦ منها.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٩.

ومنها موثقتة الأخرى عن أحدهما «ع» في حديث قال: ما كان من هذه الأصناف الثلاثة: الابل والبقر والغنم فليس فيها شيء حتى يحول عليها الحول منذ يوم ينتج (١). ونحوها موثقتة الثالثة عنها «ع» (٢). وان كان من المحتمل جداً كونها من كلام الشيخ منضمّاً الى الرواية كما هو الظاهر من لفظ «كتبتنا» او «سمنيناها» فراجع. ومنها موثقة اسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبدالله «ع»: السخل متى تجب فيه الصدقة؟ قال: اذا أجدع (٣). بناء على كون الجذع ماتم له سنة وعدم كون المراد شروعه في الحول من حين الجذوعة بل التعلق حينها.

بل يدل على المقصود جميع روايات الباب الدالة على تعلق الزكاة بالصغار اذا حال عليها الحول. اذ الظاهر منها كون مبدأ الحول حين ملكها وتناجها، كما ان الاستفادة منها عدم كونها تبعاً للمهات في الحول بل اعتبار الحول في انفسها كما سيأتي.

وبالجملة فالروايات الخاصة وعمدتها صحيحة زرارة وموثقاته دالة على كون المبدأ من حين النتاج، فيجب الأخذ بها. فكلام المحقق والعلامة وغيرهما اجتهاد في مقابل النص. وخبر زرارة بنقل الكليني صحيح او حسن كالصحيح، فرمى العلامة في المختلف إياه بعدم الصحة بلاوجه، مضافاً الى حجية الموثقة أيضاً.

بقي الكلام في التفصيل الذي ذكره في البيان، ولعل وجهه كما في المصباح: «دعوى ان مغروسية عدم زيادة الفرع عن الأصل في الذهن مانعة عن استفادة ارادة الصغار التي لاتتعلق الزكاة بامهاتها من اطلاقات أدلتها مع ان أخبار الباب باسرها وارادة مورد حكم آخر فلا يمكن التمسك باطلاقها لاثبات الوجوب في نتاج المعلوفة التي لا زكاة في أمهاتها».

وان شئت قلت: الاخبار الخاصة التي هي العمدة في الدلالة كما عرفت في مقام بيان اعتبار الحول في الانعام التي فيها الزكاة وان ذكر فيها المبدأ تفضلاً فلاتنافي اعتبار السوم في امهاتها أيضاً حتى يكون اللبن متحصلاً من نبات الصحراء في قبال اللبن الحاصل من العلف المملوك. والاعتبار العرفي أيضاً يساعد على هذا التفصيل فيسري حكم السوم واللف الى اللبن الحاصل منها. ولعل عنوان السائمة أيضاً يصدق على النتاج المتولد في الصحراء المتغذى من اللبن المتحصل من نباتها، كما ان مادّة على الزكاة في الصغار أيضاً تنصرف الى الصغار التي يكون الزكاة ثابتاً فيها لولا الصغر أعني الصغار البدوية العائشة في الصحراء، والسيرة في عصر النبي والأئمة - عليهم

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ٤.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٢ من أبواب زكاة الأنعام، ذيل الحديث ٣.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ٣.

السلام- أيضاً كانت على المراجعة الى ذوي الانعام السائمة بكبارها وصغارها ولم تعهد مطالبة الزكاة من صغار المملوكات. فما ذكره في البيان من التفصيل لعله أقوى فتدبر.

الأمر الثاني: لا يخفى ان لفقهاء أهل السنة في معنى حول الحول في الأصناف الزكوية - كما يظهر من الخلاف والفقهاء على المذاهب الأربعة وغيرها- مشرباً وسيعاً بخلافه عندنا.

فمعنى حول الحول عند أصحابنا وجود نصاب الشيء بشخصه من أول الحول الى آخره بحيث يبقى جميع أفراد النصاب بلا مبادلة عليها وبلا طرؤ نقصان في وسط الحول من غير فرق بين الانعام وغيرها وبين السخال وغيرها، فالسخال عندنا لا تتبع الامهات في شيء من الحيوان بل لكل منها حول نفسه وبه قال النخعي والحسن البصري.

وخالف جميع الفقهاء في ذلك، فعند الشافعي وأبي حنيفة ومالك لوملك نصاباً كأربعين مثلاً في أول الحول ثم توالدت في أثناء الحول فاذا حال الحول من حين ملك الأمهات أخذت الزكاة من الكل.

وقال مالك وأبو حنيفة: ان كانت الفائدة من جنس النصاب وان لم تكن من عينه كان حولها حول الأصل حتى لو كانت عنده خمس من الابل مثلاً حولاً الآ يوماً فلك خمساً من الابل ثم مضى اليوم زكى المالين معاً.

وانفرد أبو حنيفة فقال: هذا اذا لم يكن زكوى بدل الفائدة أعني الدراهم التي اشتراها بها.

وقال مالك لوملك في أول الحول دون النصاب كعشرين من الغنم فتوالدت حتى صارت في آخر الحول نصاباً وجب زكاتها ولم يقل بهذا لأبو حنيفة ولا الشافعي.

وقال أبو حنيفة لوملك في أول الحول نصاباً وفي آخره كذلك ووجب الزكاة وان نقص المال عن النصاب في أثناء الحول.

وقال الشافعي اذا ملك أربعين شاة فتوالدت أربعين سخلة ثم ماتت الامهات لا ينقطع حولها بل أخذ من السخال واحدة منها بعد انقضاء حول الامهات.

وقال مالك يكلف شراء كبيرة ولا يؤخذ من السخال، الى غير ذلك من الفروع التي ذكروها.

فراجع الخلاف (١).

وهذه الفروع متروكة عند أصحابنا للاجماع ولما روي عن النبي «ص» بطرقهم انه قال:

«لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول».

وفي التاج: «عن ابن عمر، عن النبي «ص» قال: من استفاد مالاً فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول عند ربه. رواه الترمذي وأبو داود» (٢).

فان كان بعد تمام الحول السابق [١] قبل الدخول في اللاحق فلا اشكال في ابتداء الحول للمجموع ان كمل بها النصاب اللاحق [٢].
واما ان كان في أثناء الحول فاما أن يكون ما حصل بالملك الجديد بمقدار العفو ولم يكن نصاباً مستقلاً ولا مكملاً لنصاب آخر، واما ان يكون نصاباً مستقلاً، واما ان يكون مكملاً للنصاب [٣].

وروي ذلك عن أئمتنا -عليهم السلام- بطرق عديدة كثيرة في الموارد المختلفة من الانعام والنقدين وكذلك في الصغار بنفسها وغير ذلك.
ولا يخفى ان الظاهر منها حول الحول على المال بشخصه لا على الأعم منه ومن بدله.
ثم كيف ينسب حول الامهات الى السخال مع كونها متولدة في الأثناء ولا يصدق ان الحول حال الآ على الامهات؟

فتلخص من ذلك ان السخال لا تتبع الامهات في الحول بل يعتبر الحول فيها بأنفسها.
فاذا عرفت هذين الأمرين فاستعد للشرع في أصل المسألة التي عنوانها المصنف -قدس سره-

[١]- التعبير بالبعدية والقبلية غير مناسب، والأنسب التعبير بمقارنة الملك الجديد لابتداء الحول الثاني.

[٢]- كما لوملك خمساً وعشرين من الابل فلك في اول الحول الثاني اثنين مثلاً أو ملك اثنين وثمانين من الغنم فلك في اول الحول الثاني اربعين او ملك احدى وثلاثين بقرة فلك في اول الحول الثاني عشرة، الى غير ذلك من الأمثلة.

ولوزاد في أول الحول الثاني ما هو بنفسه نصاب لولا الاول لم يكن له حكم كما لوزاد على احدى واربعين شاة او بعون شاة او على الست والعشرين من الابل خمس منها كما لا يخفى وجهه.
[٣]- الشقوق هنا خمسة ترجع بحسب الحكم الى ثلاثة:

الأول: ان لا يكون الملك الجديد نصاباً مستقلاً ولا مكملاً لنصاب آخر اصلاً، كما لو كانت له خمس إبل فولدت أربعاً او اربعون شاة فولدت عشرين مثلاً.

الثاني: ان لا يكون نصاباً مستقلاً ولا مكملاً على فرض اجتماعه مع غيره وان كان نصاباً مستقلاً على فرض انفراده، كما لو كانت له اربعون شاة فولدت اربعين فان الاربعين نصاب مستقل لو كان منفرداً ولكن المفروض في المقام اجتماعه مع غيره، كما لو ملك ثمانين ابتداءً فان الأربعين هنا بحكم اربعين واحد.

الثالث: ان يكون الملك الجديد نصاباً مستقلاً كما لو ملك أحداً وأربعين بقرة فولدت ثلاثين فان كلاً منها نصاب مستقل في البقر.

وقد يمثل أيضاً بما إذا كانت له خمس من الابل فولدت خمساً بتقريب ان النصاب في الابل خمس الى خمسة نصب.

ولكن يرد عليه ان هذا المعنى وان كان ربما يستفاد من بعض روايات الباب كقوله في موثقة زرارة مثلاً: «ثم في كل خمس شاة حتى تبلغ خمساً وعشرين» ولكن الظاهر من أكثر اخبار الباب كون النصاب الأول خمساً الى تسع، والنصاب الثاني عشر إلى أربعة عشر، والثالث خمسة عشر وهكذا. وكل نصاب بسيط، ومراتب الاعداد بسيطة، فالعشر مثلاً بمجموعه نصاب واحد لانه مؤلف من نصابين. نعم الخمس مكمل له.

في صحيحة زرارة «فاذا كانت خمساً ففيها شاة الى عشرة، فاذا كانت عشرأ ففيها شاتان، فاذا بلغت خمسة عشر ففيها ثلاث من الغنم...». ونحوها صحيحة أبي بصير وصحيحة عبدالرحمن (١).

فهي ظاهرة جداً في كون العشر بمجموعه وبساطته نصاباً وكذا خمسة عشر وعشرون. نعم كل نصاب مأخوذ بعرض عريض ولا بشرط بحسب مراتب العفو الى النصاب اللاحق، وبالنسبة اليه لوحظ بشرط لا. ولأجل ما ذكر تكون الشاة في تسع من الابل مثلاً زكاة للتسع لا للخمس الواقعة في ضمنها. وليس معنى العفو عدم وقوع الزكاة بإزائها بل معناه عدم وجوب الزائد على ماسبقه. وقد عرفت تحقيق ذلك في بعض مباحثنا السابقة.

فتلخص مما ذكرناه ان الخمس بعد الخمس في نصاب الابل ليس نصاباً مستقلاً بل مكماً فقط للنصاب الآخر فهي مثال للقسم الرابع لا للقسم الثالث.

الرابع: ان يكون الملك الجديد مكماً للنصاب اللاحق، كما اذا ملك اثنين وثمانين من الغنم فولدت له اربعين او احدى وثلاثين من البقر فولدت عشرأ او ستاً وعشرين من الابل فولدت أحد عشر مثلاً بل اذا كان له خمس من الابل فولدت خمساً على ما بينناه في القسم الثالث.

الخامس: ان يكون الملك الجديد نصاباً مستقلاً بنفسه وكذا مكماً للنصاب اللاحق، كما اذا كان له ست من الابل ثم حصل له عشرون او بالعكس، بناء على ما ذكره من كون كل خمس نصاباً في الابل الى خمس وعشرين، ولكننا استشكلنا فيه آنفاً. فالخمس في الابل عندنا لا يكون نصاباً مستقلاً مطلقاً بل قد يكون كذلك كالخمس الأول وقد يكون مكماً كالخمس الثاني مثلاً وقد لا يكون الآ عفو كالخمس الواقع بعد ست وعشرين مثلاً. وكذا العشر مثلاً فالعشر الاول مستقل والواقع بعد الست والعشرين مكمل والواقع بعد الست والاربعين عفو كما لا يخفى.

(١) - الوسائل ج ٦ الباب ٢ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١، ٢ و ٤.

أمّا في القسم الأول فلا شيء عليه كما لو كان له هذا المقدار ابتداءً، وذلك كما لو كان عنده من الابل خمسة، فحصل له في أثناء الحول أربعة أخرى، أو كان عنده أربعون شاة ثم حصل له أربعون في أثناء الحول [١].

[١]- هذان قسمان من الأقسام الخمسة التي أشرنا إليها وحكمهما واحد كما ذكره المصنف. أما في الأول فواضح. وأما في الثاني فلان الاربعين بعد الاربعين لاحكم له وليس أولى مما إذا ملك الأربعين أعني الثمانين من أول السنة.

نعم في المعتبر: «لوملك أربعين شاة ثم ملك أخرى في أثناء الحول فعند تمام حول الأولى تجب فيها شاة فإذا تم حول الثانية ففي وجوب الزكاة فيها وجهان: أحدهما: الوجوب لقوله «ع»: «في أربعين شاة شاة». والثاني: لا تجب لأن الثمانين ملك الواحد فلا تجب فيها أكثر من شاة». وحكى ذلك في المنتهى قولاً.

وفي الدروس: «وفي أربعين من الغنم بعد أربعين، وثلاثين من البقر بعد ثلاثين وجه بالوجوب».

ولا يخفى ان عطف مثال البقر عليه بلاوجه، لوضوح الوجوب فيه. وكيف كان فقد استدلل لهذا الاحتمال بقوله «ع»: «في كل أربعين شاة شاة»، وبأنه نصاب كامل وجبت الزكاة فيه مع الانفراد فكذا مع الانضمام. وأورد عليه بأن المراد من الاول النصاب المبتدأ اذ لوملك ثمانين دفعة لم تجب عليه شاتان اجماعاً. فالعموم بحسب الملاك لا يحسب الاملاك لمالك واحد. وعلى الثاني بوضوح الفرق بين صورتى الانفراد والانضمام. ويدل على ذلك قوله «ع» في صحيحة الفضلاء: «وليس فيما دون الاربعين شيء ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ عشرين ومائة...».

وفي صحيحة محمد بن قيس: «فإذا كانت أربعين ففيها شاة الى عشرين ومائة...». اذ يستفاد منها ان الاربعين اخذت لابشرط بحسب مراتب العفو الى ان تبلغ النصاب الثاني، نعم هي بالنسبة الى النصاب الثاني اخذت بشرط لاولذا لاحكم للاربعين في ضمن احدى وعشرين ومائة.

وكيف كان فالحكم في القسمين الأولين واضح وهو العفو عما زاد.

واما في القسم الثاني فلا يضم الجديد الى السابق [١] بل يعتبر لكل منهما حول بانفراده كما لو كان عنده خمس من الابل ثم بعد ستة أشهر ملك خمسة أخرى فبعد تمام السنة الأولى يخرج شاة، وبعد تمام السنة للخمسة الجديدة أيضاً يخرج شاة وهكذا.

[١]- هذا هو القسم الثالث مما ذكرناه من الأقسام الخمسة ومثلنا له بما اذا ملك واحداً واربعين بقرة فولدت ثلاثين. واما ما مثل به المصنف فقد ناقشناه فراجع. واستقلال كل من الملكين واعتبار الحول لكل منهما بأنفراده وجهه واضح للاجماع، ولا تلاق الأدلة بالنسبة الى كل منهما.

قال في الخلاف (المسألة ١٨): «السخال لا تتبع الأمهات في شيء من الحيوان الذي يجب فيه الزكاة بل لكل شيء منها حول نفسه وبه قال النخعي والحسن البصري، وخالفت الفقهاء في ذلك على اختلاف بينهم سنذكره، دليلنا اجماع الفرقة... وأيضاً روت عائشة عن النبي «ص» انه قال: لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول...».

وفي الانتصار: «ومما يظن انفراد الامامية به القول بأن السخال والفصال والعجاجيل لا تضم الى امهاتها في الزكاة وان بلغ عدد الامهات النصاب وسواء كانت هذه السخال متولدة عن هذه الأمهات التي في ملك صاحبها او كانت مستفاداً من جهة أخرى...، والحجة لمذهبنا الاجماع المتردد».

وفي المنتهى: «ولا تجب الزكاة في السخال حتى يحول عليها الحول وليس حول امهاتها حولها، وعليه فتوى علمائنا أجمع وبه قال الحسن البصري وابراهيم النخعي».

وفي المعتبر: «لو كان معه نصاب من الابل والغنم فنتجت في أثناء الحول اعتبر لها حول بانفرادها ولا يكون حول امهاتها حولها وبه قال الحسن والنخعي خلافاً لأبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد».

وفي الشرائع: «ولا تعد السخال مع الامهات بل لكل منهما حول بانفراده».

وفي الجواهر في ذيل عبارة الشرائع: «بلا خلاف أجدد بل الاجماع في الخلاف والمنتهى والانتصار وغيرها عليه».

أقول: قد أشرنا في الأمر الثاني الى فتاوى أهل الخلاف في المقام وان لهم في السخال وفي المال المستفاد في أثناء السنة مشرباً وسيعاً ولا سيما في السخال بشرط تولدها من الامهات التي في ملكه وبلوغ الامهات نصاباً واشتراكها مع امهاتها في جزء من الحول، فان الجمهور منهم اطبقوا في هذه الصورة على كفاية حول الامهات لسخالها فنظر أصحابنا في عنوان هذه المسألة وادعاء الاجماع فيها الى الرد عليهم.

ويدل على صحة مذهبنا مضافاً الى اجماع أصحابنا الكاشف عن تلقي المسألة عن الأئمة عليهم السلام- الخبر المروي بطرقهم وطرقنا. ولعله في طرقنا بحمد التواتر الحاكم بأن كل ما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه فيه وان ما لم يحل عليه الحول فكأنه لم يكن (١). وخصوص ما ورد في الصغار من قوله «ع»: «ليس في صغار الابل شيء حتى يحول عليها الحول من يوم ينتج». وقوله «ع»: «ليس في صغار الابل والبقر والغنم شيء الا ما حال عليه الحول عند الرجل». وقول ابن أبي عمير: «كان علي «ع» لا يأخذ من صغار الابل شيئاً حتى يحول عليها الحول». الى غير ذلك من الاخبار (٢).

وإذا ثبت عدم الزكاة في السخال حتى يحول على أنفسها الحول وانها لا تتبع الأمهات في الحول فعدم التبعية في المال المستفاد جديداً أولى كما لا يخفى. والمسلم من التبعية عند أهل السنة انما هي في السخال، اذ في غيرها هم أيضاً يختلفون.

وبما ذكرنا يظهر وجوب التاويل بالحمل على التقية او الاستحباب او غيرها في خبر عبد الحميد بن عواض، عن أبي عبدالله «ع» قال في الرجل يكون عنده المال فيحول عليه الحول ثم يصيب مالاً آخر قبل أن يحول على المال الأول الحول قال: اذا حال على المال الأول الحول زكاهما جميعاً. وخبر الاصبهاني قال: قلت لأبي عبدالله «ع»: يكون لي على الرجل مال فاقبضه منه متى أرزقيه؟ قال: اذا قبضته فزكه. قلت: فاني أقبض بعضه في صدر السنة وبعضه بعد ذلك؟ قال: فتبسّم ثم قال: ما أحسن ما ادخلت فيها. ثم قال: ما قبضته منه في الستة الأشهر الأولى فزكه لسنة، وما قبضته بعد في الستة الأشهر الأخيرة فاستقبل به في السنة المستقبلية، وكذلك اذا استفدت مالاً منقطعاً في السنة كلها فاستفدت منه في أول السنة الى ستة أشهر فزكه في عامك ذلك كله، وما استفدت بعد ذلك فاستقبل به السنة المستقبلية (٣).

هذا مضافاً الى ان الظاهر من المال - كما مرّ في بعض المباحث - الذهب والفضة. فشموله للانعام مشكل. ومضافاً الى عدم افتاء أهل الخلاف أيضاً بما في الخبر الأخير من التفصيل بين الستة الأشهر الأولى والأخيرة. فالواجب رد علمها الى أهله.

هذا ولكن في النفس هنا شيء وهو ان السيرة في زمن النبي «ص» والخلفاء لعلها استقرت على اعزام السعاة لجمع الزكوات مرة واحدة في السنة. والتملك للسخال وللأموال الجديدة كان جارياً لكل أحد في أثناء السنة بل التملك للنصب العليا دفعة واحدة فرض نادر والغالب حصولها

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب زكاة الأنعام.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب زكاة الأنعام.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ١٦ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٢ و٤.

واما في القسم الثالث فيستأنف حولاً واحداً بعد انتهاء الحول الأول [١] وليس على الملك الجديد في بقية الحول الأول شيء. وذلك كما اذا كان عنده ثلاثون من البقر فملك في أثناء حولها أحد عشر، أو كان عنده ثمانون من الغنم، فملك في أثناء حولها اثنتين واربعين.

تدرجياً في أشهر مختلفة. فما كان عملهم بالنسبة الى الأموال الجديدة والسخال؟ فهل كانوا يؤخرون تزكيتها او يقدّمونها؟ فهذا أمر مشكل يجب تحقيقه. والله العالم.

ولا يخفى ان ظاهر عبارة الشرائع حيث قال: «بل لكل منها حول بانفاده» بل وكذا ظاهر غيرها مما حكيناها ارادة ما اذا كانت السخال نصاباً مستقلاً عن الامهات ولم يكن زمان الملك فيها متحداً مع الامهات ولا في رأس الحول لها كما لا يخفى على من دقق النظر.

[١]- وفاقاً لما يختاره في الجواهر كما يأتي. وقبل الورود في تحقيق المسألة نقدم أموراً:

الأمر الأول: قد عرفت في مطاوي الفروع السابقة ان كل نصاب «بسيط»، مأخوذ «لابشروط» بحسب مراتب العفو، و«بشروط لا» بالنسبة الى النصاب اللاحق.

والمراد من كونه بسيطاً ان كل نصاب مقتضى واحد لمقتضى واحد وليس لكل جزء من النصاب الواحد اقتضاء لجزء من الفريضة بل هو بوحده اقتضى مجموع الفريضة.

والمراد من كونه لابشروط بحسب مراتب العفو ان الخمس من الابل مثلاً الى التسع نصاب واحد فكما ان الخمس تقتضي شاة فالتسع أيضاً تقتضي شاة لان المقتضي لها الخمس في ضمنها وهو الظاهر من احاديث الباب أيضاً. ففي صحيحة زرارة مثلاً «فاذا كانت خمساً ففيها شاة الى عشرة» وقد مرّ بيان هذا الفرع مفصلاً في التنبيه الثالث من التنبيهات التي ذكرناها في ذيل المسألة الأولى من زكاة الانعام.

وثمره ذلك انه لو تلف من التسع واحدة بعد تعلق الزكاة بلا تفریط سقط من الفريضة تسعها كما لا يخفى.

والمراد بكون النصاب بشروط لا بالنسبة الى النصاب اللاحق ان الاربعين من شاة مثلاً الموجودة في ضمن النصاب الثاني او الثالث لا أثر لها والآ لوجب في احدى وعشرين ومائة مثلاً ثلاث شياه: شاتان لهذا النصاب وشاة للاربعين في ضمنه وهو بين الفساد.

الأمر الثاني: من الواضح ان المال الواحد لا يحسب في عام واحد مرتين ولا يزكى مرتين.

ويدل على ذلك مضافاً الى وضوحه واستظهاره من اخبار اعتبار الحول اخبار:

ففي نهاية ابن الأثير في لغة «ثنا»: «فيه (أي في الحديث) لاثني في الصدقة. أي لا تؤخذ الزكاة مرتين في السنة».

وفي صحيحة زرارة قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: رجل دفع الى رجل مالاً قرضاً على من

زكاته؟ على المقرض او على المقرض؟ قال: لا، بل زكاتها ان كانت موضوعة عنده حولاً على المقرض. قال: قلت: فليس على المقرض زكاتها؟ قال: لا يزكى المال من وجهين في عام واحد... (١).

وفي الدعائم عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه، عن علي «ع» ان رسول الله «ص» نهى ان تثنى عليهم في عام مرتين وان لا يؤخذوا بها في كل عام الا مرة واحدة (٢).
الأمر الثالث : جميع شرائط الوجوب ترجع الى حدود الموضوع للحكم، فكما ان النصاب وكونها سائمة وغير عاملة دخيلة فيه فكذا الحول. فالمل يجل عليه الحول وزانه وزان المعلوفة او ما ليس بنصاب في عدم تحقق الوجوب فيه أصلاً.

ففي رواية زرارة، عن أبي جعفر «ع» قال: لا يزكى من الابل والبقر والغنم الا ما حال عليه الحول، وما لم يجل عليه الحول فكأنه لم يكن (٣).

الأمر الرابع : اصطكاك أحد الدليلين مع الآخر اما بالورود او بالحكومة او بالتعارض او بالتزاحم.

فالأول أن يكون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر حقيقة، كالخبر الصحيح الوارد في المسألة بالنسبة الى حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.

والثاني أن يتعارض أحدهما لما لا يتعرض له الآخر فيتصرف فيه تعبداً كقوله: لا شك لكثير الشك بالنسبة الى قوله: اذا شككت فابن على الأكثر. حيث ان لسان الأول رفع موضوع الثاني تعبداً.

والتعارض ان يتعرض أحد الدليلين لنفس النسبة التي تعرض لها الآخر بما ينافيها فيكون أحدهما مثبتاً لها والآخر نافياً، اما بنحو التباين او العموم من وجه او العموم والخصوص المطلق. وقد ذكروا لصورة عدم الجمع العرفي بينها مرجحات أحصوها في محله.

والتزاحم ان يحرز وجود الملاك في كلا الدليلين ولكن لا يقدر المكلف على امتثالها معاً كالمسلمين الغريقيين مع عدم تمكن المكلف من انقازها معاً فالعقل يحكم بتقديم الأهم ان كان والآل للتخير. وهل يكون التقدم بحسب الزمان مرجحاً فيه أم لا بين الأصحاب فيه كلام. اذا عرفت هذه المقدمات الأربع فنقول: قال في القواعد: «لوملك ثلاثين بقرة وعشراً بعد ستة أشهر فعند تمام حول الثلاثين تبيع او تبيعه وعند تمام حول العشر ربع مسنة، فاذا تم حول

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٧ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١.

(٢)- دعائم الاسلام ج ١ ص ٢٥٢، والمستدرک ج ١ الباب ١٢ من أبواب زكاة الأنعام الحديث ٢.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ٢.

آخر على الثلاثين فعليه ثلاثة أرباع مسنة، وإذا حال آخر على العشر فعليه ربع مسنة وهكذا، ويحتمل التبع وربع المسنة دائماً، وابتداء حول الاربعين عند تمام حول الثلاثين». فهذه ثلاثة احتمالات احتملتها في القواعد.

وقال في المنتهى: «لوملك أربعين شاة ستة أشهر مثلاً ثم ملك تمام النصاب الثاني وزيادة واحدة مثلاً وجب عليه عند تمام حول الأول شاة. وهل يحصل ابتداء انضمام النصاب الأول الى النصاب الثاني عند ملك الثاني او عند أخذ الزكاة من الأول؟ الأقرب الأول لأنه صدق عليه وقت ابتداء الملك انه ملك مائة واحدة وعشرين فحينئذ اذا مضت سنة من ابتداء ملك الزيادة وجب عليه شاتان فيجب عليه في سنة ونصف ثلاث شياه... ولوقيل بسقوط حكم النصاب الأول عند ابتداء ملك تمام النصاب الثاني وصيرورة الجميع نصاباً واحداً كان حسناً».

وفي الجواهر ذكر أربع احتمالات فقال: «أما اذا لم تكن نصاباً مستقلاً ولكن كانت مكتملة للنصاب الآخر للأمهات، كما لو ولدت ثلاثون من البقر أحد عشر، أو ثمانون من الغنم اثنين وأربعين، أو ملكها كذلك بغير الولادة في سقوط اعتبار الأول وصيرورة الجميع نصاباً واحداً، أو وجوب زكاة كل منها عند انتهاء حوله، فيخرج عند انتهاء حول الأول تبع أو شاة، وعند مضي سنة من تلك شاتان أو مسنة، أو يجب فريضة الأول عند حوله فاذا جاء حول الزيادة لوحظ ما يخصها من فريضة نصاب المجموع، فاذا جاء الحول الثاني للأمهات أخرج ما نقص من تلك الفريضة وهكذا، فيخرج في مثال البقر في الحول الأول للأمهات تبع، وللعشر عند حوها ربع مسنة، فاذا جاء الحول الآخر للأمهات يخرج ثلاثة أرباع مسنة ويبقى هكذا دائماً، أو عدم ابتداء حول الزائد حتى ينتهي الحول الأول ثم استيناف حول واحد للجميع، أوجه، أو جها الأخر، وفاقاً للفخر والشهيدين وأبي العباس والمقداد والكركي والصيمري وسيد المدارك والخراساني والفاضل البهبهاني والاستاذ في كشفه والمولى في الرياض والمحدث البحراني على ما حكى عن بعضهم. لوجوب اخراج زكاة الأول عند تمام حوله لوجود المقتضي وهو اندراج في الأدلة وانتفاء المانع، ومتى وجب اخراج زكاته منفرداً امتنع اعتباره منضمّاً الى غيره في ذلك الحول للأصل، وقوله «ص»: «لاثنى في صدقة»، وقول أبي جعفر «ع»: «لايزكى المال من وجهين في عام واحد»، ولظهور أدلة النصاب المتأخر في غير المفروض. ومنه يعلم انه لاوجه للقول بتوزيع الفريضة حينئذ فراراً من تثنية الصدقة». انتهى ما في الجواهر نقلناه بطوله لأدائه حق المطلب.

أقول: محصل ما استدل به للوجه الأخير ان الملك الأول بعد حلول الحول عليه جامعاً للشرائط يتنجز الوجوب فيه لوجود المقتضي وانتفاء المانع، والملك الثاني لم يحل عليه الحول فعلاً وعند حلول الحول عليه ليس بجد النصاب. وانضمام الملك الأول اليه وان صيرره بجد النصاب ولكن يوجب

ذلك امتازكية الملك الأول مرتين في سنة واحدة أو تبعض النصاب الواحد بحسب الاقتضاء، وقد عرفت ان كل نصاب بسيط لا يتبعض بحسب الاقتضاء.

وبعبارة أخرى الظاهر من أدلة الحول بنفسها - ولومع قطع النظر عن قوله: «لاثنى في الصدقة» ونحوه - ان كل مال وجد فيه الشرائط من النصاب وحول الحول ونحوهما ثبت فيه الفريضة في الحول مرة واحدة. فالمقتضي واحد والمقتضى أيضاً واحد ولا يحسب المال في حول واحد مرتين. ولازم ذلك سقوط الأشهر الأولى من الملك الجديد فينضم الى الملك الأول بعد حوله ويتحقق النصاب اللاحق وتثبت فريضته في السنة الثانية كما اختاره المصنف أيضاً.

فان قلت: قد قلت في مقام الاستدلال للوجه الأخير بوجود المقتضي وانتفاء المانع ونحن نقول أولاً: لانسلم انتفاء المانع اذ المفروض تحقق النصاب اللاحق في أثناء الحول، وبمقتضى قوله: «لاثنى في الصدقة» ونحوه يصير انطباق النصاب اللاحق مانعاً عن تأثير النصاب السابق. نعم لو فرض انطباق النصاب السابق لم يبق محل لانطباق اللاحق ولكن لا دليل على انطباقه، ومجرد السبق الزماني لا دليل على الترجيح به في باب التعارض وان قيل به في باب التزام.

وثانياً: يمكن منع المقتضى أيضاً، اذ بعد تحقق النصاب اللاحق لا يبقى اقتضاء للسابق الموجود في ضمنه لما عرفت في المقدمة الأولى من أخذ كل نصاب بشرط لا بالنسبة الى النصاب اللاحق.

فالمتجه حينئذ اما الالتزام بسقوط حول الأمهات لعدم بقاء نصابها بشرائط التأثير، وهذا هو الوجه الأول من الوجوه الأربعة المذكورة في الجواهر، أو الالتزام بأنه اذا تمّ حول الأمهات وجبت فريضتها وجوباً مستقراً في نصفها مثلاً ومراعى باختلال شيء من شرائط النصاب الثاني في أثناء حوله في نصفها الآخر، فان اختل شيء منها كشف عن ان الواجب كان فريضة النصاب الأول بتمامها والآ اندرج في النصف الآخر بحسب النصاب الثاني، فلوملك أولاً ستاً وعشرين من الابل مثلاً وبعد ستة أشهر أحد عشر أخرى وجب عليه عند حول الأول بنت مخاض نصفها مستقراً ونصفها مراعى فاذا بقي الملك الثاني بشرائطه الى آخر حوله كان عليه حينئذ عند حول الأمهات نصف بنت مخاض وعند حول السخال بنت لبون تامة، وهذا وجه خامس غير الأربعة المذكورة.

قلت: النصاب اللاحق انما يمنع عن تأثير السابق اذا كان مؤثراً في ايجاب فريضته فعلاً، واما اذا لم يكن جامعاً لشرائط التأثير التي منها الحول فلا يصلح مانعاً عن تأثير السابق الواجد للشرائط. وكونه مؤثراً بشرط البقاء الى آخر حوله لا يكفي للمانعية والمزاخمة، اذ الوجوب المدوم لعدم تحقق موضوعه لا يزاحم ولا يعارض الوجوب الفعلي المتحقق موضوعه، وقد عرفت في المقدمة الثالثة ان

ويلحق بهذا القسم على الأقوى ما لو كان الملك الجديد نصاباً مستقلاً ومكماً للنصاب اللاحق [١] كما لو كان عنده من الابل عشرون فملك في الأثناء ستة أخرى، أو كان عنده خمسة ثم ملك أحداً وعشرين. ويحتمل إلحاقه بالقسم الثاني.

الحول مثل سائر شرائط الوجوب دخيل في موضوعه فيكون ما لم يحل عليه الحول كالمعلوفة والأقل من النصاب وجوده كالعدم.

فاذا كان عنده ثلاثون بقرة مثلاً فولدت بعد ستة أشهر احدى عشرة فعند تمام حول الأمهات يجب تببيع، ثم لا يجب فيها شيء آخر لاستقلة ولا منضمة الى السخال حتى يحول عليها حول آخر فيجب فيها حينئذ مسنة لأنها بانضمامها الى السخال صارت اربعين، واما السخال بنفسها فلا استقلال لها في التأثير. اما قبل حولها فواضح، واما بعده فلا أن احدى عشرة ليست نصاباً في البقر. نعم هي مكلمة للاربعين فالتم يتم شرط تأثير الاربعين وهو انقضاء الحول على جميع أجزائه التي منها الأمهات بعد حولها الأول امتنع ان يتحقق مسبهه أعني وجوب المسنة. واما القول بالتوزيع في مقام التأثير فهو يناهض ما لو حنأ اليه من كون كل نصاب بسيطاً ذا اقتضاء واحد ومقتضى فارد.

وبالجمله فالحق في الفرع المبحوث فيه ما اختاره في الجواهر وتبعه المصنف فتدبر جيداً. [١]- هذا هو القسم الخامس من الأقسام الخمسة التي ذكرنا. وكون الست بعد العشرين مستقلاً ومكماً معاً مبني على ما ذكره من كون النصاب الأول الى الخامس في الابل هو الخمس ونحن ناقشنا في ذلك وقلنا ان الظاهر من أكثر اخبار الباب ان النصاب الثاني هو العشر، والثالث خمس عشرة، والرابع العشرون، والخامس خمس وعشرون، وكل نصاب بسيط. فالست بعد العشرين ليست مستقلة بل مكلمة فقط عندنا. هذا، واما الخمس بعد الست والعشرين فليس مكماً ولا مستقلاً. والعشر بعده مكلمة فقط كما لا يخفى.

واما حكم هذا القسم فالمصنف احتمل فيه أمرين: كونه بحكم المكمل فقط وكونه بحكم المستقل فقط.

وفي الجواهر احتمل فيه اربعة احتمالات والعجب انه لم يذكر ما اختاره المصنف هنا بنحو الاحتمال أيضاً.

قال فيه ما محصله: «لوملك عشرين من الابل ثم في أثناء الحول ملك سبعة أخرى فيحتمل أن يكون أبدأ في العشرين أربع شياه وفي الست شاة، ويحتمل أن يسقط حكم العشرين من حين ملك الست فلا يجب الآ بنت مخاض اذا حال حول السبع، ويحتمل أن يكون الواجب أولاً في

العشرين أربع شياه وفي السبع ستة أجزاء من ستة وعشرين جزءً من بنت مخاض ثم يجب في المجموع بنت مخاض ولكن بالتوزيع بأن يجب إذا كمل حول العشرين عشرون جزء من بنت مخاض وإذا تم حول الست ستة أجزاء منها، ويحتمل أن يجب إذا تمّ حول العشرين أربع شياه ثمّ إذا تمّ حول الست بنت مخاض الآ ماقع بازائه من الأربع شياه في الجزء من الحول الأول الذي ملك فيه الثاني... ولكن الأقوى الأول الذي هو مقتضى اطلاق الأصحاب ان لها حولاً بانفرادها اذا كانت نصاباً مستقلاً».

أقول: تقويته للاحتمال الأول في محله وهو الذي ذكره المصنف أخيراً بنحو الاحتمال. واما احتمال سقوط حكم النصاب الأول من أول الأمر بعد حولان حوله وعدم حولان حول الثاني فبلاوجه، اذ لا يرفع اليد عن الموضوع المحقق بما لم يتحقق بعد كما مرّ بيانه، كما ان الاحتمالين المبنيين على توزيع النصاب بحسب الاقتضاء فاسدان أيضاً بعدما بيناه من كون كل نصاب بسيطاً ذا اقتضاء واحد لمقتضى فارد كما هو المستفاد من أدلة النصب.

وفي مصباح الفقيه في المقام ما حاصله: «هل يستقل حينئذ كل منها بحوله او ينعقد للمجموع بعد نصاب الأمهات حول؟ وجهان: من أنه اذا حال الحول على جزء بالغ في حد ذاته حد النصاب فلا يصلح جزئيته لنصاب آخر لم يحل عليه الحول مانعاً عن تأثير هذا الجزء في ايجاب فريضته، ومن انه متى اندرج الكل تحت نصاب آخر انحصرت فريضته فيما جعله الشارع فريضة لذلك النصاب ولم يجعل الشارع لأبعاضها فريضة غير فريضة الكل. وهذا هو الأوجه وإنما التزمنا في العام الأول ببقاء حول الأمهات بحاله بدعوى انه يفهم من قول الشارع بعد بيان النصب: «وكلمًا لم يحل عليه الحول فلا شيء عليه» ان المراد بالأعداد التي وضعت الزكاة عليها هي الأعداد التي قد حال الحول عليها. فالسخال قبل أن يحول الحول عليها حيث جعلها الشارع كأن لم تكن، لا تصلح للمانعية عن تأثير عدد الأمهات في ايجاب فريضتها عند حول حوها واما عند تمام حول السخال فقد حال الحول على الجميع، ولكن لم نلتزم بتأثيره كيلا يزكى المال في عام مرتين. وهذا الدليل لا يقتضي الاّ صرف الحكم عن هذا الموضوع حتى يحول عليه حول آخر بعد حول الأمهات لا التصرف في موضوعه. كيف؟! ولو قلنا بسببية أبعاض كل نصاب عند تمام حوها للزم تنزيل اطلاق قوله «ع»: فاذا كثرت الابل في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون، وكذا قوله «ع»: في الغنم: فاذا تمت أربعمأة في كل مائة شاة، وكذا ماورد في سائر نصب الابل على فروض نادرة، وهي ما لودخلت الجميع في ملكه دفعة بشرائط النصاب والآ فلولملكها تدريجاً كما هو الغالب استقل كل بعض بفريضته عند تمام حوله، وهذا مما يقطع بعدم ارادته من اخبار الباب، وبمخالفته لما كان يؤمر باستعماله السعاة والعمال».

أقول: الظاهر بحسب النظر البدوي كون حكم المسألة حكم ما اذا كان الملك الجديد نصاباً

[مسألة ١٤]: لو أصدق زوجته نصاباً وحال عليه الحول وجب عليها الزكاة [١].

ولو طلقها بعد الحول قبل الدخول رجع نصفه [٢] الى الزوج ووجب

مستقلاً كما اختاره في الجواهر، وهو الذي ذكره المصنف أخيراً بنحو الاحتمال، ولكن المناقشة التي ذكرها في المصباح أخيراً مناقشة جيدة سارية في هذا القسم وفيما اذا كان الملك الجديد نصاباً مستقلاً فقط كما أشرنا اليه سابقاً، اذ المتعارف في عصر النبي «ص» والخلفاء كان اعزام السعاة في الحول في وقت معين ولم يتعارف الاعزام في جميع فصول السنة وأشهرها، ولو كان الحكم فيمن يحصل له في كل أسبوع او كل شهر نصاب مستقل جعل أحوال متعددة للملاك الجديدة لزم اما تقديم أداء الزكوات على الحول او تأخيرها وكلاهما مشكل فتدبر والاحتياط حسن في كل حال.

[١]- لو قبضها إياه وأمكن له التصرف فيها، في الجواهر «بلا خلاف ولا اشكال فيه لاطلاق الأدلة السالم عن المعارض».

والسرتي ذلك ان المهر بتمامه ينتقل بالعقد الى الزوجة على المشهور بل ادعي عليه الاجماع، والمخالف في ذلك أبو علي بن الجنيد حيث قال بأن العقد يوجب تملك النصف والنصف الآخر ينتقل بالدخول. وظاهر الأدلة يعارض المشهور، فكما ان الزوج يملك بالعقد بضعها كذلك هي تملك بالعقد مهرها ولها مطالبته به قبل الدخول. نعم بالفسخ قبل الدخول يرجع تمامه وبالطلاق قبله يرجع نصفه من حينها، وان كان المرجوع ما وقع عليه العقد او نصفه فتبقى الزيادة والفائدة في هذه المدة في ملك الزوجة. وتفصيل المسألة في باب المهر من النكاح.

وكيف كان فكون المهر في معرض السقوط او التنصيف لا يقدح في مالكية الزوجة وجواز تصرفها كما في الهبة ونحوها.

[٢]- أي نصف العين ان لم تؤد زكاتها بعد، او أدتها من غيرها. واما ان أدتها من العين فلا أقوى رجوع نصف الباقي ونصف مثل الزكاة او قيمتها اليه كما لا يخفى وجهه.

والمخالف في ذلك الشيخ في المبسوط والمحقق في المعترف فحكما في هذه الصورة أيضاً بوجوب رد تمام النصف من البقية.

في المبسوط فيما اذا كان الصداق أربعون شاة: «فان كان قد أخرجت من غيرها أخذ الزوج نصف الصداق لأنه أصابه بعينه حين الطلاق، وان كان أخرجت الزكاة من عينها وبقي تسعة وثلاثون شاة كان له منها عشرون لأنه نصف ما أعطاه».

وفي المعترف: «اذا قبضت المهر وطلقها قبل الدخول رجع بنصف المهر بما بقي في يدها وكانت الزكاة من نصيبها، وللشافعي قولان: أحدهما ترجع بنصف الموجود ونصف قيمة المخرج لأن

عليها زكاة المجموع في نصفها [١]، ولتلف نصفها [٢] يجب اخراج الزكاة من النصف الذي رجع الى الزوج [٣] ويرجع بعد الاخراج عليها بمقدار الزكاة. هذا ان كان التلف بتفريط منها.

واما ان تلف عندها بلا تفريط فيخرج نصف الزكاة من النصف الذي عند الزوج [٤] لعدم ضمان الزوجة حينئذ لعدم تفريطها. نعم يرجع الزوج حينئذ أيضاً عليها بمقدار ما أخرج.

القدر المخرج يجري مجرى التالف...، لئلا يمكن الرجوع بنصف المفروض فلا ترجع بالقيمة...، ولتلف النصف فله الباقي وعليها الزكاة».

أقول: الرجوع الى الزوج بالطلاق النصف المشاع مما وقع عليه العقد، والاشاعة قبل الافراز سارية في جميع اجزاء المهر بحيث ان كل جزء يفرض -ولو في غاية الصغر- يكون مشاعاً بينهما، فاذا تلف بعض المهر قبل الطلاق أو أدى بعنوان الزكاة انتقل المتلف وما يحكمه الى المثل او القيمة فليس للزوج الزام الزوجة بأداء عوض التالف من الباقي من نفس العين وان كان الأحوط للزوجة قبول ذلك.

[١]- لا إلزام في الأداء من النصف فلها أداؤها من مال آخر.

[٢]- أي بعد القسمة، ولكن في صحتها قبل تأدية الزكاة اشكال بناء على كون التعلق بنحو الاشاعة، والأحوط اخراجها أولاً من غير العين او منها مع رضا الزوج ثم رد نصف التمام الى الزوج، ولا ينتقل سهم الزوج في هذه الصورة الى القيمة اذ المفروض بقاء العين والعين مشتملة بنفسها على النصف وعلى العشر كما في فرائض الميراث وكما لو باع نصفاً من الصبرة المعينة من شخص وعشرها من شخص آخر. فالسهم والكسور تتوارد في عرض واحد على نفس العين وهذا بخلاف ما اذا تلف بعضها قبل الطلاق كما مر.

[٣]- ولا يتعين الاخراج منه بل يجب على الزوجة اخراجها ولو من القيمة، نعم لو امتنعت أخذ الساعي نصفها من النصف الباقي عند الزوج ونصفها من مال الزوجة ثم يرجع الزوج عليها بقيمة ما أخذ منه. واما اخذ الساعي الجميع من النصف الباقي فشكل بناء على كون تعلق الزكاة بنحو الاشاعة، نعم يصح على مبني المصنف القائل بكونه من قبيل الكلي في المعين كما لا يخفى. وكأنه بنى المسألة على هذا المبني كما هو القاعدة.

[٤]- ان لم تخرجه الزوجة من مالها.

[مسألة ١٥]: اذا قال ربُّ المال: لم يحل على مالي الحول يسمع منه بلائنة ولايمين، وكذا لو ادعى الاخراج أو قال: تلف مئتي ما أوجب النقص عن النصاب [١].

[مسألة ١٦]: اذا اشترى نصاباً وكان للبائع الخيار فان فسخ قبل تمام الحول فلا شيء على المشتري، ويكون ابتداء الحول بالنسبة الى البائع من حين الفسخ [٢]، وان فسخ بعد تمام الحول عند المشتري وجب عليه

[١]- يشهد للمسألة مصتحح بريد بن معاوية، قال: سمعت أبا عبد الله «ع» يقول: «بعث أمير المؤمنين «ع» مصدقاً من الكوفة الى باديتها فقال له: ...، ثم قل لهم: يا عباد الله! أرسلني اليكم ولي الله لآخذ منكم حق الله في أموالكم، فهل لله في أموالكم من حق فتؤذوه الى وليه؟ فان قال لك قائل: لا، فلا تراجع...» ونحوه ما في نهج البلاغة (١)

وفي خبر غياث بن ابراهيم، عن جعفر، عن أبيه «ع» قال: كان عليّ -صلوات الله عليه- اذا بعث مصدقه قال له: اذا أتيت على رب المال فقل: تصدق -رحمك الله- بما أعطاك الله، فان ولى عنك فلا تراجع (٢). فيستفاد من هذه الاخبار جميع شقوق المسألة.

هذا مضافاً الى ان الزكاة حق متعلق بما في يده وله الولاية على اخراجها وتبديلها بالقيمة واحتسابها على غيره، فليس لأحد معارضته ولا يعرف كل ذلك إلا من قبله. نعم لو علم كذبه وبقاء الحق في ماله كان على الحاكم الزامه باخراجه من باب الحسبة ورعاية الجهة الاقتصادية، حيث ان في الزكاة جهتين: جهة العبادة، وجهة الاقتصاد الاسلامي. هذا.

وفي الدروس: «ويصدق المالك بغير يمين في عدم الحول الآ مع قيام البينة».

وفيه أيضاً: «ويصدق المالك في تلفها بظالم او غيره بيمينه».

قيل: ولعل الفرق لكون الدعوى الأولى على وفق الأصل دون الثانية.

لكن مقتضى ذلك سرعان هذا في كل ما كان من هذا القبيل، وقد عرفت ان جميع صور المسألة يستفاد من الاخبار فالتفصيل بلاوجه. اللهم إلا أن يقال ان هذا كان ارفاقاً من أمير المؤمنين -عليه السلام- فلا عموم فيه فتأمل.

[٢]- لأن الفسخ حلّ العقد من حين الفسخ لا من أصله فحين الفسخ زمان الملك الجديد

للبيائع.

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١٤ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١ و٧.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ١٤ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ٥.

الزكاة [١] وحينئذ فان كان الفسخ بعد الاخراج من العين ضمن للبائع [٢] قيمة ما أخرج، وان أخرجها من مال آخر أخذ البائع تمام العين، وان كان قبل الاخراج فللمشتري أن يخرجها من العين [٣] ويغرم للبائع ما اخرج، وان يخرجها من مال آخر ويرجع العين بتمامها الى البائع.

[١]- قد مرت المسألة مفصلة في المسألة السادسة من الشروط العامة فراجع. وملخص ما ذكرناه هناك ان الملكية تحصل بنفس العقد وللمشتري التصرف في ما اشتراه بأنواع التصرفات فلا مانع من تعلق الزكاة به.

نعم في الخيار المجعول للبائع المشروط برد الثمن المبني على بقاء نفس العين واستردادها المعروف ببيع الشرط لا يبعد فيه المنع من التصرفات الناقلة والمتلفة فيشكل فيه وجوب الزكاة لعدم التمكن من التصرف، ولكن الأحوط فيه أيضاً اذاؤها من القيمة لعدم ثبوت مانعية هذا المقدار من عدم التمكن حيث لم يكن دليل لنا على مانعية هذا العنوان وإنما الذي ثبت عدم الزكاة في مال الغائب والمال المفقود ونحوهما مما انقطع منه صاحبه بالكلية، فراجع.

[٢]- لأن المبيع مضمون على المشتري بضمان المعاوضة كالثمن على البائع.

[٣]- مشكل لأن الزكاة وان تعلقت سابقاً ولكن البائع بعد الفسخ يستحق رد العين ان وجدت والمفروض وجودها بعد وامكان رده نفسها بأداء الزكاة من القيمة. فالمقام مقام تزاحم الحقين، والواجب فيه أداء الحقين معاً ان أمكن والآل فالأهم والآل فالتخير فتدبر جيداً.

فصل في زكاة النقدين

وهما الذهب والفضة [١].

[١]- قال الله -تعالى-: «والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم» (١).

وهل تجب الزكاة في الأوراق المالية الحالية محلها في هذه الأعصار كالنوت والدولار والأوراق المالية المسماة بالدنانير والدرهم؟ وجهان: من حصر ما فيه الزكاة في الأخبار المستفيضة بل المتواترة في التسعة وليست منها، ومن كونها في الحقيقة حوالة عليها، أو الغاء الخصوصية واستنباط كون الموضوع في الحقيقة النقد الراجح.

قال في الفقه على المذاهب الأربعة: «جمهور الفقهاء يرون وجوب الزكاة في الأوراق المالية لأنها حلّت محل الذهب والفضة في التعامل ويمكن صرفها بالفضة بلا عسر فليس من المعقول أن يكون لدى الناس ثروة من الأوراق المالية ويمكنهم صرف نصاب الزكاة منها بالفضة ولا يخرجون منها زكاة، ولذا أجمع فقهاء ثلاثة من الأئمة على وجوب الزكاة فيها وخالف الحنابلة فقط». وفي شرح التاج الجامع للأصول حكى عن المالكية والحنفية وجوب الزكاة فيها وعن الحنابلة والشافعية عدم الوجوب.

أقول: ملخص ما يستدلّ به للوجوب في المقام أمور:
الأول: أن الأوراق المالية ليست لها موضوعية ولا قيمة بل هي حوالة على النقدين فالمالك لها في الحقيقة مالك لهما.

وفيه أن الأوراق في أعصارنا لها موضوعية وقيمة بحسب الاعتبار العقلائي وليست حوالة على النقدين والآ لكانا محفوظين للمحتال فيما إذا تلفت الأوراق أو ضاعت، ولبطلت المعاملات على الأوراق لمن لا يعلم ما بازائها من النقدين والالتزام بها مشكل. ووجود النقدين ونحوهما في البنك

المركزي لرواج الأوراق بمنزلة الحيثية التعليلية لا التقييدية، فهي بأنفسها صارت ذات قيمة اعتباراً.

الثاني: الغاء الخصوصية، بتقريب ان الذهب والفضة المسكوكتين وجب فيها الزكاة بما انها نقد رائج وبها تقوم الأشياء وتعتبر ماليتها، فالموضوع في الحقيقة النقد الراجح المتعارف الذي يقوم به سائر الأشياء، وربما نلتزم بذلك في باب المضاربة أيضاً حيث اعتبروا فيها بالاجماع ان يكون رأس المال من النقيدين، فلولم نقل يكون المراد النقد الراجح انتفى موضوع المضاربة في هذه الأعصار.

الثالث: العمومات والاطلاقات الأولية الحاكمة بثبوت الزكاة في جميع الأموال كالجمع المضاف في قوله -تعالى-: «خذ من أموالهم صدقة»، والموصول في قوله: «ومما زقناهم ينفقون»، وقوله: «انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض».

والتخصيص بالتسعة كان في تلك الأعصار التي راج فيها النقدان لا بحسب جميع الأعصار. ويؤيد ذلك الروايات المستفيضة الحاكمة بأنه لما نزل قوله: «خذ من أموالهم صدقة» وضع رسول الله «ص» الزكاة على تسعة وعفا عما سوى ذلك. فوضع الزكاة كان في جميع الأموال ولكن رسول الله «ص» بما انه كان حاكماً للمسلمين في عصره وكانت عمدة ثروة العرب في تلك الأعصار الأشياء التسعة وضعها فيها وعفا عما سواها. فيكون العفو بحسب تلك الأعصار والآ فالزكاة لسد خللات المسلمين أعني المصارف الثمانية فيجب ان تتطور بحسب تطور الأموال في الأمكنة والأعصار، ولذا أوجب الله -تعالى- إياها من دون بيان ما فيه الزكاة. فتعين ما فيه الزكاة محمول الى حاكم الاسلام في كل زمان ومكان لاختلاف الأموال وكذا الحاجات بحسبها. كيف؟! وتخصيص الزكاة بالتسعة في هذه الأعصار مخالف لروح الزكاة وحكمة تشريعها، فلاحظ قول الرضا «ع»: «ان الله -عز وجل- جعلها خمسة وعشرين أخرج من أموال الأغنياء بقدر ما يكفي به الفقراء، ولو أخرج الناس زكاة أموالهم ما احتاج أحد».

وقول الصادق «ع»: «ان الله -عز وجل- حسب الأموال والمسكين فوجد ما يكفيهم من كل ألف خمسة وعشرين، ولو لم يكفيهم لزادهم».

وفي خبر قتم، عن أبي عبد الله «ع» قال: قلت له: جعلت فداك أخبرني عن الزكاة كيف صارت من كل ألف خمسة وعشرين لم تكن أقل أو أكثر ما وجهها؟ فقال: ان الله -عز وجل- خلق الخلق كلهم فعلم صغيرهم وكبيرهم وغنيهم وفقيرهم فجعل من كل ألف انسان خمسة وعشرين فقيراً ولوعلم ان ذلك لا يسعهم لزادهم لأنه خالقهم وهو أعلم بهم (١).

وفي صحيح زرارة ومحمد بن مسلم: «ان الله - عز وجل - فرض للفقراء في مال الأغنياء ما يسعهم ولو علم ان ذلك لا يسعهم لزادهم انهم لم يوتوا من قبل فريضة الله - عز وجل - ولكن أوتوا من منع من منعهم حقهم لا بما فرض الله لهم...» (١). الى غير ذلك من الروايات. فالفقراء والحاجات والحالات في أعصارنا كثيرة، والأشياء التسعة بالنسبة الى سائر الأموال أقل قليل فكيف حسب الله الفقراء والأموال؟!

هذا ولكن لقائل ان يقول ان خمس أرباح المكاسب مما لا يوجد له أثر في تاريخ صدر الاسلام ولا في الأحاديث الواردة عن النبي «ص» وعن الأئمة الأولين ولا يوجد منه اسم في فقه أهل السنة ولو كان مشرعاً في تلك الأعصار لبان وظهر، فن المحتمل ان الأئمة المتأخرين - عليهم السلام - لمارأوا انحراف الزكاة عن مسيرها وصيرورتها في مسيرعاشة الجبارين وتأمين تجملاتهم بها ورأوا من جهة اخرى لزوم انطباق الزكاة التي هي ماليات الاسلام على جميع الأعصار والأمكنة شرعوا - بما هم حكام الاسلام بالحق - خمس أرباح المكاسب الشاملة لجميع الأعصار والأمكنة عوضاً عن الزكاة.

ففي الحقيقة هو زكاة وليس مصرفه مصرف خمس الغنائم بل هو بأجمعه حق وحداني للامام بما هو امام بنحو التقييد لا التعليل، فبه يسد الامام جميع خلاصت المسلمين. وربما يشهد لذلك أخبار المسألة فراجع.

كيف؟! ولو سلم شمول الزكاة لجميع الأموال والأوراق النقدية ونحوها لم تكن أزيد من ربع العشر، والخمس أزيد منه بمراتب. فهل يمكن جعل ربع العشر لجميع المصارف الثمانية التي منها فقراء غير الهاشميين، وجعل خمس جميع أموال الناس للامام وفقراء الهاشميين بحيث يكون نصفه بحسب الجعل لهم، مضافاً الى شركتهم في زكاة الهاشميين وفيما صرف من الزكاة في سبيل الله؟! فهل لا يكون هذا النحو من الجعل ظلماً وزوراً مع كون فقراء الهاشميين أقل من جميع الفقراء بمراتب؟ فتدبر.

ولو أبيت ما ذكرنا فالأحوط القول بثبوت الزكاة في جميع الأوراق المالية الحالية محل التقدين. ولوقيل بثبوتها في الديون التي يسهل أخذها بحيث تكون كالنقد كما احتملناه في محله بحسب لالة بعض الأخبار صار مقتضاه ثبوت الزكاة كل سنة في الأموال المودعة في البنوك بالحساب الثابت، فلا حظ وتدبر.

ويشترط في وجوب الزكاة فيها - مضافاً الى ما مرَّ من الشرائط العامة -
أمور: الأول: النصاب [١]. ففي الذهب نصابان: الأول: عشرون ديناراً [٢]
وفيه نصف دينار.

[١]- بلا خلاف ولا اشكال، بل لا خلاف فيه بين المسلمين وان اختلفوا في مقداره، بل لعله ضروري الفقه. وتشهد له النصوص الآتية على اختلافها.

[٢]- فلا تجب فيما دونها بلا اشكال، وتجب الزكاة فيه اذا بلغها على المشهور بين الصنفين، بل عن بعض الاجماع عليه. والاخبار به مستفيضة بل لعلها متواترة.

قال في الخلاف (المسألة ٩٨): «لا زكاة في الذهب حتى يبلغ عشرين مثقالاً...»، وقال عطاء والزهري والاوزاعي لانصاب في الذهب وإنما يقوم بالورق، فان كان ذهباً قيمته مائة درهم ففيه الزكاة...، وقال الحسن البصري لا زكاة في الذهب حتى يبلغ أربعين مثقالاً فاذا بلغها ففيه دينار وذهب اليه قوم من أصحابنا، دليلنا الروايات المجمع عليها عند الطائفة».

وفي المعتمد: «لا تجب الزكاة في الذهب حتى يبلغ عشرين مثقالاً فاذا بلغ ففيه نصف مثقال وبه قال الشافعي وأبو حنيفة ومالك وأحمد...»، وقال الحسن: لا تجب الزكاة في الذهب حتى يبلغ أربعين ديناراً وبه قال أبو جعفر بن بابويه «ره» وجماعة من أصحاب الحديث منا».

وفي المختلف: «المشهور بين علمائنا أجمع ان أول نصاب الذهب عشرون مثقالاً وفيه نصف مثقال، وقال الشيخ علي بن بابويه: ليس فيه شيء حتى يبلغ أربعين مثقالاً وفيه مثقال».

وفيه أيضاً: «والنصاب الثاني من الذهب أربعة دنائير، ذهب اليه علماءنا أجمع الآ علي بن بابويه فانه جعله أربعين مثقالاً فقال: وليس في النيف شيء حتى يبلغ أربعين».

وفي فقه الرضا الذي ظهر لنا بالحدس والشواهد انه رسالة علي بن بابويه: «وليس فيما دون عشرين ديناراً زكاة ففيها نصف دينار وكلما زاد بعد العشرين الى أن يبلغ أربعة دنائير فلا زكاة فيه فاذا بلغ أربع دنائير ففيه عشر دينار ثم على هذا الحساب (الى أن قال بعدما يقرب من نصف صفحة): وروي انه ليس على الذهب زكاة حتى يبلغ أربعين مثقالاً فاذا بلغ أربعين مثقالاً ففيه مثقال، وليس في نيف شيء حتى يبلغ أربعين».

والعبارة الثانية في المختلف لعلها تشير الى ذيل هذه العبارة ومن المحتمل ان يريد بالنيف ما قبل النصاب الأول لا ما بعده وان كان خلاف الظاهر.

وفي المقنع: «اعلم انه ليس على الذهب شيء حتى يبلغ عشرين مثقالاً فاذا بلغ ففيه نصف دينار... وقد روي انه ليس على الذهب شيء حتى يبلغ أربعين مثقالاً فاذا بلغ ففيه مثقال».

وأنت ترى ان ابني بابويه وافق المشهور في اختيار عشرين مثقالاً وإنما ذكر الأربعة بعنوان الرواية بنحو يستفاد منها عدم الاعتماد عليها، فنسبة الخلاف اليها في المسألة لعلها بلا وجه.

وكيف كان فجمهور أهل الخلاف جعلوا النصاب الأول عشرين مثقالاً وهو المشهور بيننا بل لم نجد من يفتي صريحاً بالخلاف.

وأما اخبارنا فهي ثلاث طوائف:

الأولى: ما دلّت على العشرين وهي كثيرة بل لعلها متواترة.

الثانية: ما دلّت على الأربعين وهي روايتان.

الثالثة: ما دلّت على عدم استقلال الذهب بالنصاب بل يقوم بنصاب الفضة فما قيمته تساوي مأتي درهم ففيه الزكاة.

أما الطائفة الأولى: فمنها صحيحة الحسين بن يسار (بشار)، عن أبي الحسن «ع» قال: في

الذهب في كل عشرين ديناراً نصف دينار فان نقص فلا زكاة فيه (١).

ومنها موثقة سماعة، عن أبي عبد الله «ع» قال: ومن الذهب من كل عشرين ديناراً نصف

دينار وان نقص فليس عليك شيء (٢).

ومنها موثقة علي بن عتبة وعدة من أصحابنا، عن أبي جعفر وأبي عبد الله «ع» قالوا: ليس فيما

دون العشرين مثقالاً من الذهب شيء فاذا كملت عشرين مثقالاً ففيها نصف مثقال الى أربعة

وعشرين فاذا اكملت أربعة وعشرين ففيها ثلاثة أخماس دينار الى ثمانية وعشرين فعلى هذا

الحساب كلما زاد أربعة (٣).

ومنها رواية أبي عيينة، عن أبي عبد الله «ع» قال: اذا جازت الزكاة العشرين ديناراً ففي كل

أربعة دنانير عشر دينار (٤).

ومنها موثقة يحيى بن أبي العلاء، عن أبي عبد الله «ع» قال: في عشرين ديناراً نصف

دينار (٥).

ومنها موثقة زرارة، عن أبي جعفر «ع» قال: في الذهب اذا بلغ عشرين ديناراً ففيه نصف

دينار وليس فيما دون العشرين شيء (٦).

ومنها موثقة الأخرى، عن أحدهما «ع» قال: ليس في الذهب زكاة حتى يبلغ عشرين مثقالاً

فاذا بلغ عشرين مثقالاً ففيه نصف مثقال، ثم على حساب ذلك اذا زاد المال في كل أربعين

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٣.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٤.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٥.

(٤)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٦.

(٥)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٨.

(٦)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٩.

ديناراً ديناراً (١).

ومن ذكر الدينار في بعض الأخبار وذكر المثلقال في بعضها وذكرهما معاً في هذا الخبر يعرف اتحادهما كما لا يخفى.

ومنها أيضاً موثقتا زرارة وبكير، عن أبي جعفر «ع» (٢). فراجع، وكذا خبر علي بن جعفر، عن أخيه «ع» (٣).

وكذلك صحيحة البنظي قال: سألت أبا الحسن «ع» عما أخرج المعدن من قليل أو كثير هل فيه شيء؟ قال: ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً (٤). الى غير ذلك من الاخبار.

الطائفة الثانية: ما دلّت على كون أقل النصاب أربعين وهي روايتان:

الأولى: موثقة الفضلاء: محمد بن مسلم وأبي بصير وبريد والفضيل بن يسار، عن أبي جعفر وأبي عبد الله «ع» قالوا: في الذهب في كل أربعين مثقالاً مثقال وفي الورق في كل مأتي درهم خمسة دراهم وليس في أقل من أربعين مثقالاً شيء... (٥).

قال في التهذيب بعد نقل الخبر ما حصله: «ان قوله: وليس في أقل من أربعين مثقالاً شيء يجوز أن يكون اراد به ديناراً واحداً لأن قوله: «شيء» مجمل محتمل للدينار ولما يزيد عليه وينقص فيحمل على الدينار بقريئة الأخبار الأخرى، واما قوله: «في كل أربعين مثقالاً مثقال» فليس فيه تناقض لما قلناه لأن عندنا انه يجب فيه دينار وان لم يكن أول النصاب».

وفي الوسائل احتتمل الحمل على التقية لموافقته لما نقلناه عن الحسن البصري والتخصيص بما دون العشرين لأن ما دون الأربعين عام يشمل العشرين وما دونه فيخصص باخبار العشرين. هذا ولا يخفى بعد الجميع، ولنا كلام قد لوّحنا اليه سابقاً في نظير الموثقة وهو انه يبعد جداً سماع أربعة أشخاص عن إمامين أفاضاً بعينها ثم نقلها لخريز، فالخبر مشتمل على النقل بالمعنى والمضمون، ففي هذه الأثناء وقع في الخبر تزلزل واغتشاش فتدبر.

الثانية: صحيحة زرارة المروية بسندين في التهذيب قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: رجل عنده مائة درهم وتسعة وتسعون درهماً وتسعة وثلاثون ديناراً أيزكيهما؟ فقال: لا ليس عليه شيء من الزكاة في الدراهم ولا في الدينار حتى يتم أربعون ديناراً والدراهم مأتي درهم الحديث (٦).

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١٠.

(٢) و(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١١، ١٢ و١٥.

(٤)- الوسائل ج ٦ الباب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

(٥)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١٣.

(٦)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١٤.

والصحيحة دليل على انه ان نقص كل من النقيدين عن النصاب لا يضم أحدهما الى الآخر وهو المفتى به عندنا، والمسألة خلافية عند فقهاء أهل السنة فراجع الخلاف (المسألة ٩٩).

والشيخ روى الصحيحة في زيادات التهذيب ولم يتعرض لتوجيهها نحو ما تعرض لتوجيه موثقة الفضلاء، فلعل نقلها كان موافقاً لسائر الأخبار وإنما حصل التحريف فيها بعد الشيخ. يدل على ذلك نقل الصدوق لهذه الرواية بنحو يوافق سائر الاخبار.

في الوسائل عن الصدوق باسناده، عن زرارة انه قال لأبي عبد الله «ع»: رجل عنده مائة وتسعة وتسعون درهماً وتسعة عشر ديناراً أيزكيها؟ فقال: لا، ليس عليه زكاة في الدراهم ولا في الدينارين حتى يتم، قال زرارة: وكذلك هو في جميع الأشياء... (١).

وكيف كان فالجواب عن الخبرين ما أشار اليه المحقق في المعبر حيث قال: «ما ذكرناه أشهر في النقل وأظهر في العمل فكان المصير اليه أولى».

وفي مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في علاج المتعارضين: «ينظر الى ما كان من روايتها عنا في ذلك الذي حكما به الجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمتنا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان الجمع عليه لا ريب فيه».

فالعمل على ما اشتهر بين الفريقين وهي أخبار العشرين التي لعلها متواترة: واما الجمع بين الاخبار بجمل اخبار العشرين على الاستحباب فيرده مضافاً الى عدم القائل به ان الاخبار بظاهرها متعارضة فالمقام مقام الترجيح لا الجمع فتدبر.

الطائفة الثالثة: ما استفاد منها عدم استقلال الذهب في النصاب وانه يقوم بنصاب الفضة. فنها صحيحة الحلبي قال: سئل أبو عبد الله «ع» عن الذهب والفضة ما أقل ما يكون فيه الزكاة؟ قال: مائة درهم وعدلها من الذهب (٢).

ومنها صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن الذهب كم فيه من الزكاة؟ قال: اذا بلغ قيمته مائة درهم فعليه الزكاة (٣).

ولا يخفى عدم وجود القائل بضمون الخبرين من علمائنا، نعم حكاها في الخلاف كما مر عن عطاء الزهري والاوزاعي.

والجواب عنها جعل ما فيها عنواناً مشيراً الى العشرين ديناراً لأن قيمتها في تلك الأعصار كانت مائة درهم كل دينار بعشرة دراهم، ويشهد لذلك باب الديات ونحوها.

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٥ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٢.

والدينار مثقال شرعي [١] وهو ثلاثة أرباع الصيرفي [٢] فعلى هذا النصاب الأول بالمثقال الصيرفي خمسة عشر مثقالاً وزكاته ربع مثقال وثمانه.

واما مارواه اسحاق بن عمار، عن أبي ابراهيم «ع» قال: قلت له: تسعون ومائة درهم وتسعة عشر ديناراً أعلوها في الزكاة شيء؟ فقال: اذا اجتمع الذهب والفضة فبلغ ذلك مأتي درهم فيها الزكاة لأن عين المال الدراهم، وكل ما خلا الدراهم من ذهب او متاع فهو عرض مردود ذلك الى الدراهم في الزكاة والديات (١) فضافاً الى دلالته على عدم استقلال الذهب في النصاب يدل على ضم أحدهما الى الآخر فيه كما قال به بعض فقهاء أهل السنة.

ولعل مورد الخبر زكاة مال التجارة اذا فرض كون الذهب في عرض العروض من أرقام التجارة وفي نصاب مال التجارة يضم أرقام التجارة بعضها الى بعض في النصاب فتأمل. وربما يوجه الخبر بأن المراد بلوغ كل من التقدين المأتين.

وكيف كان فالنصاب الأول للذهب هو ما ذكرناه من عشرين مثقالاً.

[١]- الاخبار التي مرّت يشتمل بعضها على المثقال وبعضها على الدينار وبعضها على كليهما فيعلم بذلك اتحادهما، وهذا واضح لاسترة فيه.

[٢]- في نهاية ابن الأثير: «المثقال في الأصل مقدار من الوزن أي شيء كان من قليل أو كثير، فعنى مثقال ذرة: وزن ذرة. والناس يطلقونه في العرف على الدينار خاصة». ومثله في لسان العرب.

وفي مجمع البحرين: «والمثقال الشرعي على ما هو المشهور المعول عليه في الحكم عبارة عن عشرين قيراطاً...، فالمثقال الشرعي يكون على هذا الحساب عبارة عن الذهب الصنمي كما صرح به ابن الأثير حيث قال: المثقال يطلق في العرف على الدينار. والذهب الصنمي عبارة عن ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي، عرف ذلك بالاعتبار الصحيح ومنه يعرف ضبط الدرهم الشرعي فان المشهور ان كل سبعة مثاقيل عشرة دراهم».

ولا يخفى ان قوله: «والذهب الصنمي عبارة» من كلام نفسه لا من كلام النهاية وإنما استفاد من كلام النهاية كون المثقال الذهب الصنمي من جهة ان الذهب الصنمي عبارة أخرى عن الدينار المنقوش عليه الصنم. هذا.

وفي المستند: «الدينار هو ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي كما صرح به جماعة منهم صاحب الوافي، والمحدث المجلسي في رسالته في الأوزان نافياً عنه الشك، ووالده في حلية المتقين، وابن الأثير في نهايته وغيرهم. ويثبته اطلاق الدينار عرفاً على هذا الذهب المعمولة في بلاد الروم

والثاني: أربعة دنانير [١] وهي ثلاثة مثاقيل صيرفية وفيه ربع العشر أي

والإفرنج المسماة بـ«دوبتي وباج أغلو» وكل منها ثلاثة أرباع الصيرفي... والظاهر عدم التغير في مسكوكات الروم بل هي ما تحمل منها الآن أيضاً وهو الذهبان المذكوران بل صرح في النهاية الأثرية بأن الدينار هو ذلك حيث قال: المثقال يطلق في العرف على الدينار خاصة وهو الذهب الصنمي عن ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي انتهى... وبما ذكرنا يعلم ان الدينار هو الذهب الذي هو ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي او هذان الذهبان وكل منهما أيضاً ثلاثة أرباعه ولا أقل من استعماله في ذلك والأصل في الاستعمال الحقيقة اذ لم يعلم له في عرف العرب استعمال في غيره أصلاً وبضميمة أصالة عدم النقل يثبت ذلك في عرف الشرع أيضاً مع انه صرح جماعة منهم العلامة في النهاية والرافعي في شرح الوجيز ان الدينار لم يختلف في جاهلية ولا اسلام. وقال في الحدائق: لا خلاف بين الأصحاب -رضوان الله عليهم- بل وغيرهم أيضاً ان الدنانير لم يتغير وزنها عما هي عليه الآن في جاهلية ولا اسلام. صرح بذلك جماعة من علماء الطرفين». انتهى ما أردنا نقله من المستند وإنما نقلناه بطوله لأدائه حق المطلب.

ولكن ليعلم ان ما حكاه عن نهاية ابن الأثير لم أجده بتمامه فيها فعلمه حكى ذلك من مجمع البحرين مغلطاً بين كلامه وكلام المجمع فتأمل فيما حكيناه عنها وقد وقع هذا الخلط في المستمسك أيضاً.

وقد تلخص من جميع ذلك ان المراد بالدينار والمثقال الشرعي واحد بمقتضى الروايات وهما ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي حيث ان الدينار الموجود الآن في البروم المنقوش عليه صنم او صنمان ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي والدينار لم يتغير بحسب الأزمان ولوشك فالأصل عدم النقل، فالدينار في صدر الاسلام أيضاً كان كذلك. وفي مجمع البحرين في لغة الدرهم: «واما الدنانير فكانت تحمل الى العرب من الروم الى أن ضرب عبد الملك بن مروان الدينار».

[١]- في المستمسك: «اجماعاً حكاه جماعة كثيرة».

وعلى أي حال فلا يوجد في النصاب الثاني عندنا مخالف الآ مانسبه في المختلف الى علي بن بابويه، ففيه: «والنصاب الثاني من الذهب أربعة دنانير ذهب اليه علماءنا أجمع الآ علي بن بابويه فانه جعله أربعين مثقالاً فقال: وليس في النيف شيء حتى يبلغ أربعين». وقد مررنا انه عبارة فقه الرضا حيث قال في ذيل ما حكيناه سابقاً: «وليس في نيف شيء حتى يبلغ أربعين»، فان كان المراد بالنيف ما بعد النصاب كما هو الظاهر فهو مخالف في المسألة.

واما أهل السنة فالمسألة فيهم خلافية، في الخلاف (المسألة ٩٨): «وما زاد عليه في كل أربعة دنانير عشر دينار وروبه قال أبوحنيفة، وقال الشافعي: ما زاد على العشرين فبحسابه».

من أربعين واحد فيكون فيه قيراطان اذ كل دينار عشرون قيراطاً [١] ثم اذا زاد أربعة فكذلك وليس قبل ان يبلغ عشرين ديناراً شيء كما انه ليس بعد العشرين قبل ان يزيد أربعة شيء وكذلك ليس بعد هذه الأربعة شيء الا اذا زاد أربعة أخرى وهكذا.

والحاصل ان في العشرين ديناراً ربع العشر وهو نصف دينار. وكذا في الزائد الى أن يبلغ أربعة وعشرين وفيها ربع عشره وهو نصف دينار وقيراطان، وكذا في الزائد الى أن يبلغ ثمانية وعشرين وفيها نصف دينار وأربع قيراطات وهكذا، وعلى هذا فاذا أخرج بعد البلوغ الى عشرين فما زاد

ويظهر من المغني لابن قدامة موافقة مالك وأحمد ومحمد وأبي يوسف أيضاً للشافعي، فالمشهور بينهم انكار النصاب الثاني في الذهب وكذا في الفضة، فاذا بلغ الذهب عشرين ديناراً والفضة ما أتى درهم وجب فيها ربع العشر كائناً ما كانتا قليلاً أو كثيراً فراجع.

وكيف كان فعندنا النصاب الثاني في الذهب أربعة دنائير في جميع المراتب فبين العشرين وأربعة وعشرين عفو وكذا بين أربعة وعشرين وثمانية وعشرين وهكذا.

ويدل على ذلك بعض الاخبار التي مرّت، ففي موثقة علي بن عقبة وعدة من أصحابنا، عن أبي جعفر وأبي عبدالله «ع» قال: ليس فيما دون العشرين مثقالاً من الذهب شيء فاذا كملت عشرين مثقالاً ففيها نصف مثقال الى أربعة وعشرين فاذا اكملت أربعة وعشرين ففيها ثلاثة أخماس دينار الى ثمانية وعشرين فعلى هذا الحساب كلما زاد أربعة (١).

وفي خبر أبي عيينة، عن أبي عبدالله «ع» قال: اذا جازت الزكاة العشرين ديناراً ففي كل أربعة دنائير عشر دينار (٢).

[١]- في المستمسك: «حكى عليه الاتفاق».

وفي نهاية ابن الأثير: «القيراط جزء من اجزاء الدينار وهو نصف عشره في أكثر البلاد وأهل الشام يجعلونه جزءاً من أربعة وعشرين».

وفي مصباح الفقيه: «في القاموس: القيراط والقيراط بكسرهما يختلف وزنه بحسب البلاد، فبمكة ربع سدس دينار وبالعراق نصف عشره. فإني المتن وغيره بل الشائع في عرف الفقهاء من التعبير عن نصف دينار بعشرة قراريط وعن عُشره بقيراطين منزّل على ما بالعراق».

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٥.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٦.

من كل أربعين واحداً فقد أدّى ما عليه وفي بعض الأوقات [١] زاد على ما عليه بقليل فلا بأس باختيار هذا الوجه من جهة السهولة.
وفي الفضة أيضاً نصابان: الأول: مائة درهم وفيها خمسة دراهم. الثاني: أربعون درهماً وفيها درهم [٢]

[١]- يعني اذا زاد على النصاب السابق ولم يبلغ النصاب اللاحق.
[٢]- في الجواهر: «بلا خلاف أجده في شيء من ذلك نصاً وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص يمكن تواترها فيه».

أقول: بل في النصاب الأول اجماع المسلمين. نعم بين أهل الخلاف في النصاب الثاني خلاف كالذهب، فأبو حنيفة يوافقنا في النصاب الثاني والفقهاء الثلاثة الأخر يقولون بوجود الزكاة في الفضة اذا بلغت مائة درهم فإزاد قلت الزيادة أو كثرت فيجب في الجميع ربع العشر، فلا عفو عندهم بعد المائتين.
وكيف كان فعندنا لا خلاف هنا في النصابين.

ويدل عليه أخبار كثيرة لعلها تبلغ التواتر وقد ذكرها في الوسائل في الباب الثاني. فيها صحيحة الحلبي قال: سئل أبو عبد الله «ع» عن الذهب والفضة ما أقل ما تكون فيه الزكاة؟ قال: مائة درهم وعدلها من الذهب، قال: وسألته عن النيف: الخمسة والعشرة، قال: ليس عليه شيء حتى يبلغ أربعين فيعطى من كل أربعين درهماً درهماً.
ومنها صحيحة رفاعة النخاس قال: سأل رجل أبا عبد الله «ع» فقال: اني رجل صانع أعمال بيدي وانه يجتمع عندي الخمسة والعشرة ففيها زكاة؟ فقال: اذا اجتمع مائة درهم فحال عليها الحول فان عليها الزكاة.

ومنها صحيحة الحسين بن بشار (يسار) قال: سألت أبا الحسن «ع» في كم وضع رسول الله «ص» الزكاة؟ فقال في كل مائة درهم خمسة دراهم وان نقصت فلا زكاة فيها. ومنها موثقة زارة عن أحدهما «ع» قال: ليس في الفضة زكاة حتى تبلغ مائة درهم فاذا بلغت مائة درهم ففيها خمسة دراهم فاذا زادت فعلى حساب ذلك في كل أربعين درهماً درهم وليس في الكسور شيء (١).

الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة المتعرض بعضها للنصاب الأول وبعضها للنصابين ولا معارض لها في البين فراجع.

والدرهم نصف المثقال الصيرفي وربع عشره [١].

وعلى هذا فالنصاب الأول مائة وخمسة مثاقيل صيرفية والثاني أحد وعشرون مثقالاً وليس فيما قبل النصاب الأول ولا فيما بين النصابين شيء على مامرء، وفي الفضة أيضاً بعد بلوغ النصاب اذا أخرج من كل أربعين واحداً فقد أدّى ما عليه وقد يكون زاد خيراً قليلاً.

[١]- هل المعتبر في الدرهم العدد أعني مأتي درهم بأي وزن كانت او الوزن؟ وعلى الثاني فاهو الوزن المعتبر؟

في الخلاف (المسألة ٩٤): «المعتبر في الفضة التي تجب فيها الزكاة الوزن وهو ان يكون كل درهم ستة دوانيق وكل عشرة سبعة مثاقيل. ولا اعتبار بالعدد ولا بالسود البغلية التي في كل درهم درهم ودانقان ولا بالطبرية الخفيفة التي في كل درهم أربعة دوانيق، وبه قال جميع الفقهاء. وقال المغربي الاعتبار بالعدد دون الوزن فاذا بلغت مأتي عدد ففيها الزكاة سواء كانت وافية او من الخفيفة وان كانت أقل من مأتين عدداً فلا زكاة فيها سواء كانت خفيفة أو وافية، دليلنا اجماع الفرقة بل اجماع الأمة، وقول المغربي لا يعتد به ومع ذلك فقد انقرض وانعقد الاجماع على خلافه».

وفي الشرائع: «والدرهم ستة دوانيق والدانق ثمانى حبات من أوسط حب الشعير يكون مقدار العشرة سبعة مثاقيل».

وفي المعتبر: «والمعتبر كون الدرهم ستة دوانيق بحيث يكون كل عشرة منها سبعة مثاقيل وهو الوزن المعدل فانه يقال: ان السود كانت ثمانية دوانيق والطبرية أربعة دوانيق فجمعا وجعلا درهين وذلك موافق لسنة النبي «ص» ولا عبرة بالعدد. وقال المغربي: يعتبر العدد لكن الاجماع على خلافه فلا عبرة بقوله».

وفي القواعد: «والدرهم ستة دوانيق والدانق ثمانى حبات من أوسط حب الشعير والمثاقيل لم تختلف في جاهلية ولا اسلام اما الدراهم فانها مختلفة الأوزان واستقر الأمر في الاسلام على ان وزن الدرهم ستة دوانيق كل عشرة منها سبعة مثاقيل من ذهب».

وفي المنتهى: «الاعتبار في بلوغ النصاب بالميزان لا بالعدد وهو قول العلماء. وحكي عن أهل الظاهر اعتبار العدد وهو خطأ مخالف للاجماع ولما رواه أبو سعيد عن النبي «ص» انه قال: ليس فيما دون خمسة أواق من الورق صدقة. والأوقية أربعون درهماً لما روت عائشة قالت: كان صدق أزواج النبي «ص» اثني عشر أوقية ونشأ. أتدرون ما التنش؟ هو نصف أوقية عشرون درهماً...».

وفيه أيضاً: «الدراهم في بدو الاسلام كانت على صنفين: بغلية وهي السود، وطبرية.

وكانت السود كل درهم منها ثمانية دوانيق، والطبرية أربعة دوانيق فجمعاً في الاسلام وجعلا درهين متساويين ووزن كل درهم ستة دوانيق فصار وزن كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل بمشقال الذهب وكل درهم نصف مثقال وخمسه وهو الدرهم الذي قدره النبي «ص» المقادير الشرعية في نصاب الزكاة والقطع ومقدار الديات والجزية». ونحوه في المدارك عن التحرير.

وفي الوسائل عن الذكرى: «المعتبر في الدنانير المثقال وهو لم يختلف في الاسلام ولا قبله، وفي الدرهم ما استقر عليه في زمن بني أمية باشارة زين العابدين -عليه السلام- بضم الدرهم البغلي الى الطبري وقسمتها نصفين فصارت الدرهم ستة دوانيق كل عشرة سبعة مثاقيل ولا عبرة بالعدد في ذلك».

ولم أجد في الذكرى ولكن في البيان مثل ذلك.

وفي المغني لابن قدامة: «والدراهم التي يعتبر بها النصاب هي الدراهم التي كل عشرة منها وزن سبعة مثاقيل بمشقال الذهب وكل درهم نصف مثقال وخمسه وهي الدراهم الاسلامية التي تقدر بها نصاب الزكاة ومقدار الجزية والديات ونصاب القطع في السرقة وغير ذلك. وكانت الدراهم في صدر الاسلام صنفين: سوداً وطبرية. وكانت السود ثمانية دوانيق، والطبرية أربعة دوانيق فجمعاً في الاسلام وجعلا درهين متساويين في كل درهم ستة دوانيق فعل ذلك بنو أمية فاجتمعت فيها ثلاثة أوجه: أحدها ان كل عشرة وزن سبعة، والثاني انه عدل بين الصغير والكبير، والثالث انه موافق لسنة رسول الله «ص» ودرهمه الذي قدره المقادير الشرعية».

وفي المستند: «ثم الدرهم كما به صرحوا جميعاً أيضاً ستة دوانيق والدانق ثمانية حبات من أوسط حب الشعير. ويدل عليه بعد الاتفاق المحقق والحكى مستفيضاً اصالة الاستعمال بضميمة اصالة عدم النقل، ويوافق أيضاً ما اعتبرناه من تطابق الدينار بالحبات فان مقتضاه كون الدرهم ثمانية واربعين حبة تقريباً كما صرحوا به...، ويعلم ان كل درهم نصف مثقال صيرفي وربع عشره. واما ما في بعض الأخبار الضعيفة مما يدل على ان الدرهم ستة دوانيق والدانق اثني عشر حبة فهو مخالف لتصريح الجميع بل الاعتبار الصحيح فهو بالشذوذ مردود». ويريد بالخبر، خبر سليمان بن حفص الآتي.

وفي المدارك: «لاخفاء في ان الواجب حمل الدرهم الواقع في النصوص الواردة عن أئمة الهدى -صلوات الله عليهم- على ما هو المتعارف في زمانهم «ع»، وقد نقل الخاصة والعامة ان قدر الدرهم في ذلك الزمان ستة دوانيق، ونص عليه جماعة من أهل اللغة. واما ان وزن الدانق ثمان حبات من أوسط حب الشعير فقطوع به في كلام الأصحاب والظاهر ان اخبارهم كاف في ذلك».

وفي مفتاح الكرامة في شرح عبارة القواعد السابقة: «اما كون الدرهم ستة دوانيق فقد صرح به في المقنعة والنهاية والمبسوط والخلاف وما تأخر عنها، بل ظاهر الخلاف ان عليه اجماع الأمة،

وظاهر المنتهى في الفطرة الاجماع عليه، وفي المدارك انه نقله الخاصة والعامة ونص عليه جماعة من أهل اللغة، وفي المفاتيح انه وفاقى عند الخاصة والعامة، وفي الرياض انه لم يجد فيه خلافاً بين الأصحاب وانه عزاه جماعة منهم الى الخاصة والعامة وعلماهم مؤذنون بكونه مجمعاً عليه عندهم. واما كون وزن الدنانق ثمانى حبات من أوسط حب الشعير فقد صرح به المفيد وجمهور من تأخر عنه، وفي المفاتيح انه لا خلاف فيه هنا، وقال العلامة المجلسي على ما حكي عنه في رسالته في تحقيق الأوزان انه متفق عليه بينهم وانه صرح به علماء الفريقين، ومثله صاحب الحدائق، وفي المدارك قطع به الأصحاب، وفي المنتهى نسبته الى علمائنا. واما كون كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل فظاهر الخلاف اجماع الأمة عليه، وفي رسالة المجلسي انه مما لا شك فيه ومما انفقت عليه العامة والخاصة، وقال أيضاً ان مما لا شك فيه ان المثقال الشرعي ثلاثة أرباع الصيرفي فالصيرفي مثقال وثلث من الشرعي».

وقد نقلنا كثيراً من عبارات الأصحاب بطولها وعبارة المغني لابن قدامة من علماء الخنابلة لتكون نموذجاً لباقي كلماتهم.

ويظهر لك اتفاقهم على اعتبار الوزن في نصاب الفضة لا العدد، وعلى كون المراد بالدرهم الدرهم المساوي لستة دوانيق المعدل من البغلي المساوي لثمانية والطبري المساوي لاربعة، وكان هذا التعديل في زمن عبد الملك بن مروان وصار هذا موضوعاً للأحكام الشرعية الموضوعة على الدراهم في الأبواب المختلفة.

أقول: أولاً ان الاجماع قائم على كون المراد بالدرهم في الدم المعفو عنه الدرهم البغلي المساوي لثمانية فراجع كلماتهم في ذلك الباب.

وثانياً ان الدرهم المضروب في زمن عبد الملك صار متداولاً في عصر الصادقين -عليهما السلام- فاليه كان ينسب اذهان السامعين لكلماتها وعليه تحمل الاخبار الصادرة عنها في الباب لاحالة.

ولكن كيف يحمل عليه الاخبار الصادرة عن النبي «ص»؟ مثل ما رواه أهل السنة بطرقهم، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، عن النبي «ص» انه قال: ليس في أقل من عشرين مثقالاً من الذهب ولا في أقل من مأتي درهم صدقة (١).

وعن معاذ عنه «ص» انه قال «اذا بلغ الورق مأتين ففيه خمسة دراهم ثم لا شيء فيه حتى يبلغ الى أربعين درهماً» (٢)

(١)- المغني ج ٢ ص ٥٩٩.

(٢)- المغني ج ٢ ص ٦٠١.

ثم كيف قدر النبي «ص» بهذا الدرهم المضروب في زمن عبد الملك المقادير الشرعية في الأبواب المختلفة كما يظهر من المنتهى والمغني فراجع ما نقلناه عنهما فهذا أمر مشكل جداً. ولكن في نهاية ابن الأثير في لغة «كيل»: «ودرهم أهل مكة ستة دوانيق ودرهم الاسلام المعدلة كل عشرة سبعة مثاقيل وكان أهل المدينة يتعاملون بالدرهم عند مقدم رسول الله «ص» بالعدد فأرشدهم الى وزن مكة».

وفي رسالة المرحوم الحاج حبيب الله الكاشاني - طاب ثراه - في الأوزان انه قيل: «ان الدرهم عند أهل مكة كان ستة دوانيق وان النبي «ص» بعدما هاجر الى المدينة أرشد أهل المدينة اليه».

هذا ولكن الأمر للشريعة العاملين باخبار الصادقين وغيرهما من العترة سهل وإنما يشكل للامة الآخذين بالاخبار النبوية فقط.

وثالثاً هنا روايتان ربما يظهر منها خلاف ما ذكره علماء الفريقين في المقام. فالأولى: مرسله سليمان بن حفص المروزي قال: قال أبو الحسن موسى بن جعفر «ع»: ... والدرهم وزن ستة دوانيق والدانق وزن ستة حبات والحبة وزن حبيتي الشعير من أوسط الحب لامن صغاره ولا من كبارها (١).

فيظهر منه ان الدانق اثنا عشر حبة من الشعير. وقد رمى الحديث في المستند وغيره بالشذوذ مضافاً الى ارساله. وحمله على اختلاف أوساط الشعير في البلاد مشكل. هذا.

ولكن في الحدائق بعد نقل اتفاق الأصحاب على كون الدانق ثماني حبات من أوساط الشعير قال: «الا انا قد اعتبرنا ذلك بالشعير الموجود في زماننا لاجل استعمال كمية صاع الفطرة بصنح البحرين فوجدنا في ذلك نقصاناً فاحشاً عن الاعتبار بالمثاقيل الشرعية وهي الدنانير والظاهر ان حبات الشعير المتعارفة سابقاً كانت أعظم حجماً وأثقل وزناً من الموجود في زماننا». أقول: لا يخفى معارضة اعتبار صاحب الحدائق لما اعتبره صاحب المستند، فعمل أوساط الشعير تختلف بحسب البلدان كثيراً.

الثانية: مارواه في الكافي والعلل، ففي الكافي بسنده عن حبيب الخثعمي قال: كتب أبو جعفر المنصور الى محمد بن خالد وكان عامله على المدينة أن يسأل أهل المدينة عن الخمسة في الزكاة من المأتين كيف صارت سبعة ولم يكن هذا على عهد رسول الله «ص» وأمره أن يسأل في من يسأل عبد الله بن الحسن وجعفر بن محمد «ع» قال فسأل أهل المدينة فقالوا أدركنا من كان قبلنا على هذا فبعث الى عبد الله بن الحسن وجعفر بن محمد فسأل عبد الله بن الحسن فقال كما قال المستفتون

من أهل المدينة قال: فقال ماتقول ياأبا عبد الله «ع» فقال: ان رسول الله «ص» جعل في كل أربعين أوقية أوقية فاذا حسبت ذلك كان على وزن سبعة وقد كانت وزن ستة وكانت الدراهم خمسة دوانيق. قال حبيب فحسبناه فوجدناه كما قال فأقبل عليه عبد الله بن الحسن فقال: من أين أخذت هذا؟ قال: قرأت في كتاب أمك فاطمة... (١).

وظاهر هذا الحديث كما في حاشية الكافي المطبوع قديماً ناسبة إياه الى المجلسي ان زكاة الدراهم في عصر النبي «ص» كانت خمسة دراهم وقبل زمان المنصور بقليل وفي زمانه كانت سبعة فأشكل عليه ذلك، وملخص جواب الامام - عليه السلام - ان مقدار ما فيه الزكاة أعني خمسة أواقي من الفضة كانت في عصر النبي بصورة مأتين درهماً، فربع عشرها كان خمسة دراهم وقد صار هذا المقدار في عصر المنصور مأتين وثمانين درهماً، فربع عشرها سبعة دراهم. وبينها أيضاً تحولت بمأتين وأربعين وكان ربع عشرها ستة دراهم، هذا.

ولكن في الوسائل عن بعض عكس ما هو ظاهر الحديث، فقال: «ذكر بعض المحققين انه كان في زمان المنصور وزن المأتين موافقة لوزن مأتين وثمانين في زمان الرسول «ص» فيكون المخرج منها خمسة على وزن سبعة وقبل زمان المنصور كان وزن المأتين موافقاً لوزن مأتين وأربعين فيكون المخرج خمسة على وزن ستة والمخرج هو ربع العشر فلا تفاوت والنصاب يعبر بما كان في زمانه». ولا يخفى اغلاق ما نقله فتدبر.

وينبغي التنبيه على أمرين: الأول: مرّ عن المنتهى رواية أبي سعيد عن النبي «ص» انه قال: «ليس فيادون خمس أواق من الورق صدقة».

وفي نهاية ابن الأثير أيضاً «فيه: لا صدقة في أقل من خمس أواق».

فالنصاب الأول خمس أواق، وعلى هذا يجب أن يحمل قول الصادق «ع» في الحديث الذي مرّ آنفاً: «ان رسول الله «ص» جعل في كل أربعين أوقية أوقية» على عدم كونه في مقام بيان النصاب الأول بل في مقام بيان أن الفريضة في الورق هي ربع العشر، فن كان له أربعون أوقية فزكاتها أوقية.

ولكن ترى في بعض الكتب توهم كون الحديث بصدد بيان النصاب الأول فتوهم ان الأوقية عبارة عن خمسة دراهم.

ثم اعلم انه قال في النهاية: «كانت الاوقية عبارة عن أربعين درهماً وهي في غير الحديث نصف سدس الرطل».

ولا يخفى ان الرطل كما ذكره في باب الكرعراقي ومدني، فالعراقي مائة وثلاثون درهماً،

والمديني مائة وخمسة وتسعون درهماً، فنصف السدس من الرطل على الأول يقرب من أحد عشر، وعلى الثاني من ستة عشر درهماً. فلعل مقدار الأوقية تغير بحسب الأزمنة والأمكنة فتدبر.

التنبيه الثاني: هل المقدر في نصاب النقيدين مبني على التحقيق بحيث لازكاة في الناقص ولو يسيراً كنصف الحبة مثلاً أو على التقريب فتجب الزكاة في الناقص يسيراً؟ ثم على الأول فلو كان بقدر النصاب بحسب بعض الموازين دون بعض فهل تجب الزكاة أم لا؟

فهنا مسألتان: والمسألة الأولى، لاختلاف فيها بيننا، إذ المقادير عندنا مبنية على التحقيق دون التقريب المساعي خلافاً لبعض العامة.

واما المسألة الثانية، فهي مبحث عنها عندنا أيضاً.

قال في الخلاف (المسألة ٨٧): «إذا نقص من المأتي درهم حبة او حبتان في جميع الموازين او بعض الموازين فلا زكاة فيه وبه قال أبو حنيفة والشافعي، وقال مالك: ان نقص الحبة والحبتان في جميع الموازين ففيها الزكاة. هذا هو المعروف من مذهب مالك. وقال الابهرى: ليس هذا مذهب مالك وإنما مذهبه انها ان نقصت في بعض الموازين وهي كاملة في بعضها ففيها الزكاة، دليلنا انه لا خلاف ان في المأتين زكاة واذا نقص فليس على وجوب الزكاة فيها دليل فوجب نفيه...». فالشيخ أشار الى المسألتين في هذه المسألة.

وفي المعبر: «لوتساوت الموازين في نقصان النصاب بالحبة لم تجب الزكاة ولو اختلفت بما جرت به العادة وجبت وبه قال الشافعي وأبو حنيفة وأحمد، وقال مالك: تجب الزكاة وان تساوت الموازين بنقصان الحبة والحبتين، لنا قوله «ص»: ليس عليك في الذهب شيء حتى تبلغ عشرين مثقالاً».

وفي المنتهى: «لواختلفت الموازين فنقص النصاب في بعضها دون بعض بما جرت العادة به وجبت الزكاة اما لوتساوت الموازين في النقيصة لم تجب لما تقدم».

وفي المسالك: «لا فرق بين الكثير والقليل حتى الحبة اذا نقصت في جميع الموازين اما لو نقص في بعضها وكمل في بعض وجب لاغتفار ذلك في المعاملة».

وفي البيان في باب الغلات: «لواختلفت الموازين فبلغ في بعضها وتعذر التحقيق فالأقرب الوجوب».

وبالجملة فأصحابنا لا يختلفون في المسألة الأولى بل قالوا بعدم الوجوب لابتناء الأوزان والمقادير على التحقيق وفاقاً لأكثر العامة، والمخالف في ذلك مالك على ما نسب اليه، وعن أحمد فيها روايتان.

واما في المسألة الثانية فاختلف أصحابنا أيضاً، فالشيخ في صورة اختلاف الموازين قال بعدم الوجوب خلافاً للمعبر والمنتهى والمسالك والبيان والمستند والجواهر.

فلنعقد هنا مسألتين: المسألة الأولى: موضوعات الأحكام وان كانت تؤخذ من العرف لامن العقل الدقي ولكنها تؤخذ من العرف بدقته العرفية لا بمساعته. فالنجاسة كالدّم وغيره لو أزيلت وبقيت رائحتها او لونها فالعقل وان كان يحكم ببقاء الموضوع لاستحالة انتقال العرض ولكن العرف بدقته العرفية يحكم بارتفاع العين وهو المحكم، ولكن المقدار كالنصاب والكر والصاع ونحوها لونه ناقص منه شيء يسير فالعرف وان كان ربما يحكم ببقاء المقدار ولكنه بنحو المسامحة لا الدقة بحيث ان العرف بنفسه أيضاً يتوجه الى كونه تجوزاً ومسامحة ومثله لا يكون موضوعاً للحكم بلا اشكال.

هذا ولكن قال في مصباح الفقيه ما حاصله: «ان المسامحة العرفية قد تكون في الصدق كاطلاق المثقال او الرطل او المن او غير ذلك من أسماء المقادير على ما نقص عنه بمقدار غير معتد به مسامحة فهذا مما لا اعتداد به في التقديرات الشرعية، وقد تكون في المصدق كاطلاق الذهب على الذهب الرديء غير الخالص، واطلاق الخنطة على الخنطة غير النقية عن الاجزاء الارضية وشبهها المستهلكة فيها، وكذا اطلاق التراب في التيمم على المشتمل على مثل الشعرة وبعض اجزاء الحشيش الذي قلما ينفك أكثر الأراضي عنه. وهذا النحو من المسامحة موجب لاندرج الموضوعات تحت مسمياتها عرفاً فيكون اطلاق العرف أسامياً عليها اطلاقاً حقيقياً فيترتب عليها أحكامها. وتوهم الفرق بين التراب والخنطة ونحوها بدعوى غلبة اختلاف الخنطة ونحوها بغير الجنس فلا يتبادر من الاطلاقات الا الأفراد المتعارفة بخلاف التراب مدفوع أولاً بأن اختلاف التراب بغير جنسه أغلب، وثانياً ان المدار على اطلاق الاسم وعدم انصرافه عنه لا كونه فرداً غالبياً».

أقول: الحق ان الخليط ان كان مستهلكاً بحيث يراه العرف معدوماً كالمواد المعدنية المستهلكة في الماء او التراب فلا حكم له لما عرفت من أخذ الموضوع من العرف لامن العقل.

واما في غير هذه الصورة فان غلب الخلط بحيث تنصرف الاطلاقات الشرعية الى ماله خلط لكونه الفرد الموجود المتعارف بين الناس كمثال الذهب مثلاً فان قوله: «في عشرين ديناراً نصف دينار» ينصرف الى الدنانير الراضجة بين الناس وهي لا تخلو من خليط حيث ان الذهب الخالص لا ينطبع ما لم يدخله شيء من النحاس، ففي هذه الصورة أيضاً يكون موضوع الحكم هذه الأفراد المتعارفة، وقد أشار اليه في المصباح بلفظ التوهم مع انه أمر متين اذ الانصراف كالقرينة المتصلة المبينة لموضوع الحكم. ولعل من هذا القبيل أيضاً مثال الخنطة في الزكاة فان الخنطة التي توجد في أيدي الناس وتقع مورداً لمعاملاتهم هي الخنطة التي يوجد فيها خليط يسير من المدر والتبن ونحوهما وليس الخليط مستهلكاً بحيث لا يراه العرف ولذا يغربلون الخنطة ويخلصونها اذا أرادوا طحنها لأنفسهم ولكن الموضوع لمعاملاتهم ومعاشراتهم ماله خليط، فالأمر دفعها في الزكاة

هو ما في أيديهم وعليها معاملاتهم. لا أقول بكفاية صرف الغلبة بل يجب أن تكون غلبة الخلط بنحو يكون ذو الخلط فرداً متعارفاً واليه ينصرف اطلاق كلام الشارع. واما اختلاط التراب بمثل التبن ونحوه فالظاهر عدم كونه من هذا القبيل. وبالجملة اللازم أن يكون الخليط مستهلكاً بحيث لا يراه العرف و يراه معدوماً أو يكون اطلاق كلام الشارع منصرفاً الى ماله خلط والآ فيضرب الخلط. واما قوله: «هذا النحو من المسامحة موجب لاندراج الموضوعات تحت مسمياتها عرفاً فيكون اطلاق العرف أسامها عليها اطلاقاً حقيقياً».

ففيه ان في هذا الكلام نحوتهافت، اذ مع فرض المسامحة يكون الاطلاق بنحو من المسامحة والتجوز فكيف يكون اطلاقاً حقيقياً فتدبر. هذا ما يرتبط بالمسألة الأولى. المسألة الثانية: بعدما اتفق أصحابنا وأكثر أهل الخلاف على كون التقديرات الشرعية مبنية على التحقيق لا التقريب فاذا فرض اختلاف الموازين فما هو التكليف؟ والمسألة خلافية فينا أيضاً.

فالشيخ في الخلاف قال بعدم الوجوب، وحكم آخرون ومنهم صاحب الجواهر بالوجوب. قال في الجواهر ما حاصله: «لاغتفار ذلك في المعاملة فكذا هنا، ولصدق بلوغ النصاب بذلك ضرورة عدم اعتبار البلوغ بالجميع لعدم امكان تحققه فلا اشكال في الاجتزاء بالبلوغ في البعض مع عدم العلم بخلاف الباقي وليس الآ لحصول الصدق بذلك، وهذا الملاك يوجد في صورة العلم بخلاف الباقي أيضاً. ودعوى الفرق بصحة السلب أيضاً في هذه الصورة دون الأول يدفعها منع صحة السلب بنحو الاطلاق بل مقيداً بخلاف الاثبات اذ يكفي فيه فرداً. وتحقيق ذلك ان التقدير ينصرف الى الأفراد المتوسطة والمدار الصدق العرفي وهو متحقق في أقل أفراد الوسط. ويمكن تأييده بعد الاحتياط باطلاق ما دل على ثبوت الزكاة في الذهب، خرج منه الناقص عن العشرين في جميع الموازين و يبقى ما عده».

أقول: ما ذكره مبني على كون الموضوع الموازين والصنوج المتعارفة فتحمل على أفرادها المتوسطة مع بدهاة بطلان ذلك.

والحق ما ذكره في مصباح الفقيه وحاصله بتوضيح منا: ان أساء المقادير والأوزان أسام لأصول مضبوطة محدودة في الواقع بحدود غير قابلة للزيادة والنقص، فالذراع مثلاً أصله ذراع خاص عينه المأمون مثلاً لتقدير المساحة محفوظ في محل خاص، والمتر أصله محفوظ في خزنة باريس، وكذا الصنوج المتعارفة لكل منها أصل غير قابل للزيادة والنقص، والمقادير والأوزان الموجودة في البلاد وفي أيدي الناس امارات لتلك المقادير والأوزان الواقعية يعتمد عليها من باب أصالة الصحة والسلامة ما لم يعلم نقصها، فلواختلفت الموازين التي في أيدي الناس وتعارضت

الثاني: ان يكونا مسكوكين بسكّة المعاملة [١]،

سقطت عن الاعتبار، ومع الشك في بلوغ النصاب الأصل يقتضي البرائة كما اختاره الشيخ. وقول صاحب الجواهر تبعاً للمسالك: «لاغتفار ذلك في المعاملة» ففيه ان الاغتفار مبني على المسامحة، ولذا يتسامحون لدى اختلاف الموازين في غير التقدين بما لا يتسامحون فيها، ويتسامحون في الفضة بما لا يتسامحون في الذهب. وقوله: «ولصدق بلوغ النصاب بذلك» ففيه ان موضوع الحكم كونه بحد ذاته بالغاً حد النصاب سواء وجد في العالم ميزان أم لا ولا موضوعية للموازين المتعارفة حتى يكتفى بصدقها بل هي امارات وطرق ولا حجية لها مع التعارض بل تصير الأصول حينئذ مرجعاً حتى عند العرف والعقلاء فتدبر .

[١]- بلا خلاف فيه عندنا بل في الانتصار والغنية والمدارك الاجماع عليه.

قال في الانتصار: «ومما انفردت به الامامية نفي الزكاة عن الذهب والفضة على اختلاف أحوالها إلا أن يكون درهماً او ديناراً مضروباً او منقوشاً. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويوجبون الزكاة في جميع الأموال الآ الشافعي فانه لا يوجب الزكاة في الحلي والحلل المباح على أظهر قولييه، دليلنا على ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة ما قدمنا ذكره أيضاً من أن الأصل برائة الذمة».

وفي الخلاف (المسألة ٨٩): «لازكاة في سبائك الذهب والفضة، ومتى اجتمع معه دراهم او دنانير ومعه سبائك او نقار اخرج الزكاة من الدراهم والدنانير اذا بلغا النصاب ولم يضم السبائك والنقار اليها. وقال جميع الفقهاء يضم بعضها الى بعض. وعندنا ان ذلك يلزمه اذا قصد به الفرار من الزكاة، دليلنا الاخبار...».

وفي الشرائع: «ومن شرط وجوب الزكاة فيها كونها مضروبين دنانير ودراهم منقوشين بسكّة المعاملة او ما كان يتعامل بهما».

ولا يخفى ان قولهم «دنانير ودراهم» وان كان ظاهره الخصوصية ولكن الظاهر عدم الخصوصية لهما، بل الملاك سكة المعاملة على الذهب والفضة وان سميا بأساء أخر كالليرة والدولار والأشرفي ونحوها.

وبالجمله فالذهب والفضة على اختلاف حالاتهما من السبائك والحلي والظروف والمسكوك والذرات المخلوطة بالتراب عند أهل السنة متعلقتان للزكاة الآ في الحلي المباح عند بعضهم. واما عندنا فلا تجب الزكاة الآ في المسكوك منها بسكّة المعاملة، وبها سميتا نقدين، وبها كانت تقدر مالية الأشياء.

ويدل على ما ذكرناه مضافاً الى الاجماع الاخبار المستفيضة:

منها صحيحه علي بن يقطين، عن أبي ابراهيم «ع» قال: قلت له: انه يجتمع عندي الشيء

(الكثير قيمته) فيبقى نحواً من سنة أنزكيه؟ فقال: لا، كل ما لم يحل عليه الحول فليس عليك فيه زكاة، وكل ما لم يكن ركازاً فليس عليك فيه شيء. قال: قلت: وما الركاز؟ قال: الصامت المنقوش. ثم قال: إذا أردت ذلك فاسبكه فانه ليس في سبائك الذهب ونقار الفضة شيء من الزكاة (١).

والظاهر ان المراد بالركاز ما كان يركز معمولاً ويجعل بصورة الكنز للاقتناء أعني النقود المتعارفة نظير قوله - عليه السلام - في موثقة زرارة وبكير: «الآن ان يصير مالاً يباع بذهب أو فضة تكنزه» (٢).

فالمراد بالمنقوش أيضاً المنقوش للمعاملة لا مطلق المنقوش والآل لشملة كثيراً من الخلي والسبائك فالصامت المنقوش في الصحيحة عبارة أخرى عن الدنانير والدرهم المذكورتين في أكثر اخبار الباب. وحيث ان وضعها للمعاملات والتوليدات فحبسها سنة كأنه أمر مرغوب عنه وكأن الزكاة وضعت عليها حينئذ غرامة، ليتجنب الناس عن حبسها. ومنها صحيحته الأخرى قال: سألت أبا الحسن (ع) عن المال الذي لا يعمل به ولا يقبل، قال: تلزمه الزكاة في كل سنة الآ ان يسبك (٣). وفيها اشارة الى ما لو حنا اليه من أن وضع النقدين للقلب والعمل والزكاة جزاء من حبسها عن ذلك.

ومنها مرسله جميل، عن بعض أصحابنا انه قال: ليس في التبر زكاة إنما هي على الدنانير والدرهم (٤).

وهل يرجع الضمير الى البعض او الامام المعصوم؟ كلاهما محتمل. ومثله خبر جميل، عن أبي عبد الله وأبي الحسن - عليهما السلام - (٥).

ومن المحتمل اتحاد الخبرين وسقوط لفظ «بعض أصحابنا» عن الثاني فيصير أيضاً مرسلًا، مضافاً الى مجهولية جعفر بن محمد بن حكيم في سنده وان قوى المامقاني كونه امامياً ممدوحاً. ومقابلة الدينار والدرهم بالتبر لعله يظهر منه ان الموضوع مطلق المسكوك في مقابل غيره فلا خصوصية لعنوان الدينار والدرهم فيشمل مثل الدولار والأشرفي وغيرهما من مسكوكات

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٢.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٩.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٤.

(٤)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٣.

(٥)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٥.

سواء كان بسكة الاسلام أو الكفر بكتابة أو غيرها [١] بقيت سكتها أوصاراً مسموحين بالعارض [٢].

النقدين.

ومنها صحيحة زرارة وبكير، عن أبي جعفر «ع» قال: ليس في نقر الفضة زكاة (١). الى غير ذلك من الأحاديث الدالة على عدم الزكاة في الحلي والسبائك فراجع (٢). [١]- لاطلاق الأدلة وعدم ظهور الخلاف في ذلك، مضافاً الى ورود النص بالزكاة فيها في لسان النبي «ص» والأئمة الطاهرين، والمتداول في عصر النبي «ص» كانت النقود الرومية والكسروية، وفي عصر الأئمة «ع» النقود التي ضربها عبد الملك فيشمل الحكم لسكة الاسلام والكفر.

هذا وفي كشف الغطاء: «الشرط الثاني ان يكون مسكوكاً بسكة المعاملة قديمة او جديدة، اسلامية او غيرها، باق أثرها مع بقاء المعاملة فيها أولاً، صافية او مغشوشة، ألغيت سكتة أولاً، عمت الأماكن أولاً، اتخذت للمعاملة او لزينة الحيوانات او النساء او غير ذلك». وسيظهر لك وجه التعميم فيما ذكره.

[٢]- اما مع مسح بعض النقش فلا اشكال، لغلبة ذلك في النقود الرائجة وعدم اضارها بصدق الدينار والدرهم. واما مع مسح الجميع فان بقيت المعاملة معه فكذلك على الأقوى ولا سيما مع صدق الدينار والدرهم لما عرفت من عدم الخصوصية لعنوان الدينار والدرهم بل الملاك كونه نقداً رائجاً وواسطة في المعاملات، ولذا قطعنا بوجود الزكاة في الدولار والأشرفي ونحوهما. وقد أشير الى ذلك في خبر علي بن يقطين الوارد في نفي الزكاة فيما سبك حيث قال: «الأتري ان المنفعة قد ذهبت منه فلذلك لا يجب عليه الزكاة». اذ يفهم منه ان موضوع الزكاة ما يترتب عليه منفعة التوليد والمعاملة.

لا يقال: هذا ينافي جعل الموضوع للزكاة في صحيحة علي بن يقطين «الصامت المنقوش». فانه يقال: القيد محمول على الغالب او يكون عنواناً مشيراً الى المنقوشات الخارجية. هذا ولكن في الروضة «فلا زكاة في السبائك والمسوح وان تعومل به». اللهم الا أن يحمل على المسوح بالاصالة وان كان خلاف ظاهر لفظ المسح. واما مع عدم بقاء المعاملة بالمسوح بالعرض فيشكل الوجوب فيه اذ المنفعة قد ذهبت منه كما

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ و ١١ من أبواب زكاة الذهب والفضة.

واما اذا كانا ممسوحين بالأصالة فلا تجب فيهما [١] إلا اذا تعومل بهما فتجب على الأحوط [٢]، كما ان الأحوط ذلك أيضاً اذا ضربت للمعاملة ولم يتعامل بهما أو تعومل بهما لكنه لم يصل رواجهما الى حد يكون دراهم او دنانير [٣].

في الخبر. واستصحاب الوجوب تعليلي لتعليقه على الملكية والنصاب والحول كما لا يخفى وفي حجية الاستصحاب التعليلي كلام.

اللهم إلا ان يتمسك للوجوب فيه باطلاق الزكاة في الذهب والفضة، والخارج منه باليقين غير المقام.

[١]- المراد بذلك ما لم ينقش عليه أصلاً وان كان التعبير بالمسح حينئذ خلاف الظاهر. وعدم الوجوب لما مر من كون الموضوع للوجوب الصامت المنقوش والدنانير والدراهم وعدم الوجوب في التبر والسبائك.

[٢]- اذ مضافاً الى صدق الدينار والدرهم قد عرفت ان الظاهر من الاخبار كون الموضوع النقد الرائج منها، وقد استفدنا ذلك من خبر علي بن يقطين.

هذا مضافاً الى اطلاق الزكاة في الذهب والفضة والخارج منه باليقين غير المقام، والمنقوش في الصحيحة محمول على الغالب فلا يقيد به.

هذا ولكن في المدارك: «ولو جرت المعاملة بالسبائك بغير نقش فقد قطع الأصحاب بأنه لازكاة فيها وهو حسن». ونحوه عن الذخيرة. فان كان اجماعاً وآلاً فممنوع.

وفي كشف الغطاء: «ولو فرض وقوع المعاملة بغير المسكوك فلا شيء فيه والأحوط إلحاقه بالمسكوك حينئذ». ولا يترك الاحتياط لما مر.

[٣]- لعله لصدق الصامت المنقوش، ولاطلاق الزكاة في الذهب والفضة كما مر.

هذا ولو هجرت المعاملة بهما بعد الرواج فيظهر من الشرائع الوجوب حيث قال: «او ما كان يتعامل بهما».

وفي الجواهر: «يكفي حصول المعاملة بها سابقاً وان هجرت بعد ذلك كما صرح به جماعة منهم المصنف، بل لم ارف فيه خلافاً كما اعترف به في محكي الرياض للاستصحاب والاطلاق وغيرها».

أقول: الاستصحاب تعليلي كما مر، ومراده بالاطلاق اما اطلاق الدنانير والدراهم او اطلاق الزكاة في الذهب والفضة، والأول يمكن ادعاء انصرافه الى صورة التعامل بهما، فيبقى الاطلاق الثاني وعدم الخلاف المحكي. ومقتضى قوله «ع» في خبر علي بن يقطين: «ألا ترى ان المنفعة قد ذهبت منه، فلذلك لا تجب عليه الزكاة» عدم الوجوب هنا أيضاً ولكن الاحتياط حسن على كل حال.

ولواتخذ الدراهم او الدينار للزينة فان خرج عن رواج المعاملة [١]
لم تجب فيه الزكاة والاّ وجبت [٢].

[١]- بتغيير فيه بالزيادة او النقيصة لا بصرف هجر المعاملة بها.
ثم انه يشكل الفرق بين هذه الصورة وبين صورة هجر المعاملة بها، وقد مرّ أنّها التزامهم
بالوجوب فيها. ومجرد كون عدم المعاملة مستنداً الى تغيير الصورة لا يوجب الفرق مادام يصدق
الدينار والدراهم.

اللهم الاّ أن يكون التغيير بحيث يمنع عن الصدق فلا تجب حينئذ.
[٢]- في الروضة: «ولواتخذ المضروب بالسكة آلة للزينة وغيرها لم يتغير الحكم وان زاده او
نقصه مادامت المعاملة به على وجهه ممكنة».

والظاهر منها ارادة الزيادة او النقيصة في نفس العين بثقبها او ايجاد العلاقة لها لا صرف
الزيادة والنقيصة في القيمة.

ولكن في الجواهر: «ولواتخذ المضروب بالسكة للزينة كالحلي وغيرها في الروضة وشرحها
للاصباحي لم يتغير الحكم، زاده الاتخاذ او نقصه في القيمة مادامت المعاملة به على وجهه ممكنة
لاطلاق الأدلة والاستصحاب الذي به يرجح الاطلاق المزبور على مادلاً على نفيها عن الحلي
وان كان التعارض بينهما من وجه بل يحكم عليه لأن الخاص وان كان استصحاباً يحكم على
العام وان كان كتاباً».

أقول: الاستصحاب هنا مضافاً الى كونه تعليقاً وحجته محل اشكال لا يصلح لترجيح أحد
الاطلاقين او الحكومة على الآخر، اذ لا مجال للاصل مع الدليل. اللهم الاّ أن يراد صيرورته
مرجعاً بعد تساوق الدليلين في مورد التعارض.

هذا وفي مصباح الفقيه بعد نقل ما في الجواهر قال ما حاصله بتوضيح متا: «وفيه نظر، اذ
لامقتضي لتحكيم اطلاق وجوب الزكاة في النقدين على عموم مادلاً على نفيها عن الحلي بل
العكس أولى خصوصاً بالنسبة الى بعض الروايات النافية فيه المشتملة على التعليل المشعر
باختصاص شرع الزكاة بالمال الذي من شأنه الصرف في النفقة والصدقة ونحوها لا مثل الحلي
الذي وضع للبقاء، كما في خبر يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن الحلي أيزنكي؟
فقال اذا لا يبقى منه شيء. ونحوه خبر علي بن جعفر (١). الى غير ذلك من الروايات الكثيرة التي
لها قوة ظهور في العموم مع اشعار جملة منها بأن لعنوان كونه حلياً مدخلية في وضع الزكاة عنه وان
زكاته اعارته، فكأن عنوان الذهب او الفضة مقتض للزكاة وعنوان الحلي مانع وفي تعارض

المقتضي والمانع يقدم ظهور المانع.

وملخص الكلام ان الروايات الواردة في عدم الزكاة في الحلي في غاية الظهور وقوة الدلالة على شمولها لمثل القلادة المعلق بها الدنانير وشبهها، ولا يصلح لمعارضتها شيء من العمومات. اما العمومات الدالة على ثبوت الزكاة في مطلق الذهب والفضة فهذه الروايات أخص مطلقاً منها، واما مادلاً على ثبوتها في الدينار والدرهم فيمكن المناقشة في دلالتها على العموم الأحوالي بحيث تتناول الدرهم والدينار المجعولين حلياً لا مكان الخدشة في اطلاقها من هذه الجهة. فصحيحة علي بن يقطين وكذا مرسل جميل في مقام بيان ان الزكاة اجمالاً في الدينار والدرهم لا التبر والسبائك، واخبار النصاب في مقام بيان النصاب والفريضة فيه فليس لها اطلاق احوالي. ولوسلم فليس تخصيص عمومات اخبار الحلي بأهون من تقييد الدراهم والدنانير بما اذا لم تتخذ حلياً بل التقييد أهون.

لا يقال: الاخبار المطلقة الدالة على ثبوت الزكاة في الذهب والفضة تحمل على اخبار الدراهم والدنانير، والنسبة بين هذه وبين اخبار الحلي العموم من وجه. فانه يقال: النسبة بين الاخبار المتنافية تلاحظ قبل تخصيص العمومات بشيء من الاخبار المختصة، فكما يجب تقييد المطلقات بمادلاً على نفي الزكاة عما عدا النقيدين كذلك يجب تقييدها بمادلاً على نفيها عن الحلي في عرض واحد. فاطلاق الاخبار النافية عن الحلي حاكم على اطلاق المطلقات وليس لاخبار الحصر في الدينار والدرهم اطلاق احوالي. ولوسلم فالتقييد أهون من تخصيص اخبار الحلي. فالقول بنفي الزكاة عند صيرورتها حلياً هو الأشبه».

أقول: هذه غاية ما يمكن أن يذكر لتقديم اطلاق اخبار الحلي، ولكن الكلام في ان مادلاً على نفي الزكاة عن الحلي هل هي قضية حقيقية ليستفاد منها كون عنوان الحلي مانعاً عن الزكاة مطلقاً او انها قضية خارجية ويكون عنوان الحلي فيها عنواناً مشيراً الى أنواع الحلي المتعارفة في عصر صدور هذه الاخبار؟ وحينئذ فعلينا اثبات تعارف هذا النحو من الحلي المصنوع من الدراهم والدنانير في تلك الأعصار وان كان لا يبعد ادعاء ذلك حيث ان تعارفه في القبائل والعشائر لعله يدل على قدمته وتعارفه في تلك الأعصار أيضاً.

وربما يدعى ورود بعض أخبار عدم الزكاة في الحلي في خصوص مورد البحث. فنهنا موثقة معاوية بن عمار، عن أبي عبدالله «ع» قال: قلت له: الرجل يجعل لأهله الحلي من مائة دينار والمأتي دينار وأراني قد قلت ثلاثمائة فعليه الزكاة؟ قال: ليس فيه زكاة (١).

الثالث: مضي الحول [١]

بناء على كون المراد استعمال نفس الدنانير للحلي، ولكن للمنع مجال اذ من المحتمل كون المراد اشتراء الحلي بها او ذوبها وصرفها فيه، كيف؟ واستعمال عين ثلاثمائة في الحلي لشخص واحد بعيد لثقلها وكثرة وزنها.

ومنها صحيحة عمر بن يزيد، قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: رجل فرّبماله من الزكاة فاشترى به أرضاً او داراً أعلىه شيء؟ فقال: لا ولوجعله حلياً او نقراً فلا شيء عليه وما منع نفسه من فضله أكثر مما منع من حق الله الذي يكون فيه (١).

ولعل التعبير بالجعل في مقابل الاشتراء المذكور قبله ظاهر في جعل عينها حلياً لا اشتراء الحلي بها. اللهم الآ ان يراد به ذوبها وجعلها بصورة الحلي المتعارف.

ومنها خبر هارون بن خارجة، عن أبي عبد الله «ع»: قال: قلت له: ان أخي يوسف ولّى لهؤلاء القوم اعمالاً أصاب فيها أموالاً كثيرة وانه جعل ذلك المال حلياً أراد أن يفرّبه من الزكاة أعلىه الزكاة؟ قال: ليس على الحلي زكاة... (٢).

ويرد على الجميع مضافاً الى ما ذكر من اشتراء الحلي بها او ذوبها له انه من الممكن جعلها حلياً بتغيير صورتها بحيث تخرج عن كونها دنانير او دراهم. فالقول بعدم الوجوب مع عدم التغيير مشكل، بل الوجوب هنا مع رواج المعاملة بها أوضح مما هجرت المعاملة بها، وقد عرفت التزامهم بالوجوب هناك.

هذا وفي زكاة المرحوم آية الله الميلاني - قدس سره - بعد ذكر المعارضة بين مادّة على الوجوب في الدنانير والدرهم وعدم الوجوب في الحلي بنحو العموم من وجه قال: «ففي مادة الاجتماع ينفي الوجوب بالأصل، بل ويجري استصحاب عدم جعل الحكم الوضعي فيها».

أقول: لأحد أن يقول: ان في مورد الاجتماع وتعارض الدليلين يرجع الى اطلاق وجوب الزكاة في الذهب والفضة بعد عدم الدليل على خروج المورد منه ومع وجود الاطلاق لا مجال للأصل والاستصحاب.

[١]- في الشرائع: «وحول الحول حتى يكون النصاب موجوداً فيه أجمع».

وفي الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه».

أقول: بل اعتبار الحول اجمالاً اجماعي عند المسلمين، غاية الأمر اختلاف بعضهم في بعض الخصوصيات. فالشيخ منا مثلاً يقول بأن تبديل المال بجنسه في أثناء الحول لا يضر بالحول، وأبو حنيفة وصاحبه يقولون بأنه اذا كان النصاب موجوداً في طرفي الحول لم يضر نقصان بعضه في

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ١١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٤.

بالدخول في الشهر الثاني عشر [١] جامعاً للشرائط التي منها النصاب، فلونقص في أثنائه عن النصاب سقط الوجوب، وكذا لوتبدل بغيره من جنسه [٢]

وسطه وإنما ينقطع بذهاب كله، والمالكية قالوا بأنه لوملك في أول الحول أقل من النصاب فاتجر به فصار الى آخر الحول بقدر النصاب وجبت الزكاة، والمشهور بين أصحابنا اعتبار الحول في شخص النصاب فيضربه بالتبديل ولو بالجنس أيضاً.

وكيف كان فاعتبار الحول في الجملة اجماعي، ويدل عليه مضافاً الى ذلك اخبار كثيرة.

فنها صحيحة علي بن يقطين الماضية، عن أبي ابراهيم -عليه السلام- قال: قلت له: انه يجتمع عندي الشيء (الكثير قيمته) فيبقى نحواً من سنة أنزكيه؟ فقال: لا، كل ما لم يحل عليه الحول فليس عليك فيه زكاة الحديث (١).

ومنها صحيحة زرارة قال قلت لأبي جعفر «ع»: رجل كان عنده مائة درهم غير درهم أحد عشر شهراً ثم أصاب درهماً بعد ذلك في الشهر الثاني عشر وكملت عنده مائة درهم أعليه زكاتها؟ قال: لا حتى يحول عليها الحول وهي مائة درهم، فان كانت مائة وخمسين درهماً فأصاب خمسين بعد ان مضى شهر فلا زكاة عليه حتى يحول على المائتين الحول. قلت له: فان كانت عنده مائة درهم غير درهم فضى عليها أيام قبل أن ينقضي الشهر ثم أصاب درهماً فأق على الدراهم مع الدرهم حول أعليه زكاة؟ قال: نعم، وان لم يمض عليها جميعاً الحول فلا شيء عليه الحديث (٢).

ومنها ما رواه الصدوق قال: قال أبو جعفر «ع» في التسعة الأصناف اذا حولتها في السنة فليس عليك فيها شيء (٣). الى غير ذلك من الاخبار المذكورة في الابواب المتفرقة.

وفيارواه الصدوق اشكال ناشى من عدم اعتبار الحول في الغلات الأربع. اللهم الا أن يراد ان المالك لو حولها قبل زمان التعلق لم يكن عليه شيء.

والظاهر من الحديث ومن غيره اعتبار الحول في شخص النصاب فلا يكفي بقاء نوعه وهو المشهور عندنا، خلافاً للشيخ حيث قال بأن التبديل بالجنس في أثناء الحول لا يضر وقد مر مفصلاً في باب الأنعام.

[١]- كما تقدم في الأنعام فراجع.

[٢]- خلافاً للشيخ في الخلاف والمبسوط حيث حكم بأن التبديل بالجنس في أثناء الحول

لا يضر، وقد تقدم التفصيل في الانعام (المسألة ٩) فراجع.

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٨ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٢.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٦ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ٦ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٢.

أو غيره، وكذا لو غير بالسبك سواء كان التبديل أو السبك بقصد الفرار من الزكاة أولاً على الأقوى [١] وان كان الأحوط الاخراج على الاول.

ولو سبك الدراهم او الدنانير بعد حول الحول لم تسقط الزكاة [٢] ووجب الاخراج بملاحظة الدراهم والدنانير [٣] اذا فرض نقص القيمة بالسبك.
[مسألة ١]: لاتجب الزكاة في الحلبي [٤].

[١]- خلافاً لجمع من الأصحاب حيث حكموا بالوجوب مع قصد الفرار، وقد تقدم التفصيل في الأنعام (المسألة ٩) فلانعيد.

[٢]- اجماعاً لاستقرار الوجوب بانقضاء الحول، وما دلّ على عدم الزكاة في السبائك فانما يراد به عدم الجعل فيها لا السقوط بعد الثبوت.

[٣]- لأنها الفريضة الواجبة فيضمن النقص الوارد بفعله، ولوزادت القيمة بالسبك فالظاهر شركة الفقراء فيها بناء على الاشاعة، والأحوط التصالح.

[٤]- في الخلاف (المسألة ١٠١ ملخصة): «الحلي على ضربين: مباح وغير مباح، فغير المباح مثل ان يتخذ الرجل لنفسه حلي النساء والمرأة حلي الرجال، فهذا عندنا لازكاة فيه. وخالف جميع الفقهاء في ذلك وقالوا فيه زكاة. واما المباح فلا زكاة فيه عندنا، وللشافعي فيه قولان: قال في القديم والبويطي وأحد قولييه في الأم لازكاة فيه وبه قال في الصحابة ابن عمر وجابر... وفي الفقهاء مالك واسحاق وأحمد، والقول الآخر فيه الزكاة أو ما اليه في الأم وبه قال في الصحابة عمر بن الخطاب... وفي الفقهاء المزني والثوري وأبو حنيفة وأصحابه، دليلنا اجماع الفرقة».

وفي الشرائع: «ولاتجب الزكاة في الحلبي محلاً كان كالسوار للمرأة وحلية السيف للرجل او محرماً كالخلخال للرجل والمنطقة للمرأة وكالأواني المتخذة من الذهب والفضة وآلات اللهب لو عملت منها، وقيل: يستحب فيه الزكاة».

وأشار بالقبيل الى خلاف الشيخ في الجمل والعقود حيث قال في ذكر ما يستحب فيه الزكاة: «ورابعها سبائك الذهب والفضة، وخامسها الحلبي المحرم لبسه مثل حلي النساء للرجال وحلي الرجال للنساء».

ووجه ما ذكره غير واضح، فان أراد الآيات واخبار الانفاق والصدقة فهذه تشمل المحلل والمحرم.

هذا وفي المدارك: «اما سقوط الزكاة في الحلبي المحلل فقال العلامة في التذكرة انه قول علمائنا اجمع وأكثر أهل العلم، واما المحرم فقال في التذكرة أيضاً انه لازكاة فيه عند علمائنا لعموم قوله لازكاة في الحلبي وأطبق الجمهور كافة على ايجاب الزكاة فيه لأن المحظور شرعاً

ولافي أواني الذهب والفضة [١] وان بلغت ما بلغت بل عرفت سقوط الوجوب عن الدرهم والدينار اذا اتخذا للزينة وخرجا عن رواج المعاملة بهما، نعم في جملة من الاخبار: ان زكاتها اعارتها [٢].

كالمعدوم حساً، ولا حجة فيه لأن عدم الصنعة غير مقتض لا يجاب الزكاة فان المناط كونها مضروبين بسكة المعاملة. وهو جيد.

وفي الجواهر في ذيل عبارة الشرائع: «بلا خلاف أجهه في شيء من ذلك بيننا اذا لم يكن بقصد الفرار بل الاجماع بقسميه عليه» ويدل على المسألة مضافاً الى الاجماع عندنا الى اشتراط كونها منقوشين بسكة المعاملة وفقدان هذا الشرط في أنواع الحلى بقسميه الاحبار المستفيضة المذكورة في الباب ٩ و ١١ من الوسائل:

فنها صحيحة يعقوب بن شعيب قال سألت أبا عبد الله «ع» عن الحلى أيزكى؟ فقال: اذا لا يبقى منه شيء.

وفي التعليل اشارة الى ما أشرنا اليه من ان الزكاة وضعت في الذهب والفضة المسكوكتين من جهة انها وضعتا لتكونا وسائط في المعاملات والتوليدات فن جعلها ركازاً أو كنزاً فقد عمل بهما على خلاف طبعهما فجعل الزكاة رادعة عن ابقائهما وكنزهما وكأنها جزاء لهذا العمل المرغوب عنه شرعاً واما الحلى فطبعه البقاء والتزين به مادام العمر فلا يناسبه الزكاة.

ومنها صحيحة هارون بن خارجه، عن أبي عبد الله «ع» قال: ليس على الحلى زكاة. ومنها صحيحة محمد الحلبي، عن أبي عبد الله «ع» قال: سألت عن الحلى فيه زكاة؟ قال: لا. ومنها صحيحة رفاعة قال: سمعت أبا عبد الله «ع» وسأله بعضهم عن الحلى فيه زكاة؟ فقال لا ولولبلغ مائة ألف (١) الى غير ذلك من الاخبار فراجع.

[١]- كما يقتضيه ماداً على حصر الزكاة. في الصامت المنقوش وفي الدينار والدرهم. هذا وفي المستمسك عن بعض أصحابنا وجوب الزكاة في المحرم من الأواني والحلي قال: «ودليله غير ظاهر إلا دعوى استفادة ان سقوط الزكاة في الحلى للارفاق غير الشامل للمحرم لكنه كما ترى».

أقول: لم أجد من أصحابنا من يوجبه، نعم مرّ عن الشيخ في الجمل استحبابها في الحلى المحرم وفي السبائك.

[٢]- التعبير بلفظ الجملة يقتضي كثرة الاخبار ولكن لم أجد عاجلاً إلا مرسله ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله «ع» قال: زكاة الحلى عاريتة (٢). نعم في فقه الرضا الذي

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١، ٢، ٣، ٤.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ١٠ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١.

[مسألة ٢]: لافرق في الذهب والفضة بين الجيد منها والردى [١] بل تجب اذا كان بعض النصاب جيداً وبعضه ردياً.
ويجوز الاخراج من الردى [٢] وان كان تمام النصاب من الجيد لكن الأحوط خلافه بل يخرج الجيد من الجيد ويبعض بالنسبة مع التبعض وان أخرج الجيد عن الجميع فهو أحسن.

قوينا كونه رسالة علي بن بابويه: «وليس على الحلي زكاة ولكن تعيره مؤمناً اذا استعاره منك فهو زكاته».

وفي المقنع: «اعلم ان زكاة الحلي ان تعيره مؤمناً اذا استعاره منك فهذه زكاته».
وفي الفقيه: «وليس على الحلي زكاة وان بلغ مائة ألف ولكن تعيره مؤمناً اذا استعاره منك فهذه زكاته».

ولا يخفى اقتباس الصدوق في كتابيه من كتاب أبيه ولا يتوهم وجوب اعارته فان طبع العارية الاستحباب مضافاً الى ما مرّ في الاخبار الكثيرة من عدم الزكاة في الحلي مع كونها في مقام البيان، والى استفادة عدم الوجوب من اطلاق خبر أبي بصير انه قال لأبي عبد الله «ع»: ان لنا جيراناً اذا أعزناهم متاعاً كسروه وأفسدوه فعلينا جناح ان تمنعهم؟ فقال: لا ليس عليكم جناح ان تمنعهم (١). اذ لو كانت واجبة لم يكن لهم المنع فتدبر.
[١]- لاطلاق الأدلة وكذا فيما بعده.

[٢]- في المسألة قولان أشار اليهما المصنف فأفتى بالأول وجعل الثاني أحوط ولا يترك كما يظهر وجهه.

قال في المبسوط: «اذا كان معه دراهم جيدة الثمن مثل الرومية والراضية ودراهم دونها في القيمة ومثلها في العيار ضم بعضها الى بعض واخرج منها الزكاة. والأفضل ان يخرج من كل جنس ما يخصه وان اقتصر على الاخراج من جنس واحد لم يكن به بأس لأنه «ص» قال: في كل مائتين خمسة دراهم ولم يفرق وكذلك حكم الدنانير سواء».

ومحصل دليل الشيخ انه كما قلنا باطلاق المائتين وشموله للجيد والردىء والمثلثم منها فكذلك قوله: «خمسة دراهم» له اطلاق ومقتضاه جواز دفع الردىء عن الجيد أيضاً. وعن العلامة في التحرير أيضاً موافقته واختاره أيضاً في الجواهر ومصباح الفقيه وتبعهم المصنف.
ولكن المحقق في الشرائع أفتى بالثاني فقال: «لا اعتبار باختلاف الرغبة مع تساوي

الجوهريين بل يضم بعضها الى بعض، وفي الاخراج ان تطوع بالأرغب والآ كان له الاخراج من كل جنس بقسطه».

وتبعه العلامة في القواعد فقال: «يكمل جيد التفرة برديها كالناعم والحشن ثم يخرج من كل جنس بقدره». ونحوه في التذكرة.

ولكنه قال في القواعد أيضاً «لوتساوى العيار واختلفت القيمة كالرضوية والراضية استحب التقسيط وأجزء التخير».

فلعله أراد بالأول ما اذا كان أحدهما جيداً والآخر ردياً وبالثاني ما اذا اتفقا في الجودة مثلاً وكان أحدهما أجود.

وكيف كان في المسألة قولان: الأول التخير والثاني التقسيط.

واستدل للأول باطلاق الفريضة كما سمعت من الشيخ، وقواه في الجواهر فقال ما حاصله بتوضيح منا: «ان الزكاة وان كانت في نفس العين بنحو الاشاعة ولكن الشارع الذي هو ولي الفقراء قد قدر وقوم الحصة المشاعة في البين بخمسة دراهم مثلاً باطلاقها فيجزيه كل فرد اذا لم يكن الوسط الذي ينصرف اليه الاطلاق واما التقسيط فلا أثر له في النصوص بل ظاهرها خلافه، ودعوى ظهور تلك الاطلاقات في ارادة بيان نسبة الفريضة الى النصاب وبيان كميتها فقط لا اجزاء المسمى كائناً ما كان واضحة البطلان بل ان لم نقل بظهورها في العكس فلا ريب في افادتها الأمرين».

أقول: يرد عليه أولاً انه بعد الالتزام بالشركة والاشاعة فأى دليل في المقام على تقدير الحصة المشاعة بخمسة دراهم مثلاً باطلاقها؟ وإنما التزمنا بذلك في باب الأنعام من جهة ان الشاة في قوله: «في خمس من الابل شاة» لم توجد في النصاب أصلاً والشاة في قوله: «في أربعين شاة شاة» بعد تقييدها بالجذع والثني امكن ان لا توجد في النصاب، وكذلك بنت المخاص في قوله: «في ست وعشرين من الابل بنت مخاص»، والتبيع في قوله: «في ثلاثين بقرة تباع حولي» من الممكن كثيراً ان لا توجد في النصاب أصلاً فبذلك حكمتنا باطلاق الفريضة ولم نقيدها بكونها من النصاب وجعنا بين ذلك وبين القول بالاشاعة بان الشارع قدر الحصة المشاعة بالفريضة لاجبئ صيرورة الفريضة في الذمة بل بمعنى ان الشركة والاشاعة ثابتة ما لم يصربصد الأداء فاذا صار بصدده فأداء الفريضة المذكورة يوجب فراغ العين من حق الفقراء وكأنه يقع تبادل قهري بين الحصة المشاعة والفريضة المذكورة المؤداة واما في المقام فلا الزام بالنسبة الى ذلك اذ الفريضة توجد في النصاب دائماً فكان الشارع أراد بقوله: «في مأتي درهم خمسة دراهم وفي عشرين ديناراً نصف دينار» وجوب أداء ربع العشر من النصاب كما يشعر بذلك بعض اخبار الباب الواردة من طرق الفريقين كقوله «ص»: «في الرقة ربع العشر» بل يتعين ذلك في الدينار بناء على عدم كون

نعم لا يجوز دفع الجيد عن الردى بالتقويم بأن يدفع نصف دينار جيد
يسوى ديناراً ردياً عن دينار [١]

النصف منه مسكوكاً مستقلاً في تلك الأعصار فيجب حساب ربع العشر من النصاب وأدائه من
نفس العين او من قيمته.

وعلى هذا فيكون أداء الدرهم والدينار من خارج النصاب بعنوان القيمة لا بعنوان نفس
الفريضة ومقتضى ذلك وجوب التقسيط في النصاب الملتئم من الجيد والردى او من الجيد
والأجود كما أفتى به جمع منا.

وثانياً: لو سلم اطلاق الفريضة في المقام كما في باب الأنعام فلم لا يحمل على الفرد الوسط كما
اختلفه في الجواهر هناك وادعى انصراف الاطلاق اليه وتبعه المصنف أيضاً.

كيف والتقدير الشرعي يجب ان يكون بما لا يقبل الزيادة والنقصان الا قليلاً فيجب أن
يكون بالأعلى فقط او الوسط فقط وصاحب الجواهر تعرض للوسط هنا أيضاً بنحو من التردد
ولكن المصنف لم يتعرض له.

واما القول الثاني أعني وجوب التقسيط فيستدل عليه بأصالة الاشتغال، وبقوله تعالى:-
«ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون»، وبان التقسيط مقتضى الاشاعة والشركة. ومورد نزول الآية
وان كان زكاة التمر كما يظهر من الروايات الواردة في تفسيرها (١)، ولكن المورد غير مخصص كما
هو ظاهره هذا.

ولكن لانم القول بوجوب التقسيط كما في المستمسك ان يكون اعطاء الأربغ اعطاء لأكثر
من الحق الواجب وان يجوز اعطاء نصف درهم من الجيد مثلاً اذا كان يساوي قيمة خمسة وان
يجب التقسيط في النصاب الملتئم من الجيد والأجود أيضاً ولنا ان نلتزم باللوازم الثلاث.
اللهم الا ان يقال بأنه ليس المراد من ربع العشر ربع العشر بحسب القيمة فقط بل بحسب
العدد والقيمة معاً.

ولكن هذا اذا أدى من نفس العين واما لو أدى من الخارج فهو من باب القيمة فقط
فلا تجب ملاحظة العدد قطعاً فتدبر. ويأتي في الحاشية التالية ما يفيد المقام.

[١]- قال في التذكرة: «ولو نقص قدرأ مثل أن يخرج عن نصف دينار ثلث دينار جيد
احتمل الاجزاء اعتباراً بالقيمة وعدمه لأن النبي «ص» نص على نصف دينار فلم يجز النقص
منه».

وفي الحدائق بعد نسبة عدم الجواز في المسألة الى المشهور وذكر احتمال التذكرة قال: «أقول:

الآ إذا صالح الفقير بقيمة في ذمته [١] ثم احتسب تلك القيمة عمّا عليه من الزكاة فانه لا مانع منه كما لا مانع من دفع الدينار الردي عن نصف دينار جيد [٢] إذا كان فرضه ذلك .

لا ريب ان عدم الاجزاء في هذه الصورة كما هو المشهور إنما يتم بناء على المشهور من وجوب الأخذ بالنسبة ان لم يتطوع المالك بالأرغب والآ فعلى مذهب الشيخ من جواز اخراج الأدون الظاهر انه لا اشكال في ذلك لأنه متى كان الواجب عليه ديناراً واختار دفع الأدون وأراد دفع قيمته فدفع نصف دينار خالص بقيمة ذلك الدينار الأدون فالدفع قيمته حينئذ لأنه الفريضة الواجبة حتى يقال ان الواجب دينار فلا يجزي مادونه».

أقول: كان على صاحب الحقائق أن يعكس الأمر اذ مقتضى القول بالتقسيط والأخذ بالنسبة كما عرفت وجوب ربع العشر من النصاب وظاهره ربع عشره بحسب القيمة فيجزي ثلث دينار جيد مثلاً عن نصف دينار اذا كان هذا الثلث يساوي ربع عشر النصاب ولا سيما اذا أعطى من خارج النصاب فانه يكون من باب القيمة جزماً دون ما اذا كان من العين فانه افراز وقيمة معاً افراز باعتبار سنخه وقيمة باعتبار الجودة.

واما على رأي الشيخ فالفريضة في أربعين ديناراً مثلاً دينار واحد سواء دفع من النصاب او من الخارج وسواء أعطى من الجيد او الأردى او المتوسط ولا يتشخص أحدها بحيث يكون مصداقاً للفريضة بمجرد الاختيار وإنما يتشخص بدفعه بعنوان الفريضة او بدفع قيمته من غير جنس الفريضة فلا يجزي دفع الأقل وحيث قويننا نظر المشهور فالظاهر في المسألة الجواز .

اللهم الآ ان يقال بأن الظاهر من ربع العشر ربع العشر بحسب العين والقيمة معاً فيجب التقسيط او دفع الأرغب تطوعاً.

ولكن هذا يجري فيما اذا أراد الدفع من العين واما اذا أراد الدفع من الخارج فحيث انه يكون على نظر المشهور من باب القيمة ولو كان من جنس النصاب فاللازم الحكم بالجواز في المسألة فتدبر.

[١]- مثل أن يصلح عن نصف الدينار الجيد الذي يدفعه اليه بثوب مثلاً في ذمة الفقير ثم يحتسب الثوب الذي يسوّى ديناراً ردياً للزكاة بعنوان القيمة. والظاهر جواز ذلك بلا اشكال كما في الجواهر للفرق الواضح بينه وبين ما سبق.

[٢]- في الجواهر اطراد الاشكال السابق في هذا الفرض أيضاً اذا كان بعنوان القيمة ثم قال: «لكن الظاهر اجزاؤه باعتبار كونه الفريضة وزيادة وقصد المكلف انه قيمة عن الأعلى لا يفتح في الأجزاء وان لم يتم له ما قصده».

ويظهر من المستمسك قبح هذا القصد ولكن الظاهر صحة ما في الجواهر اذ اللازم دفع الفريضة بقصد الزكاة وقد حصل وقصد كونه قيمة لا يضرب بعد تحقق قصد الزكاة وقصد القربة

[مسألة ٣]: تتعلق الزكاة بالدراهم والدنانير المغشوشة اذا بلغ خالصهما

النصاب [١]

وليس قصد العين او القيمة منوعاً مثل قصد الظهيرة والعصرية مثلاً.
ثم ان كلام المصنف وكذا صاحب الجواهر مبني على الأخذ بالاطلاق وكفاية الردى عن
الجيد ولكن نحن ناقشنا في ذلك والأحوط التقسيط مطلقاً كما مرّ.

[١]- الذهب والفضة الخالصتان على ما يقال لا تنطبعان بل تتوقفان في الانطباع الى خليط ما
وليس الخليط بنحو يستهلك بحيث لا يلتفت اليه العرف ولكن لما كان هذا المقدار من الخليط
متعارفاً بل ضرورياً فاطلاقات ثبوت الزكاة في عشرين دنانير ومأتي درهم لا محالة تنصرف الى
هذه الدنانير والدراهم المتعارفة الرائجة بخليطها كما ان اطلاقات وجوب الزكاة في خمسة أوسق
من الحنطة والشعير أيضاً تنصرف الى أفرادها المتعارفة غير الخالية عن خليط ما من ذرات التبن
والدر ونحوهما.

وكيف كان فهذا المقدار المتعارف الضروري لا يوجب صدق المغشوش على الذهب والفضة بل يوجب
قلته وكثرته ونوع جنسه صدق الجودة والردائة عليها واما الزائد على هذا المقدار فيوجب صدق
المغشوش عليها وحينئذ فهل تجب الزكاة في المغشوش منها أم لا؟ والمسألة كانت مبحوثاً عنها في
عصر الصادقين -عليها السلام- وكان أصل ثبوت الزكاة في المغشوش مسلماً عند فقهاء العامة
ولكن اختلفوا في كيفية حساب المال.

ففي الخلاف (المسألة ٨٨): «اذا كان عنده دراهم محمول عليها لا زكاة فيها حتى يبلغ ما فيها
من الفضة مأتي درهم سواء كان الغش النصف أو أقل أو أكثر وبه قال الشافعي، وقال
أبو حنيفة: ان كان الغش النصف أو أكثر مثل ما قلناه وان كان الغش دون النصف سقط حكم
الغش وكانت كالفضة الخالصة التي لا غش فيها».

وفي التذكرة: «لا تجب الزكاة في المغشوشة حتى يبلغ الصافي نصاباً وكذا المختلط بغيره عند
علمائنا وبه قال الشافعي وأحمد». ثم حكى عن أبي حنيفة نحو ما في الخلاف.
وبالجمله أصل ثبوت الزكاة في المغشوش ثابت عند العامة وبه أفتى الشيخ في الخلاف
والمبسوط وحكى عن كثير من كتب أصحابنا وبه أفتى في الشرائع والقواعد بل عرفت عن
التذكرة نسبه الى علمائنا.

وفي الجواهر: «عدم الخلاف فيه بل نسبه غير واحد الى الأصحاب مشعراً بالاجماع عليه».
واستدل عليه بوجوه ثلاثة: الأول: عدم الخلاف المشعر بالاجماع.

الثاني: ما في الجواهر وحاصله انه المتحصل مما دلّ على ثبوت الزكاة في الدراهم مثلاً الشامل
لهذه الأفراد ومما دلّ على انه لا زكاة في غير الفضة والذهب من الفلزات فيتحصل منها ان الفضة

مثلاً إذا كانت مسكوكة ولوفي ضمن الغش تجب فيها الزكاة بشرط بلوغ خالصها النصاب وغيره من الشروط.

الثالث: خبرزيد الصائغ المنجبر بعمل الأصحاب كما في الجواهر قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: اني كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها: بخارى، فرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضة وثلث مساً وثلث رصاصاً، وكانت تجوز عندهم وكنت أعملها وأنفقها، قال: فقال أبو عبد الله «ع»: لا بأس بذلك إذا كان تجوز عندهم، فقلت: رأيت ان حال عليه الحول وهي عندي وفيها ما يجب عليّ فيه الزكاة أزيها؟ قال: نعم إنما هو مالك قلت: فان أخرجتها الى بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندي حتى حال عليها الحول أزيها؟ قال: ان كنت تعرف ان فيها من الفضة الخالصة ما يجب عليك فيه الزكاة فزك ما كان لك فيها من الفضة الخالصة من فضة ودع ما سوى ذلك من الخبيث. قلت: وان كنت لا أعلم ما فيها من الفضة الخالصة إلا اني اعلم ان فيها ما تجب فيه الزكاة؟ قال: فاسبكها حتى تخلص الفضة ويحترق الخبيث ثم تزكي ما خلص من الفضة لسنة واحدة (١).

والمراد بالسنة الواحدة السنة التي حالت عليها وهي دراهم والتقيد بها لعدم الوجوب بعد سبكها. ويستفاد من الرواية أمور:

منها وجوب الزكاة في المغشوش.

ومنها لزوم بلوغ الخالص النصاب.

ومنها وجوب التصفية مع العلم بالنصاب والشك في الأكثر.

ولكنها ساكتة عن وجوب التصفية مع الشك في أصل النصاب بل لعل المفهوم من قوله: «ان

كنت تعرف...» عدم الوجوب حينئذ، وسيأتي البحث عن ذلك.

فهذه ثلاثة وجوه للقول بوجوب الزكاة في المغشوش.

ولكن يرد على الأول اني لم أجد المسألة معنونة في الكتب الأولية المعدّة لنقل الأصول والمسائل المتلقاة عن المعصومين - عليهم السلام - كالمقنعة والنهاية والمقنع والهداية والغنية والمراسم والانتصار والناصرات، نعم ذكرها الشيخ في خلافه ومبسوطه بحسب وضعها للمسائل الخلافية والتفريعية وليس الاجماع في هذا السنخ من المسائل التفريعية كاشفاً عن قول المعصومين «ع» وليس الاجماع عندنا حجة إلا لكشفه عن قولهم «ع» فلا اعتداد بالاجماع ولا عدم الخلاف في المسائل التفريعية المستنبطة.

ويرد على الثاني ما قيل من ان الزكاة تجب في الذهب والفضة المسكوكين دراهم ودنانير

(١) - الوسائل ج ٦ الباب ٧ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١.

[١] ولوشك في بلوغه

والمركب من كل منها ومن غيره خارج عن الاسم وكأنه طبيعة ثالثة اسماً بل قد يمنع صدق اسم الدرهم والدنانير أيضاً على غير الخالص فتأمل.

ويرد على الثالث ضعف الخبر وكون زيد الصائغ مجهولاً لم يذكر في كتب الرجال بل لم يذكر له خبر غير هذا الخبر فراجع جامع الرواة للارديلي وعمل المتأخرين به غير جابر مضافاً الى عدم احراز كون مدرك المفتين هذا الخبر. فالمسألة من أصلها لا تخلو عن شوب اشكال. هذا.

ولكن الانصاف ان منع صدق الدرهم والدينار على المغشوش مجازفة. وقد أطلق الدرهم عليه في الخبر أيضاً كما ان صدق الذهب والفضة على ما فيه من الجنسين بلا اشكال كما لا اشكال في كونها مسكوكين وان كانا مع الغير وموضوع الحكم الذهب والفضة المسكوكان.

فما ذكره صاحب الجواهر في مقام الاستدلال قوي والخبر يؤيده وفهم الأصحاب أيضاً يسدده، فالأقوى وجوب الزكاة فيه اذا بلغ خالصه النصاب كما في المتن فتدبر.

[١]- قبل البحث عن حكم الشك في المقام نبحت اجمالاً عن البرائة في الشبهات الموضوعية وعن وجوب الفحص وعدمه فيها.

فنقول: نبحت هنا عن أمرين: الأمر الأول: الظاهر جريان البرائة الشرعية المستفادة من حديث الرفع في الشبهات الموضوعية أيضاً اذ المرفوع ولو كان عبارة عن الحكم الشرعي يعم الحكم الكلي والجزئي معاً وإنما الاشكال في جريان البرائة العقلية المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان في الشبهات الموضوعية فحكم الشيخ وكثير من الأساطين بجريانها فيها بتقريب ان مجرد العلم بالكبريات المجعولة في الأحكام الشرعية التي لها تعلق بالموضوعات الخارجية لا يكفي في التنجز وصحة العقوبة على المخالفة ما لم يعلم بتحقيق الصغريات والموضوعات خارجاً والموضوع فيها بمنزلة الشرط للحكم وكما لا يتحقق الحكم ما لم يتحقق الشرط والموضوع لا يتنجز ما لم يجرزا وإنما يتنجز باحراز الموضوع والحكم معاً.

وخالف في ذلك سيدنا الأستاذ المرحوم آية الله البروجردي - طاب ثراه - وملخص ما أفاده ان مورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان ما اذا لم يصدر بيان من الشارع او صدر ولم يصل إلينا وما هو الوظيفة للشارع إنما هو بيان الكبريات والمفروض في المقام بيانها والعلم بها وليس تعيين المصاديق وظيفه له، نعم لا يكون صرف العلم بالكبرى حجة ودليلاً على حكم الصغرى اذ العلم بالحكم الجزئي يتوقف على احراز الصغرى والكبرى معاً ولكن البحث ليس في الحجة بمعنى الوسيط لا ثبات الحكم الجزئي وإنما الكلام في الحجة بمعنى ما يصح أن يحتج به المولى في العقوبة والعبد في الاعتذار والمفروض ان المولى عمل بكل ما هو وظيفته من بيان الحكم وايصاله الى العبد فعلى العبد أن يمثل بنحو يحصل غرض المولى.

فان قلت: بعد تعلق الحكم بالموضوع الكلي ينحل الى تكاليف عديدة بعدد أفراد الموضوع فيرجع الشك في الموضوع الى الشك في تكليف زائد والمرجع في الشك في التكليف هو البرائة. قلت: لانسلم كون مطلق الشك في التكليف مورداً للبرائة العقلية اذ وظيفة الشارع ليست الآ بيان الأحكام الكلية دون أفراد الموضوع. فان قلت: كيف يصير صرف احتمال التكليف منجزاً موجباً لاستحقاق العقوبة على المخالفة.

قلت: لا مانع من منجزية صرف الاحتمال كما في احتمال صدق مدعى النبوة وكالاتحتمال في الشبهات الحكمية قبل الفحص. فان قلت: فالواجب في المقام أيضاً التفصيل بين ما قبل الفحص وما بعده لانكار البرائة العقلية مطلقاً.

قلت: فرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية اذ في الأولى يصير صرف الاحتمال منجزاً للواقع ما لم يتفحص في مظان وجود الحكم واما بعده فالعقل يحكم بقبح العقوبة حيث عمل العبد بكل ما هو وظيفته فيكون القصور من ناحية المولى واما في المقام فخطاب المولى معلوم وقد فرض تعلقه بجميع الأفراد الواقعية النفس الامرية فقد تم كل ما هو وظيفة المولى فلا يحكم العقل بقبح العقوبة من قبله فيجب على العبد ترتيب الأثر على الاحتمال سواء كان قبل الفحص أو بعده. هذه خلاصة ما كان رحمه الله تعالى- يُصرُّ عليه.

أقول: احتمال التكليف لا يصير باعثاً ومحركاً عقلاً الآ على الفحص واما بعد الفحص وعدم احراز الموضوع فيصير عقاب المولى على هذا الفرد المشكوك فيه عملاً جزافياً وعقاباً بلا حجة حيث ان العبد لا يكون مقصراً فانه كان بصدد اطاعة المولى وأفرغ وسعه في الفحص فهو حينئذ قاصر لا مقصر وعقاب القاصر قبيح ولو كان المولى لا يرضى بالمخالفة حتى بالنسبة الى الأفراد المشكوكه كان عليه ايجاب الاحتياط حتى يصير بياناً بالنسبة اليها.

وبالجملة فالتنجيز في الأفراد المشكوكه بعد الفحص يحتاج الى متمم الجعل ولا يكفي الجعل الأولي لتنجيزها ولذا نلتزم بوجود الاحتياط في الأمور المهمة اذ باهتمام الشارع بالنسبة اليها يكشف ايجاب الاحتياط فيها واما اذا لم تحرز هذه المرتبة من الاهتمام فلانسلم كون صرف الاحتمال بعد الفحص مصححاً للعقوبة عقلاً بحيث يحكم العقل بنفسه بلزوم الاحتياط في الموارد المشكوكه بل يعدّ العقلاء عقاب المولى حينئذ مجازفة من قبل المولى ولعل ما أوقعه - قدس سره- في هذا المجال التعبير بقبح العقاب بلا بيان فيتوهم انه لا يجري الآ فيما بيانه وظيفة للشارع ونحن نعبّر بقبح العقاب بلا حجة وبلا جهة فالأقوى ما اختاره الشيخ وتلامذته من جريان البرائة العقلية في الشبهات الموضوعية أيضاً ولكن العقل لا يحكم بها الآ بعد الفحص وعدم الظفر.

الأمر الثاني: لا اشكال في وجوب الفحص في الشبهات الحكيمة وعدم جواز اجراء البرائة

قبله.

ويدل على الوجوب فيها الأدلة الأربعة: الاجماع القطعي على عدم جواز العمل بالأصل قبل استفراغ الوسع في الأدلة، والآيات الدالة على وجوب النفر والسؤال، والاخبار الدالة على لزوم التعلم ومؤاخذة الجهال بتركه، والعقل الحاكم بلزوم المراجعة الى الكتب والطوامير المقررة من قبل المولى اذا كان بناؤه على اعلام الأحكام والقوانين بهذا الطريق وذم تارك المراجعة اليها مضافاً الى حكمه بالاحتياط او الفحص في اطراف العلم الاجمالي بوجود الأحكام اجمالاً من قبل المولى، فهذه في الجملة مما لا شك فيها إنما الاشكال في انه هل يجب الفحص في الشبهات الموضوعية أيضاً او يجوز اجراء البرائة فيها قبله.

في الرسائل ما حاصله: «ان كانت الشبهة في التحريم فلا اشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص، ويدل عليه اطلاق اخبار اصالة الحل وان كانت الشبهة وجوبية فقتضى أدلة البرائة حتى العقل كبعض كلمات العلماء عدم وجوب الفحص أيضاً وهو مقتضى حكم العقلاء في مثل قوله: «أكرم العلماء أو المؤمنين» الا انه قد يترأى ان بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص والاحتياط كما اذا أمر المولى باحضار علماء البلد او اطباؤها او اعطاء كل واحد منهم درهماً... وفي القوانين ان الواجبات المشروطة بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لاعلى العلم بوجوده فبالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط فن شك في كون ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه أن يقول اني لا اعلم اني مستطيع ولا يجب عليّ شيء بل يجب عليه محاسبة ماله... ثم الذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص انه اذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيراً على الفحص بحيث لو اهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً تعين هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص ثم العمل بالبرائة كبعض الأمثلة المتقدمة». انتهى ما أردنا نقله من الرسائل.

أقول: الفرق بين قوله: «أكرم العلماء» وبين قوله: «أكرم علماء البلد أو أحضرهم» لعله من جهة ان سعة الموضوع في الأول وعدم التمكن من استيعاب أفراده غالباً قرينة على عدم ارادة الاستيعاب بل ذكرهم بعنوان المصرف بخلاف الثاني فان المراد منه ما هو ظاهره من الاستيعاب. ثم أقول: لو كان الشك في الموضوع مما يرتفع بمثل النظر أو المراجعة الى الدفتر بلا صعوبة فالظاهر انصراف أدلة الحلية والبرائة عن مثله، فلو شك في ان مافي الوعاء ماء أو خرو وكان يرتفع شكه بصرف التوجه والنظر أو شك في ان طلب زيد منه مائة أو مأتان و يرتفع بصرف النظر في دفتر محاسباته فهل يجري في مثله حديث الرفع ونحوه؟ الظاهر من الحديث ولا سيما بقرينة سائر فقراته

التسهيل على الأمة والامتنان عليهم برفع موارد الكلفة والمشقة وظاهر انه لا كلفة ولا مشقة في صرف النظر ونحوه. وبالجملة فن علمه في كيسه ودفتره لا يسمى جاهلاً محتاجاً الى الارفاق والتسهيل فوارد البرائة والحلية الشك المستقر الموجب للتحير والاحتياج الى تعيين الوظيفة. نعم في خصوص باب الطهارة والنجاسة لا يجب النظر أيضاً كما يدل عليه قوله في صحيحة زرارة: «قلت: فهل علي ان شككت انه اصابه شيء ان أنظر فيه؟ قال: لا، الحديث» (١). بل لعله اجماعي.

واما في سائر الموارد فالظاهر وجوب هذا المقدار من النظر والأدلة منصرفه عن الشك الذي يرتفع بمثله.

واما الفحص أكثر من ذلك فقد ظهر من الرسائل أدلة ثلاثة على وجوبه:
الأول: بناء العقلاء على وجوبه في الأمثلة التي ذكرها.
الثاني: ما حكاه عن القوانين.

الثالث: بناء العقلاء على الفحص في موارد يوجب اهماله الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً بل الأول والثالث يرجعان الى أمر واحد وهو بناء العقلاء على وجوبه في تلك الموارد. اذا عرفت هذا فنقول: اما ما ذكره في القوانين من توقف الواجب المشروط على وجود الشرط لاعلى العلم به ففيه انه مسلم ولكنه لا يجدي في ايجاب الفحص لأن الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فيجري الأصل، كيف؟ ومورد الأصل صورة كون الشرط نفس الاستطاعة مثلاً والشك فيها ولو كان الشرط هو العلم بها قطعنا بعدم الوجوب في صورة الشك ولم نحتاج الى الأصل ولو كان صرف تعلق التكليف بالموضوع الواقعي موجباً للفحص عنه لبقاء فعليته في صورة الشك أيضاً لكان موجباً للاحتياط ايضاً بعده.

واما ما ذكره الشيخ من بناء العقلاء على الفحص في الأمثلة التي ذكرها ففيه انه يكفي لعدم اجراء البرائة العقلية الآ بعد الفحص واما بالنسبة الى البرائة الشرعية فلا، اذ لو قال المولى: «احضر علماء قم» ثم قال بعده: «رفع ما لا يعلمون» فلا نسلم كون بناء العقلاء بعد التوجه الى الجملة الثانية على الفحص في موارد الشك، اللهم الا اذا ارتفع الشك بصرف النظر والتوجه بمآقربنا انصرف حديث الرفع ونحوه عن مثله.

وبالجملة بعدما رخص نفس الشارع للشك في التكليف لانسلم الزام العقلاء على الفحص والتفتيش.

واما ما ذكره من بنائهم على الفحص في موارد يوجب اهماله الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً

(١)- الوسائل ج ٢ الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

ولا طريق للعلم بذلك ولولو للضرر [١] لم تجب [٢]
وفي وجوب التصفية ونحوها للاختبار اشكال [٣] أحوطه ذلك وان كان
عدمه لا يخلو عن قوة.

ففيه انه ان كان المراد ان المكلف يحصل له العلم اجمالاً بوقوع نفسه في خلاف الواقع في بعض
الموارد دار الأمر مدار حصول هذا العلم للمكلف ولا يجوز الحكم بنحو الكلية ونسلم حينئذ
وجوب الفحص او الاحتياط بناء على وجوب الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي ولو كانت
تدريجية والاحتياط هنا بحكم العقل من جهة ان الاشتغال اليقيني يلزم البرائة اليقينية، وان كان
المراد حصول العلم الاجمالي بوقوع المخالفة للواقع في بعض الأصول التي تجري في الموضوعات
بالنسبة الى جميع المكلفين لاني الأصول التي يجربها هذا الشخص بنفسه ففيه انه لا يصير مانعاً من
اجراء كل مكلف أصل البرائة بالنسبة الى نفسه فيما يتلى به من الموارد.

وقد تلخص مما ذكرنا ان البرائة العقلية لعلها لا تجري قبل الفحص واما الشرعية فان كان
الشك يرتفع بأدنى نظر فالظاهر انصراف أدلتها عن مثله والآ فعموم قوله: «رفع ما لا يعلمون»
محكم وليس بناء العقلاء مع التوجه الى ترخيص الشارع على الفحص، ولكن الأحوط مع ذلك
الفحص بالمقدار المتعارف فتدبر.

[١]- وجوب الاختبار والفحص على القول به ليس وجوباً نفسياً مولوياً بل طريق مرجعه
الى وجوب الاحتياط ومثله لا يسقط بمجرد عدم امكان الفحص او لزوم الضرر منه بل يتعين
حينئذ الاحتياط وعدم اجراء البرائة نظير وجوب الفحص في الشبهات الحكمية.

[٢]- لاصالة عدم تعلقها بالمال والشك في أصل التكليف فتجري البرائة.

[٣]- من عدم الدليل على وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية كما مرّ ومن ان البناء على
ذلك يوجب الوقوع في المخالفة الكثيرة بحيث يعلم من مذاق الشارع عدم رضايته بها بنحو
يستكشف منه ايجاب الفحص او الاحتياط وقد مرّ الاشكال في ذلك وان كان الأحوط ذلك
لما يستفاد من رواية زيد الصائغ كما يأتي بيانه ولأن في تركه اضاعه كثير من أموال الفقراء
مما ينافي مع حساب الله - سبحانه - للفقراء وجعل ما يكفيهم في أموال الأغنياء، وللسيرة المستمرة
على الفحص في أمثال المقام من باب الزكاة والخمس والاستطاعة للحج ونحوها وان أمكن
الاشكال في الأخير بعدم احراز اتصالها بعصر المعصومين - عليهم السلام - فتدبر.

والمبحوث عنه هنا مسألتان: الأولى: ما اذا شك في بلوغ الخالص في البين نصاباً.

الثانية: ما اذا علم بكونه بمقدار النصاب اجمالاً وشك في كونه بمقدار النصاب الأول او
الثاني مثلاً ولا يخفى ان الأصل في الأولى البرائة وان الثانية من موارد الأقل والأكثر الاستقلاليين
وحكمه أيضاً البرائة في الزائد على المتيقن فالمسألتان من باب واحد فكلاهما من باب الشك في

التكليف وحكمه البرائة. والفحص ان لزم في الشبهات الموضوعية يلزم في كليتها وان لم يلزم لم يلزم في واحد منها فلا وجه للتفكيك بينهما في الحكم.

ولكن المعروف من الأصحاب عدم وجوب التصفية للاختبار في المسألة الأولى بل في المسالك :

«لا قائل بوجود التصفية مع الشك في النصاب».

نعم في الجواهر: «مال بعض المحققين هنا الى وجوب التعرف بالتصفية او غيرها وهو قوي جداً ان لم يكن اجماع على خلافه».

واما في المسألة الثانية فقد صرح جماعة بوجود التصفية بل في الجواهر: «نسب الى الأكثر بل عن الاردبيلي الاجماع عليه».

ولكن استوجه المحقق في المعبر والعلامة في بعض كتبه وصاحبها المسالك والمدارك الاكتفاء بالمتيقن وطرح المشكوك فيه عملاً باصالة البرائة.

والحق اتحاد المسألتين بحسب المبنى والحكم كما عرفت والأحوط الفحص في كليتها فلنذكر بعض عبارات الأصحاب في المقام.

قال في المبسوط: «الثالثة قال لأعرف مبلغها ولا استظهر قيل له: عليك تصفيتها حتى تعرف مبلغها خالصة فحينئذ يخرج الزكاة على ذلك».

وفي الشرائع: «وان ماكس الزم تصفيتها ليعرف قدر الواجب» وظاهرهما كون مورد كلامهما المسألة الثانية.

وفي التذكرة: «لوعلم ان فيه غشاً وشك هل بلغ الصافي نصاباً أو لا لم يؤمر بالسبك ولا الاخراج منها ولا من غيرها لأن بلوغ النصاب شرط ولم يعلم حصوله فاصالة البرائة لم يعارضها شيء وقال أحمد يلزمه أحدهما».

وفيها أيضاً: «لوعرف ان فيه نصاباً خالصاً وجهل الزيادة عليه قال الشيخ يؤمر بسبكها ان لم يتبرع بالاحتياط في الاخراج وبه قال الشافعي وأحمد لأن الذمة مشغولة ولا يحصل يقين البرائة الآ بالسبك او الاحتياط في الاخراج، والوجه أخذ مايقن وجوبه و يطرح المشكوك فيه عملاً باصالة برائة الذمة ولأن الزيادة كالأصل فكما لوشك هل بلغ الصافي نصاباً يسقط كذا لوشك هل بلغت الزيادة نصاباً آخر».

وفي المعبر تعرض للمسألتين أيضاً وقال: في الأولى: «لم يؤمر بسبكها» وفي الثانية حكى كلام الشيخ في المبسوط ثم قال: «وعندي في ذلك توقف».

وعليك بمراجعة المسالك والمدارك أيضاً في المقام.

وفي الرسائل في مسألة الفحص في الشبهات الموضوعية أشار الى المسألتين وقال: «الفرق بين المسألتين مفقود الآ ما ربما يتوهم من ان العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب بخلاف

.....

هالم يعلم به. وفيه ان العلم بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع القدر المتيقن ودوران الأمر بين الأقل والأكثر مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفاً مستقلاً الا ترى انه لو علم بالدين وشك في قدره لم يوجب ذلك الاحتياط والفحص مع انه لو كان هذا المقدار يمنع من اجراء البرائة قبل الفحص لمنع منها بعده اذ العلم الاجمالي لا يجوز معه الرجوع الى البرائة ولو بعد الفحص». والاشكال الأخير من الشيخ قوي كما لا يخفى.

هذا ولكن في الجواهر بعد الاعتراف بكون المقام من قبيل الأقل والأكثر الاستقلاليين وجريان البرائة في الزائد المشكوك فيه قال ما حاصله: «لكن قد يقال: ان أصل البرائة لا يجري في حق الغير المعلوم ثبوته في المال ولا أصل يشخص كونه مقتضى النصاب الأول أو الثاني. ودعوى ان المأتين وأربعين نصابان والثمانين ثلاثة وهكذا واضحة الضعف بل الظاهر ان المأتين وأربعين نصاب واحد كالمأتين فحينئذ مع العلم بمحصل سبب شركة الفقير ولا أصل يشخصه لا يجدي أصل برائة ذمة المالك من دفع الزائد بل ما نحن فيه كالمال الذي خلط أجني معه مال شخص آخر ويمكن علم المقدار».

وكان مراده -قدس سره- ان مراتب النصب بسيطة وان التريد بين النصابين كالترديد بين المتباينين وان كانا أقل وأكثر بحسب الصورة نظير التريد بين القصر والاطم. وفيه ان المال كان ماله والفريضة الواجبة الموعودة مرددة بين الأقل والأكثر وليس الأكثر بنحو الارتباط ولذا يفرغ ذمته باعطاء الأقل بمقداره ولو كان الواجب بحسب الواقع هو الأكثر فاجراء البرائة بالنسبة الى المقدار المشكوك فيه بلا اشكال.

وكيف كان فمدرك القائل بوجوب التصفية في المسألة الثانية اما العلم الاجمالي بوجوب الزكاة وهو يقتضي اليقين بالفراغ وقد عرفت الجواب عنه وان العلم ينحل الى المتيقن والمشكوك فيه واما السيرة المستمرة على الفحص في أمثال المقام من باب الزكاة والخمس والحج كما عرفت وعرفت مافيها، واما رواية زيد الصائغ وقد مرّت وفيها: قلت: وان كنت لأعلم مافيها من الفضة الخالصة الآني أعلم ان فيها ما يجب فيه الزكاة؟ قال فاسبكها حتى تخلص الفضة ويحترق الخبيث ثم تزكي ما خلص من الفضة بسنة واحدة (١) بناء على انجبار ضعفها بالشهرة وان مر الاشكال في ذلك والظاهر منها كون مورد السؤال صورة العلم بتعلق الزكاة والشك في الزائد أعني المسألة الثانية وان كان يحتمل كون المورد صورة الشك في أصل التعلق بان يراد بقوله: «الآني أعلم ان فيها ما يجب فيه الزكاة» العلم بأصل وجود الفضة لا العلم بوجود النصاب وعلى هذا يفهم من الرواية وجوب التصفية في المسألة الأولى وكذا في الثانية بالأولية بل على فرض كون

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٧ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١.

[مسألة ٤]: اذا كان عنده نصاب من الجيد لا يجوز أن يخرج عنه من المغشوش [١] إلا اذا علم اشتماله على ما يكون عليه من الخالص، وان كان المغشوش بحسب القيمة يساوي ما عليه [٢] إلا اذا دفعه بعنوان القيمة اذا كان للخليط قيمة [٣].

المورد المسألة الثانية أيضاً يمكن ان يقال ان المسألتين لما كانتا من واد واحد وكتلتهما من باب الشك في التكليف فاذا دلت الرواية على وجوب التصفية والفحص في الثانية يفهم منها وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية بنحو الاطلاق وان البرائة لا تجري الآ بعده. وكيف كان فالأحوط الفحص في المسألتين، والمصنف لم يتعرض الآ للأولى كما هو ظاهر عبارته فتدبر.

وفي الجواهر امكان التعرف بميزان الماء وكيفيته ان يوضع مقدار معين من الذهب الخالص في ماء و يعلم على موضع ارتفاع الماء منه ثم يخرج و يوضع مثله من الفضة و يعلم على موضع ارتفاعه أيضاً وتكون هذه العلامة فوق الأولى لا محالة لأن الذهب أشد كثافة ثم يوضع فيه المخلوط و ينظر الى ارتفاع الماء و يلاحظ النسبة.

[١]- بلا خلاف ولا اشكال كما في الجواهر لاستصحاب بقاء الزكاة في المال الى أن يعلم دفعها.

وفي التذكرة: «لا يجوز ان يخرج عن مأتي درهم خالصة خمسة مغشوشة و به قال الشافعي لأنه من ردىء المال فلا يجزي عن الجيد وقال أبو حنيفة يجوز».

[٢]- لما مر في شرح المسألة الثانية من ان مبنى المصنف وفاقاً لصاحب الجواهر هو ان الفريضة في قوله: «في مأتي درهم خمسة دراهم» لها اطلاق فتشمل الجيد والردىء والمتوسط وسواء كانت من النصاب أو من الخارج فيجب أن يكون الخالص من الفضة في ضمن المغشوش بمقدار خمسة دراهم و يكون بعنوان الفريضة لا القيمة.

نعم بناء على ما ذكرناه من تفاوت المقام لباب الأنعام وان الظاهر من قوله: «في مأتي درهم خمسة دراهم» وجوب ربع العشر من النصاب يكون المدفوع من خارج النصاب من باب القيمة وان كان من جنسه فيجزي دفع المغشوش اذا كان يساوي ما عليه بحسب القيمة وان لم يكن قيمة الخليط بمقدار قيمة الفضة.

[٣]- وكان قيمة الخليط بمقدار قيمة الجيد اذ على مبنى المصنف يكون المدفوع في الفرض خالصه بعنوان نفس الفريضة وخليطه بعنوان القيمة، نعم لا يعتبر هذا على ما ذكرناه.

- [مسألة ٥]: وكذا اذا كان عنده نصاب من المغشوش لا يجوز أن يدفع المغشوش الآ مع العلم على النحو المذكور [١].
- [مسألة ٦]: لو كان عنده دراهم أو دنائير بحد النصاب وشك في أنه خالص أو مغشوش، فالأقوى عدم وجوب الزكاة وان كان أحوط [٢].
- [مسألة ٧]: لو كان عنده نصاب من الدراهم المغشوشة بالذهب أو الدنانير المغشوشة بالفضة لم يجب عليه شيء [٣] إلا اذا علم ببلوغ أحدهما أو كليهما حدّ النصاب فيجب في البالغ منها أو فيهما فان علم الحال فهو، والآ وجبت التصفية [٤].

[١]- لما سبق في المسألة الرابعة.

[٢]- في التذكرة: «لوملك النصاب ولم يعلم هل فيه غش أم لا وجبت الزكاة لاصالة الصحة والسلامة».

ولكن في مصباح الفقيه ما حاصله: «هذا إنما يتجه فيما اذا كان الغش الذي يحتمله عيباً في الدنانير بحيث لو ظهر لم يقع به المعاملة الآ على سبيل المسامحة واما اذا كانت من الدنانير الراجعة في البلد فليس كونها مركبة من جنسين أو أزيد منافياً لصحتها وسلامتها فلا مسرح للأصلين حينئذ بل المرجع في مثله أصالة البرائة».

وما ذكره جيّد ونضيف اليه عدم كون أصل السلامة أصلاً عقلياً تجارياً في الذوات الخارجية المشكوكة مبنياً لخالها بحيث يترتب عليها آثار الصحة، نعم تقع المعاملات الواقعة على الذوات مبنية على الصحة ولذا يثبت فيها خيار العيب، كما ان الأعمال الصادرة عن المسلم تحمل على الصحة عند العقلاء. واما الحكم بصحة الأعيان والذوات مع قطع النظر عن وقوع المعاملة عليها أو تحققها بفعل الغير فغير مسلم ولا سيرة من العقلاء تثبته. فالحق في المسألة البرائة لكونها من الشك في التكليف، نعم بناء على وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية يجب الفحص هنا أيضاً وهو الأحوط كما مرّ.

[٣]- اذ لا يضمّ الأجناس الزكوية بعضها الى بعض في تكميل النصاب وسيأتي البحث عنه في المسألة العاشرة.

[٤]- لعله لخبر زيد الصائغ والآ فقد عرفت من المصنف عدم وجوب التصفية فيما اذا شك في أصل التعلق، والاحتياط حسن على كل حال.

ولو علم أكثرية أحدهما مردداً ولم يمكن العلم وجب اخراج الأكثر من كل منها [١] فاذا كان عنده ألف وتردد بين أن يكون مقدار الفضة فيها أربعمأة والذهب ستمأة وبين العكس اخرج عن ستمأة ذهباً وستمأة فضة، ويجوز أن يدفع بعنوان القيمة [٢] ستمأة عن الذهب وأربعمأة عن الفضة بقصد ما في الواقع.

[مسألة ٨]: لو كان عنده ثلاث مأة درهم مغشوشة وعلم ان الغش ثلثها مثلاً - على التساوي في أفرادها - يجوز له أن يخرج خمسة دراهم من الخالص، وأن يخرج سبعة ونصفاً من المغشوش.

[١] - عملاً بالعلم الاجمالي وكذا لو احتمل أكثرية أحدهما للعلم بالشغل فيلزم العلم بالفراغ.

قال في التذكرة: «لو كان الغش مما تجب فيه الزكاة وجبت عنها على ما تقدم فان اشكل الأكثر منها ولم يمكن التمييز أخرج ما يجب في الأكثر من جنس الأكثر قيمة فلو كان أحد النقدين ستمأة والآخر أربعمأة أخرج زكاة ستمأة ذهباً وأربعمأة فضة ان كان الذهب أكثر قيمة والأقل العكس».

ففي المثال القدر المتيقن مما يجب فيه زكاة الذهب أربعمأة وزكاة الفضة كذلك فيبقى مأتان من هذا المجموع مرددة بين كونها ذهباً او فضة وعلى أي التقديرين هي مال علم بتعلق الزكاة به فعليه الاحتياط باخراج زكاته ذهباً مرة وفضة أخرى ان أراد الاخراج من العين أو باخراج قيمة يقطع بكونها مجزية عن الفريضة الواجبة في البين أو باخراج الأعلى قيمة منها بقصد الزكاة مردداً بين كونه فريضة أو قيمة. وكذا لو احتمل كون أحدهما أكثر اذ تعلق الزكاة به معلوم اجمالاً فيلزم القطع بالفراغ وليست القيمة بنفسها أولاً وبالذات متعلقة للتكليف كي يكون ترددها بين الأقل والأكثر مصححاً للرجوع الى البرائة بالنسبة الى الأكثر كما هو ظاهر.

ومن هنا يظهر الحال فيما اذا كان مجموع الألف مردداً بين كونه ذهباً مسكوكاً أو فضة مسكوكة فيجب الاحتياط بخلاف ما اذا تردد بين كونه من أحد النقدين أو من غيرهما من المعادن.

[٢] - بل بعنوان الزكاة مرددة بين كونها نفس الفريضة أو قيمتها كما أشار اليه أخيراً بقوله:

«بقصد ما في الواقع».

واما اذا كان الغش بعد العلم بكونه ثلثاً في المجموع -لا على التساوي فيها- فلا بدّ من تحصيل العلم بالبرائة اما باخراج الخالص واما بوجه آخر [١].

[مسألة ٩]: اذا ترك نفقة لأهله مما يتعلق به الزكاة وغاب وبقي الى آخر السنة بمقدار النصاب لم تجب عليه الاّ اذا كان متمكناً من التصرف فيه طول الحول مع كونه غائباً [٢].

[١]- كالتصفية أو الاختبار بالماء أو اعطاء القيمة، واما السبعة ونصف فلا تجزي لاحتمال أن تكون أكثر غشاً من غيرها فلا تساوي خمسة دراهم خالصة.

[٢]- في النهاية: «فاذا خلف الرجل دراهم او دنائير نفقة لعياله لسنة او سنتين أو أكثر من ذلك مقدار ما يجب فيه الزكاة وكان الرجل غائباً لم تجب فيها زكاة فان كان حاضراً وجبت عليه الزكاة».

وفي الشرائع: «السادسة اذا ترك نفقة لأهله فهي معرضة للاتلاف تسقط الزكاة عنها مع غيبة المالك ويجب لو كان حاضراً وقيل تجب فيها على التقديرين والأول مروى».

وفي التذكرة ذكر التفصيل بين الحاضر والغائب وحكم في الغائب بعدم الزكاة اما على أهله فلعدم الملك في حقهم واما عليه فلاّنها في معرض الاتلاف.

وفي الجواهر نسب التفصيل بين الحاضر والغائب الى المشهور شهرة عظيمة.

والأصل في المسألة موثقة اسحاق بن عمار عن أبي الحسن الماضي «ع» قال: قلت له: رجل خلف عند أهله نفقة الفين لستين عليها زكاة؟ قال: ان كان شاهداً فعليه زكاة وان كان غائباً فليس عليه زكاة.

ومرسلة ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا التي هي بحكم المسند، عن أبي عبدالله «ع» في رجل وضع لعياله ألف درهم نفقة فحال عليها الحول قال: ان كان مقيماً زكاه وان كان غائباً لم يزك.

وخبّر أبي بصير الذي لا يبعد كونه موثقاً به، عن أبي عبدالله «ع» قال: قلت له: الرجل يخلف لأهله ثلاثة آلاف درهم نفقة سنتين عليه زكاة؟ قال: ان كان شاهداً فعليها زكاة وان كان غائباً فليس فيها شيء (١).

وقد مرّ في أوائل الزكاة في باب الشرائط العامة اعتبار التمكّن من التصرف وكون المال عنده وبيده بمعنى استيلائه عليه وكون قبضه وبسطه بيده وذكروا من أمثله المال المفقود والمغصوب ومال الغائب ونحوها.

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١٧ من أبواب زكاة الذهب والفضة.

ولكن يظهر من الأصحاب عدم كون المسألة من مصاديق تلك المسألة فانهم تعرضوا لتلك المسألة في جملة الشرائط العامة ولكن تعرضوا لمسألتنا هذه في باب زكاة النقدين و يظهر منهم التفصيل هنا بين الحاضر والغائب مطلقاً سواء تحقق في البين التمكن من التصرف أم لا اعتماداً على ظاهر الاخبار في المسألة.

ولكن ابن ادريس في السرائر بعد نقل المسألة عن الشيخ في نهايته قال: «وهذا غير واضح بل حكمه حكم المال الغائب ان قدر على أخذه متى أراده بحيث متى رامه أخذه فانه يجب عليه فيه الزكاة سواء كان نفقة او مودعاً او كنزه في كنفه فانه ليس بكونه نفقة خرج من ملكه، ولا فرق بينه وبين المال الذي في يد وكيله او مودعه وخزائنه وإنما أوردته في نهايته ايراداً لا اعتقاداً فانه خبر من اخبار الآحاد لا يلتفت اليه».

وأجاب عنه في الجواهر بما حاصله مع توضيح منا: «ان الواجب الخروج عنه بهذه النصوص وكون التعارض بين مادلاً على وجوب الزكاة فيمكن منه وبين هذه النصوص الدالة على عدم الوجوب في النفقة اذا كان غائباً العموم من وجه لا ينافي ظهور هذه النصوص في الفرد الذي هو محل النزاع فيتجه التخصيص بها بل قد يجول في الذهن ان مبنى هذه النصوص على خروج هذا الفرد عن تلك العمومات تخصصاً لا تخصيصاً باعتبار تعريضه للتلف بالانفاق والاعراض عنه لهذه الجهة الخاصة، فكأنه أخرجه عن ملكه خصوصاً مع عدم علمه بسبب غيبته عنه كيف صنع به عياله، ويمكن ان يكون بدلوه بمال آخر او اشتروا به ما يحتاجونه.

وبالجملة لا يخفى على من له ذوق بالفقه ومعرفة بخطاباتهم ان المراد من هذا التفصيل انه لا يصدق على هذا المال انه حال الحول عليه وهو عنده خصوصاً وليس في هذه النصوص اشارة الى التخصيص وربما كان في قول المصنف «معرضة للتلاف» اشارة الى بعض ذلك».

انتهى ما في الجواهر.

أقول: بعد اللتيا والتي الظاهر ان الحق في المسألة مع ابن ادريس وتبعه المصنف أيضاً كما تراه اذ الشهرة في المسألة بنحو تكون حجة غير ثابتة. والاخبار وان وقع فيها التفصيل بين الشاهد والغائب ولكن يظهر بالدقة في الاخبار التي مرّت في باب عدم التمكن من التصرف ان لفظ الغيبة ذكرت كناية عن عدم كون المال في يده بحيث يقبله كيف يشاء وانقطاعه عنه بالكلية، فالملاك كل الملاك كون المال تحت سلطنته بحيث يقبله كيف يشاء بنفسه او بوكيله غائباً كان او حاضراً وليس لمسألة نفقة الزوجة خصوصية.

والفرق بين الغيبة والشهود في الاخبار من جهة ان الغيبة عن المال في عصر الأئمة - عليهم السلام - كانت غالباً موجبة للانقطاع عن المال بالكلية اذ لم توجد في تلك الأعصار وسائل المخابرات الدارجة في عصرنا من التليفون والتلغراف ونحوهما فلوفرص كون قبض المال وبسطه

[مسألة ١٠]: اذا كان عنده أموال زكوية من أجناس مختلفة وكان كلها أو بعضها أقل من النصاب فلا يجبر الناقص منها بالجنس الآخر، مثلاً اذا كان عنده تسعة عشر ديناراً ومائة وتسعون درهماً لا يجبر نقص الدنانير بالدراهم ولا العكس [١].

مع غيبته بيده وتحت سلطنته بحيث يصدر منه الدستور دائماً في أنحاء صرفه وجب فيه الزكاة. ولو صار منقطعاً عنه بالكلية مع حضوره كصيرورته محبوساً او ممنوعاً من التصرف ولومن قبل أهل بيته ظلماً لم تجب الزكاة.

والمعرضية للتلف المذكورة في الشرائع والتذكرة بعنوان الدليل لاتفيد شيئاً والألمنعت عن الوجوب مع الحضور أيضاً.

كيف؟ وقد حكمنا بوجوب الزكاة في مهر الزوجة بعد حلول الحول عليه وان كان في معرض التلف بالطلاق قبل الدخول او الفسخ او نحوهما.

[١]- لا اشكال عند فقهاء الامامية في انه لا يكمل نصاب أحد النقدين بالآخر وهو الظاهر من اخبارنا فان الظاهر منها ان كلاً منها موضوع مستقل يشترط فيه النصاب. وعند فقهاء العامة يكمل نصاب أحدهما بمال التجارة. واختلفوا في تكميل أحدهما بالآخر. في المعتر: «لا يضمّ عروض التجارة الى الفضة ولا الى الذهب، وأطبق الجمهور على ضمها».

وفي مختصر أبي القاسم الخزقي، المؤلف على فقه الحنابلة «ولا زكاة فيادون المائتين الآ ان يكون في ملكه ذهب أو عروض التجارة فيتم به».

وفي المغني لابن قدامة في شرحه: «فان عروض التجارة تضم الى كل واحد من الذهب والفضة ويكمل به نصابه لانعلم فيه اختلافاً. قال الخطابي: ولا أعلم عامتهم اختلفوا فيه...، ولو كان له ذهب وفضة وعروض وجب ضمّ الجميع بعضه الى بعض في تكميل النصاب». ثم تعرض للقولين في ضمّ أحد النقدين الى الآخر.

وفي الخلاف (المسألة ٩٩): «اذا كان معه ذهب وفضة ينقص كل واحد منها عن النصاب لم يضمّ أحدهما الى الآخر، مثل ان يكون معه مائة درهم وعشرة دنانير لا بالقيمة ولا بالاجزاء وبه قال الشافعي وأكثر أهل الكوفة: ابن أبي ليلى وشريك والحسن بن صالح بن حي وأحمد بن حنبل وأبو عبيد القاسم بن سلام، وذهبت طائفة الى انها متى قصرا عن نصاب ضمنا أحدهما الى الآخر وأخذنا الزكاة منها ذهب اليه مالك والاوزاعي وابو حنيفة وأبيوسف ومحمد...، دليلنا اجماع الفرقة فانهم لا يختلفون فيه».

هذا ويدل على ما اختاره أصحابنا مضافاً الى ظهور اخبار زكاة النقدين ونصابها في

استقلال كل منها صحيحة زرارة انه قال لأبي عبد الله «ع»: «رجل عنده مائة وتسعة وتسعون درهماً وتسعة عشر ديناراً أيزكّيها؟ فقال: لا، ليس عليه زكاة في الدراهم ولا في الدينار حتى يتم». وفي نقل الشيخ: «حتى يتم اربعون ديناراً والدراهم مأتي درهم» (١). وللصحيحة ذيل يدل على عدم تكميل النصاب في أحد الأنعام الثلاثة أيضاً بالآخرين وقد مرّ في أول باب الأنعام.

ويدل على المسألة أيضاً موثقة اسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهيم «ع» عن رجل له مائة درهم وعشرة دنانير أعليه زكاة؟ فقال: ان كان فرّ بها من الزكاة فعليه الزكاة. قلت: لم يفرّ بها، ورث مائة درهم وعشرة دنانير، قال: ليس عليه زكاة. قلت: فلا تكسر الدراهم على الدينار ولا الدينار على الدراهم؟ قال: لا (٢).

نعم يعارضهما على الظاهر موثقة الأخرى عنه «ع» قال: قلت له: تسعون ومائة درهم وتسعة عشر ديناراً أعليها في الزكاة شيء؟ فقال: اذا اجتمع الذهب والفضة فبلغ ذلك مأتي درهم ففيها الزكاة لأن عين المال الدراهم وكل ما خلا الدراهم من ذهب او متاع فهو عرض مردود ذلك الى الدراهم في الزكاة والديبات (٣).

والشيخ احتمل في التهذيب ان يكون المشار اليه في قوله: «فبلغ ذلك» الفضة خاصة او كل منهما. ولا يخفى كونها خلاف الظاهر.

ويحتمل كون مورد الرواية زكاة مال التجارة اذا فرض كون مال التجارة عبارة عن النقيدين والأمتعة معاً. ويحتمل التقية أيضاً.

وكيف كان فظاهر الرواية غير معمول به عندنا متروك فتدبر.

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٥ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١. والباب ١ منها، الحديث ١٤.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٥ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٣.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٧.

فصل في زكاة الغلات الأربع

وهي - كما عرفت - الحنطة والشعير والتمر والزبيب. وفي إلحاق السلت الذي هو كالشعير في طبعه وبرودته وكالحنطة في ملاسته وعدم القشر له - اشكال [١] فلا يترك الاحتياط فيه. كالأشكال في العَلَس - الذي هو كالحنطة - بل قيل: انه نوع منها، في كل قشر حَبَّتَان وهو طعام أهل صنعاء فلا يترك الاحتياط فيه أيضاً.

[١] - قد مرَّ ممَّا مفصلاً في البحث عما يجب فيه الزكاة ان المشهور بين أصحابنا عدم وجوب الزكاة فيما نبت من الأرض الآ في الغلات الأربع وبه قال بعض العامة أيضاً ونطق بذلك كثير من اخبارنا وقال أكثر العامة بوجوبها في جميع الحبوب وبه قال ابن الجنيد و يونس بن عبد الرحمن منا ويدلّ عليه أيضاً اخبار كثيرة حملها المفيد والشيخ ومن تابعهما على الاستحباب والسيد المرتضى وصاحب الحدائق على التقية فان قيل بالوجوب في جميع الحبوب فلا محالة تجب في السلت والعلس أيضاً.

واما على المشهور من عدم وجوبها في غير الغلات الأربع فهل تجب فيها لكونها من أصناف الحنطة والشعير أو لا لكونها نوعين مستقلين أو لانصراف لفظ الحنطة والشعير عنها ولو اتحدتا معها ماهية وحقيقة؟ في المسألة خلاف بيننا.

في الخلاف والمبسوط وعن العلامة في بعض كتبه وابن ادريس والشهيدان والمحقق الثاني والميسر الوجوب.

وفي الشرائع والمختلف عدم الوجوب بل عن كشف الالتباس والمفاتيح انه المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه وان لم أتحقق النسبة اذ الاجماع في الغنية على عدم الوجوب فيما عدا التسعة لا على عدم الوجوب في خصوص السلت والعلس فراجع.

وكيف كان فيظهر من كثير من كلمات اللغويين والفقهاء ان السلت صنف من الشعير والعلس صنف من الخنطة و يظهر من بعض الكلمات كونها نوعين مستقلين و يظهر من الجواهر والمصباح تفريع الوجوب وعدمه على ما ذكر فتجب الزكاة فيها ان كانا منها ولا تجب ان كانا نوعين مستقلين.

ولكن لأحد أن يقول: انه لو فرض عدم كونها نوعين مستقلين واتحادهما مع الحبتين الدارجتين المسميتين بالخنطة والشعير بحسب الماهية والحقيقة ولكن من المحتمل كون لفظي الخنطة والشعير المذكورين في عداد التسعة اسمين لخصوص الصنفين الدارجين المعمولين للماهيتين باطلاقهما ولا أقل من انصرافهما الى خصوص هذين الصنفين فلا يشملان للصنفين المسميين بالسلت والعلس ووضع اللفظ لخصوص الصنف من النوع او انصرافه اليه بلا اشكال ولذا ذكر لفظ السلت في صحيحة محمد بن مسلم وموثقة زرارة في قبال الشعير منفصلاً عنه فيبعد كونه من قبيل ذكر الخاص بعد العام فراجع الوسائل الباب التاسع من أبواب ما تجب فيه الزكاة.

وبالجملة فصرف اثبات الاتحاد بحسب الماهية والحقيقة لا يكفي لاثبات الوجوب بل يتوقف مضافاً الى ذلك على اثبات كون لفظي الخنطة والشعير موضوعين للماهيتين باطلاقهما وكونها المراد بحسب الاستعمال أيضاً من دون انصراف في البين. وعلى أي حال فلنذكر بعض كلمات الفقهاء واللغويين في المقام.

في الخلاف (المسألة ٧٦): «الخنطة والشعير جنسان لا يضم أحدهما الى صاحبه... واما السلت فهو نوع من الشعير يقال انه بلون الخنطة وطعمه طعم الشعير بارد مثله، فاذا كان كذلك ضم اليه وحكم فيه بحكمه».

وفي المبسوط: «لازكاة في شيء من الحبوب غير الخنطة والشعير والسلت وهو شعير فيه مثل ما فيه».

وفيه أيضاً: «والعلس نوع من الخنطة يقال اذا ديس بقى كل حبتين في كمام، ثم لا يذهب ذلك حتى يدق او يطرح في رحى خفيفة ولا يبقى بقاء الخنطة وبقائها في كمامها ويزعم أهلها انها اذا هرس او طرحت في رحى خفيفة خرجت على النصف».

وفي نهاية ابن الأثير: «وفيه انه سئل عن بيع البيضاء بالسلت فكرهه. السلت ضرب من الشعير أبيض لا قشر له وقيل هو نوع من الخنطة، والأول أصح لأن البيضاء الخنطة».

ولم يظهر لي وجه التعليل الأخير لأن بيع الجنس بالجنس أقرب الى الكراهة لشبهة الربا.

وفي الصحاح: «السلت بالضم ضرب من الشعير ليس له قشر كأنه الخنطة».

وفيه أيضاً: «والعلس أيضاً ضرب من الخنطة يكون حبتان في قشر وهو طعام أهل صنعاء».

وفي المقاييس: «السلت ضرب من الشعير لا يكاد يكون له قشر والعرب تسميه العريان». وفي مجمع البحرين: «في الحديث سئل عن بيع البيضاء أعني الخنطة بالسلت فكرهه ، السلت بالضم فالسكون ضرب من الشعير لا قشر فيه كأنه الخنطة تكون في الحجاز، وعن الازهري انه قال: هو كالخنطة في ملاسته وكالشعير في طبعه وبرودته».

وفيه أيضاً: «في الحديث ذكر السلت والعلس هو بالتحريك نوع من الخنطة يكون حبتان في قشر وهو طعام أهل صنعاء قاله الجوهري، وقال غيره: هو ضرب من الخنطة يكون في القشر منه حبتان وقد تكون واحدة وثلاث، وقال بعضهم هو حبة سوداء تؤكل في الجذب، وقيل: هو مثل البر الآ انه عسر الاستنقاء، وقيل هو العلس قاله في المصباح».

وفي القاموس: «والسلت بالضم الشعير او ضرب منه او الحامض منه». وفيه أيضاً: «العلس محرقة القُرَاد وضرب من البر يكون حبتان في قشر وهو طعام صنعاء والعلس وضرب من التل».

وفي لسان العرب: «السلت بالضم ضرب من الشعير، وقيل هو الشعير بعينه، وقيل هو الشعير الحامض، وقال الليث: السلت شعير لا قشر له أجرد...».

وفيه أيضاً: «والعلس حب يؤكل وقيل هو ضرب من الخنطة وقال أبو حنيفة: العلس ضرب من البر جيد غير انه عسر الاستنقاء وقيل: هو ضرب من القمح يكون في الكمام منه حبتان يكون بناحية اليمن وهو طعام أهل صنعاء. ابن الأعرابي: العلس يقال العلس».

وفي الجواهر: «عن العين: السلت شعير لا قشر عليه بالحجاز والغور يتبردون بالسويق منه في الصيف ونحوه عن المحيط وعن أدب الكاتب: السلت ضرب من الشعير دقيق القشر صغير الحب ونحوه عن المجمل وديوان الأدب، وعن المغرب: شعير لا قشر له يكون بالغور والحجاز».

فهذه كلمات يستفاد من أكثرها كون السلت صنفاً من الشعير والعلس صنفاً من الخنطة وهنا كلمات لعله يستفاد منها كونها نوعين مستقلين.

ففي الجواهر: «عن ابن دريد: السلت حب يشبه الشعير او هو بعينه والعلس حبة سوداء تجذب في الجذب أو تطبخ. وعن المغرب: العلس بفتحين عن الثوري والجوهري: حبة سوداء اذا أجذب الناس طحنوها وأكلوها وقيل هو مثل البر الآ انه عسر الاستنقاء تكون في الكمام حبتان وهو طعام أهل صنعاء. وعن المحيط: العلس شجرة كالبر الآ انه مقترن الحب حبتين حبتين. وعن الفائق: السلت حب بين الخنطة والشعير لا قشر له».

هذا وفي المختلف: «قال الشيخ: العلس نوع من الخنطة... وأوجب الزكاة في المجتمع من العلس والخنطة وجعل السلت نوعاً من الشعير وأوجب الزكاة فيها أيضاً، والأقرب انها نوعان

ولا تجب الزكاة في غيرها [١] وان كان يستحب اخراجها من كل ماتنبت الأرض [٢] مما يكال أو يوزن من الحبوب كالماش والذرة والأرز والدخن ونحوها إلا الخضرة والبقول.

متغايران للحنطة والشعير فلا زكاة فيها».

وفي الشرائع بعد ذكر السلت والعلس مما يستحب فيه الزكاة قال: «وقيل: السلت كالشعير والعلس كالحنطة في الوجوب والأول أشبه».

وفي القواعد: «العلس حنطة حبتان منه في كيمام واحد على رأي والسلت يضم الى الشعير لصورته ويحتمل الى الحنطة لا تفاقهما طبعاً وعدم الانضمام».

ولا يخفى ان كلامه في السلت مبين لكلام الشيخ في الخلاف وقد أطلنا الكلام في نقل الكلمات وقد رأيت ان الأكثر على كون السلت صنفاً من ماهية الشعير والعلس صنفاً من ماهية الحنطة.

ولكن قد عرفت ان هذا لا يكفي في وجوب الزكاة فيها لاحتمال كون لفظي الحنطة والشعير الواردين في الأخبار موضوعين لخصوص الصنفين الدارجين المعروفين من تلك الماهيتين ولا أقل من انصرفهما اليهما بحسب الاستعمال كما ان لفظي السلت والعلس موضوعان للصنفين غير الدارجين وصرف الاحتمال موجب للشك في التكليف بالنسبة اليهما والأصل يقتضي البرائة.

ولعل هذا مراد صاحب الجواهر حيث قال: «لا يخفى عليك ان المدار على الاسم الذي لامدخلة له في الصورة والطبيعة، وتناوله له على وجه الحقيقة المساوية للفرد الآخر في الفهم عند الاطلاق في زمن صدور الاخبار محل نظر او منع فالأصل حينئذ بحاله».

هذا ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه خصوصاً بالنسبة الى السلت الذي قد يعبر عنه في العرف بشعير النبي.

وفي مصباح الفقيه ما حاصله: «ان الاعتماد على قول اللغويين في مثل المقام لا يخلو من اشكال فانه إنما يرجع الى اللغة في تفسير مداليل الألفاظ لا في تحقيق ماهيتها وليس الاشكال ههنا في تفسير مفهوم السلت والعلس ولا مفهوم الحنطة والشعير اذ لا شبهة في ان الحنطة موضوعة لجنس هذا الذي يخبز ويؤكل وكذا الشعير فليس الاشكال ههنا في شرح الاسم الذي بيانه وظيفة أهل اللغة بل الاشكال في ان الماهيتين المسميتين بذلك الاسمين في العرف هل هما متحدتان بالنوع مع ما سمي في العرف حنطة أو شعيراً أم مغايرتان لهما بالذات وان تشابهتا في الصورة وبعض الخواص». انتهى وهو جيد كما لا يخفى.

[١]- على المشهور خلافاً لابن الجنيدي و يونس وقد مرّ تفصيل المسألة في مقام البحث عما

تجب فيه الزكاة ومرّ ان الأحوط تزكيتها.

[٢]- بناء على حمل الاخبار الدالة على ثبوت الزكاة فيها على الاستحباب كما صنعه المفيد

وحكم ما يستحب فيه حكم ما يجب فيه في قدر النصاب وكمية ما يخرج منه وغير ذلك [١].

ويعتبر في وجوب الزكاة في الغلات أمران: الأول: بلوغ النصاب [٢].

والشيخ ومتابعوهما واما السيد المرتضى وصاحب الحدائق فحملها على التقية. فالاستحباب عندهما غير ثابت فراجع ما حررناه في مقام البحث عما تجب فيه الزكاة.

[١]- بالاجماع المحقق والمحكم مستفيضاً كما في المستند وان لا يخلو من اشكال، وللإطلاق المقامي في الاخبار المحمولة على الاستحباب فان الظاهر منها كون مواردها بحسب الشرائط وما يخرج منها مثل ما تجب فيها من الغلات الاربع، نظير ما ذكره في باب الصلاة من ان اطلاق النوافل يحمل على كونها بحسب الاجزاء والشرائط مثل الفرائض الآ ماثبت بالدليل، وللأخبار المتعرضة لذلك كمرسل تحف العقول، عن الرضا «ع» في كتابه الى المأمون قال: والعشر من الحنطة والشعير والتمر والزبيب وكل ما يخرج من الأرض من الحبوب اذا بلغت خمسة أوسق ففيها العشر ان كان يسقى سيحاً وان كان يسقى بالدوالي ففيها نصف العشر... (١).

وصحيحة زرارة، عن أبي عبدالله «ع» قال: كل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق فعليه الزكاة...

وموثقته قال: قلت لأبي عبدالله «ع»: في الذرة شيء؟ فقال لي: الذرة والعدس والسلت والحبوب فيها مثل ما في الحنطة والشعير، وكل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق التي يجب فيها الزكاة فعليه فيه الزكاة.

وصحيحة محمد بن اسماعيل، عن أبي الحسن «ع» وفيها: واما الارز فاسقت السهاء العشر وماسقى بالدلو فنصف العشر من كل ما كلت بالصاع (٢). الى غير ذلك من الاخبار فراجع.

[٢]- في الجواهر: «لا اشكال ولا خلاف في اعتبار بلوغ النصاب في الوجوب بل الاجماع بقسميه عليه كما ان النصوص متواترة فيه بل هو ضروري».

ولكن أبوحنيفة مخالف في ذلك في الخلاف (المسألة ٦٨): «لا زكاة في شيء من الغلات حتى تبلغ خمسة أوسق والوسق ستون صاعاً يكون ثلاثمائة صاع كل صاع أربعة أمداد يكون ألفاً ومأتي مدّ. والمد رطلان وربع بالعراقي يكون ألفين وسبعمأة رطل فان نقص من ذلك فلا زكاة فيه وبه قال الشافعي الآ انه خالف في وزن المد والصاع فجعل وزن كل مدّ رطلاً وثلاثاً يكون على مذهبه ألفاً وستمأة رطل بالبغدادي وبه قال ابن عمر وجابر ومالك والليث بن سعد والاوزاعي

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٤ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ٩.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٦، ١٠ و٢٠.

والشوري وأبيوسف ومحمد. وقال أبوحنيفة: لا يعتبر فيه النصاب بل تجب في قليله وكثيره حتى لو حملت النخلة رطبة واحدة كان فيها عشرها، دليلنا اجماع الطائفة... وروى أبو سعيد الخدري ان النبي «ص» قال: ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة وروى أبو الزبير عن جابر ان النبي «ص» قال: لا زكاة في شيء من الحرت حتى يبلغ خمسة أوسق فاذا بلغ خمسة أوسق ففيه الصدقة والوسق ستون صاعاً».

وكيف كان فالظاهر ان على أصل اعتبار النصاب في الغلات وكذا كونه خمسة أوسق اجماع المسلمين غير أبي حنيفة حتى ان تلميذه أبي يوسف ومحمد بن الحسن أيضاً خالفاه، والاخبار على المسألتين واردة من طرق الفريقين بل لعلها متواترة كما في الجواهر. نعم اخبارنا على أربع طوائف: فكثير منها تدل على خمسة أوسق ولعلها متواترة، وخبران على وسق، وخبران على وسقين، وخبر على عدم اعتبار النصاب اصلاً.

اما الأولى فمنها صحيحة سعد بن سعد الأشعري قال: سألت أبا الحسن «ع» عن أقل ما تجب فيه الزكاة من البر والشعير والتمر والزبيب فقال: خمسة أوساق بوسق النبي «ص» قلت: كم الوسق؟ قال: ستون صاعاً، قلت: وهل على العنب زكاة أو إنما تجب عليه اذا صيّر زبيباً؟ قال: نعم اذا خرصه أخرج زكاته (١).

ومنها صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن التمر والزبيب ما أقل ما تجب فيه الزكاة؟ فقال: خمسة أوسق ويترك معاً فارة وأم جعرو ولا يزكيان وان كثرا.. (٢). ومنها صحيحة زرارة، عن أبي جعفر «ع» قال: ما أنبت الأرض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة أوساق، والوسق ستون صاعاً فذلك ثلاثمائة صاع ففيه العشر، وما كان منه يسقى بالرشا والدوالي والنواضح ففيه نصف العشر، وما سقت السماء أو السبخ أو كان بعلاً ففيه العشر تاماً وليس فيما دون الثلاثمائة صاع شيء، وليس فيما أنبتت الأرض شيء الآ في هذه الأربعة أشياء (٣).

ومنها موثقة زرارة وبكير، عن أبي جعفر «ع» قال: واما ما أنبتت الأرض من شيء من الأشياء فليس فيه زكاة الآ في أربعة أشياء: البر والشعير والتمر والزبيب وليس في شيء من هذه الأربعة الأشياء شيء حتى تبلغ خمسة أوساق، والوسق ستون صاعاً وهو ثلاثمائة صاع بصاع النبي «ص» فان كان من كل صنف خمسة أوساق غير شيء وان قلّ فليس فيه شيء وان نقص

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ١.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ٣.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ٥.

البر والشعير والتمر والزبيب او نقص من خمسة أوساق صاع او بعض صاع فليس فيه شيء... (١). الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة.

واما مادلاً على الوسق فمنها موثقة الحلبي، عن أبي عبدالله «ع» قال: سألته في كم تجب الزكاة من الحنطة والشعير والزبيب والتمر؟ قال: في ستين صاعاً (٢).

ومنها مرسله ابن سنان قال: سألت أبا عبدالله «ع» عن الزكاة في كم تجب في الحنطة والشعير؟ فقال: في وسق (٣).

واما مادلاً على الوسقين فروايتان عن أبي بصير لعلهما ترجعان الى واحدة، ففي الأولى قال: قال أبو عبدالله «ع»: لا تجب الصدقة الا في وسقتين، والوسق ستون صاعاً وفي الثانية عن أبي عبدالله «ع» قال: لا يكون في الحب ولا في النخل ولا في العنب زكاة حتى تبلغ وسقين، والوسق ستون صاعاً (٤).

واما مادلاً على عدم اعتبار النصاب فوثقة اسحاق بن عمار، عن أبي ابراهيم «ع» قال: سألته عن الحنطة والتمر عن زكاتها، فقال: العشر ونصف العشر، العشر مما سقت السماء ونصف العشر مما سقي بالسواني، فقلت: ليس عن هذا أسألك إنما أسألك عما خرج منه قليلاً كان أو كثيراً له حد يزكى ما خرج منه؟ فقال: زك ما خرج منه قليلاً كان أو كثيراً من كل عشرة واحداً ومن كل عشرة نصف واحد قلت: فالحنطة والتمرسواء؟ قال: نعم (٥).

والشيخ على عادته من الاصرار على جمع الاخبار المتنافية حمل خبر اسحاق بن عمار على ما زاد على الخمسة أوساق واخبار الوسق والوسقين على الاستحباب ومراتب الفضل وقال: المراد بالوجوب فيها تأكيد الندب.

وفي الحدائق: «الأظهر الحمل على التقية وان لم يكن بذلك مصرح من العامة مع ان أبا حنيفة لا يعتبر النصاب بل يوجب الزكاة في كل ما خرج قليلاً كان أو كثيراً».

وعلى أي حال فأصحابنا متفقون على اعتبار النصاب وانه خمسة أوسق كما انها المشهوران أيضاً عن غير أبي حنيفة، فالأخذ بذلك متعين والله العالم.

تنبيهه: لا اشكال ولا خلاف بين الفريقين بل الاجماع بقسميه على ان الوسق ستون صاعاً فالنصاب ثلاثمائة صاع، كما لا خلاف في ان الصاع أربعة أمداد. نعم في مقدار المدّ خلاف

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ٨.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ١٠.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ٣ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ٤.

(٤)- الوسائل ج ٦ الباب ٣ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ١ و٣.

(٥)- الوسائل ج ٦ الباب ٣ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ٢.

بيننا وبين أهل السنة فلنذكر بعض كلمات الأصحاب.

ففي الشرائع: «والوسق ستون صاعاً والصاع تسعة ارطال بالعراقي وستة بالمديني وهو أربعة امداد والمد رطلان وربع فيكون النصاب ألفين وسبعمأة رطل بالعراقي».

وفي الخلاف (المسألة ٦٩): «الصاع أربعة امداد والمد رطلان وربع بالعراقي، وقال أبوحنيفة: المد رطلان، وقال الشافعي رطل وثلث، دليلنا اجماع الفرقة».

وفي المعتمد: «والصاع أربعة امداد باتفاق العلماء الآ في رواية شاذة لنا. واختلف الفقهاء في المد، والمروي عن أهل البيت «ع» انه رطلان وربع فيكون الصاع تسعة ارطال بالعراقي، وقال ابن أبي نصر منا: رطل وربع بالعراقي، وقال الشافعي وأحمد: رطل وثلث فيكون الصاع خمسة أرطال وثلث، وقال أبوحنيفة: المد رطلان فيكون الصاع ثمانية أرطال».

ومراده بالرواية الشاذة روايتا سليمان بن حفص وسماعة الآيتان الدالتان على ان الصاع خمسة امداد ولم يفت بها أحد.

ولعل مستند ابن أبي نصر في مقدار المد رواية سماعه اذ فيها ان المد رطل وثلث أواق ومعلوم ان الرطل اثنتا عشرة أوقية. هذا.

وفي المنتهى: «والوسق ستون صاعاً بصاع النبي «ص» و يكون مقدار النصاب ثلاثمأة صاع، والصاع أربعة امداد. وهذان الحكمان مجمع عليهما...».

وفي الغنية: «والوسق ستون صاعاً والصاع عندنا أربعة امداد بالعراقي، والمد رطلان وربع بالعراقي بدليل الاجماع المشار اليه».

وفي مختصر الخري من فقه الحنابلة: «والوسق ستون صاعاً والصاع خمسة أرطال وثلث بالعراقي».

وكيف كان فيدل على كون الصاع أربعة امداد مضافاً الى الاجماع وعدم الخلاف فيه قول الصادق - عليه السلام - في صحيحتي الحلبي وعبدالله بن سنان في باب الفطرة: «والصاع أربعة امداد» (١).

وكذا قول الرضا «ع» في خبر الفضل بن شاذان: «صاع وهو أربعة امداد» (٢).

ومارواه في تحف العقول عنه «ع» في كتابه الى المأمون: «والوسق ستون صاعاً والصاع تسعة أرطال وهو أربعة امداد والمد رطلان وربع بالرطل العراقي». قال وقال الصادق «ع»: هو تسعة

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١٢.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١٨.

ارطال بالعراقي وستة بالمديني (١).

وكذلك صحيحة زارة، عن أبي جعفر «ع» قال: كان رسول الله يتوضأ بماء ويغتسل بصاع والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال». قال الشيخ يعني ارطال المدينة ويكون تسعة ارطال بالعراقي (٢). اذ يستفاد منها أيضاً ان الصاع أربعة امداد. نعم يستفاد من خبر سليمان وسماعة انه خمسة امداد وسيأتي البحث عنها.

واما مقدار الصاع وكذا المد بحسب الأبطال فيدل عليه مضافاً الى ما مرّ اخبار:

منها خبر جعفر بن ابراهيم بن محمد الهمداني قال: كتبت الى أبي الحسن «ع» على يدي أبي: جعلت فداك ان أصحابنا اختلفوا في الصاع: بعضهم يقول: الفطرة بصاع المديني وبعضهم يقول: بصاع العراقي، قال: فكتب اليّ: الصاع بستة ارطال بالمديني وتسعة ارطال بالعراقي. قال: وأخبرني انه يكون بالوزن ألفاً ومائة وسبعين وزنة (سبعين درهماً - عيون الاخبار) - (٣).

والمراد بأبي الحسن أبو الحسن الثالث الهادي - عليه السلام - و ابراهيم بن محمد من وكلائه «ع» وجعفر ابنه أيضاً ممدوح وحيث ثبت بالاخبار السابقة نسبة الصاع والمد يستفاد من هذا الخبر وكذا ما بعده نسبة المد والأبطال أيضاً كما لا يخفى.

ومنها خبر ابراهيم بن محمد الهمداني أيضاً ان أبا الحسن صاحب العسكر كتب اليه (في حديث): الفطرة عليك وعلى الناس كلهم ... تدفعه وزناً ستة ارطال برطل المدينة والرطل مائة وخمسة وتسعون درهماً يكون الفطرة ألفاً ومائة وسبعين درهماً (٤).

ومنها خبر علي بن بلال قال: كتبت الى الرجل «ع» أسأله عن الفطرة وكم تدفع؟ قال: فكتب - عليه السلام - : ستة ارطال من تمر بالمديني وذلك تسعة ارطال بالبغدادي (٥).

فتحصل من جميع هذه الاخبار ان الصاع بحسب المد أربعة امداد وبحسب الأبطال ستة بالمديني وتسعة بالعراقي وبحسب الدرهم ألف ومائة وسبعون درهماً فيكون المد مائتين واثنين وتسعين درهماً ونصفاً والرطل المديني مائة وخمسة وتسعون درهماً والعراقي مائة وثلاثون درهماً وعلى جميع ذلك استقرت فتاوى الأصحاب.

نعم هنا خلافاً ان يجب ان ينسب عليها: الأول: روايتا سليمان وسماعة حيث يستفاد منها ان الصاع خمسة امداد فروى سليمان بن حفص المروزي قال: قال أبو الحسن، موسى بن

(١) - الوسائل ج ٦ الباب ٤ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ٩ و ١٠.

(٢) - الوسائل ج ١ الباب ٥ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٣) - الوسائل ج ٦ الباب ٧ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١.

(٤) - الوسائل ج ٦ الباب ٧ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٤.

(٥) - الوسائل ج ٦ الباب ٧ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢.

جعفر «ع»: الغسل بصاع من ماء والوضوء بمد من ماء، وصاع النبي «ص» خمسة أمداد، والمد وزن مأتين وثمانين درهماً والدرهم وزن ستة دوانيق، والدانق وزن ستة حبات، والحبة وزن حبي الشعير من أوسط الحب لا من صغاره ولا من كباره (١).

والخبر مرسل وهو من مشكلات الاخبار لاشتماله على مخالفات لما أفتى به الأصحاب ووردت به الاخبار منها تقدير الصاع بخمسة أمداد ومنها تقدير المد بمأتين وثمانين درهماً اذ لازمه كون الصاع ألفاً وأربعمائة درهم وقد مرّ أنه ألف ومائة وسبعون درهماً ومنها تقدير الدانق باثنتي عشرة شعيرة وقد مرّ في تقدير الدرهم ان الدانق ثمان شعيرات.

هذا وروى سماعة قال: سألته عن الذي يجزي من الماء للغسل فقال: اغتسل رسول الله «ص» بصاع وتوضأ بمد وكان الصاع على عهده خمسة أمداد وكان المد قدر رطل وثلث أواق (٢).

فمقتضى الخبرين كون الصاع خمسة أمداد وقد تسالم الاخبار وفتاوى الفريقين في جميع الأعصار على كونه أربعة أمداد.

وأجيب عن الخبرين بوجوه: الأول: انه من المحتمل مغايرة الصاع الذي كان على عهد النبي «ص» للصاع المتعارف في عصر الأئمة - عليهم السلام .

وفيه أولاً ان المتدبر في الاخبار الواردة في تحديد الصاع بأربعة أمداد لا يكاد يرتاب في ان المراد بالصاع فيها هو صاع النبي الذي جرت عليه الأحكام ومنها الفطرة كما وقع التعبير بذلك في بعض اخبار الفطرة فراجع. وثانياً قد صرحت صحيحة زرارة التي مرّت بأن رسول الله «ص» كان يتوضأ بمدً ويغتسل بصاع والمد رطل ونصف والصاع ستة أرتال. ومقتضاها كون الصاع أربعة أمداد.

الثاني: ما في الاستبصار فانه بعد ما حكم بكون قوله: «خمس أمداد» وهماً من الراوي قال: «ويجوز ان يكون ذلك اخباراً عما كان يفعله النبي «ص» اذا شارك في الاغتسال بعض ازواجه»، ثم استشهد لذلك بما دلّت من الاخبار على أنه «ص» كان يغتسل مع بعض ازواجه بخمسة أمداد من الماء.

الثالث: ما في البحار وحاصله: «انه يظهر من الصدوق في الفقيه انه حمل خبر المروزي على صاع الغسل وخبر الهمداني على صاع الفطرة حيث ذكر الاول في باب الغسل والثاني في باب الفطرة وقد صرح بذلك في معاني الاخبار حيث قال: باب معنى الصاع والمد والفرق بين صاع

(١) - الوسائل ج ١ الباب ٥٠ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

(٢) - الوسائل ج ١ الباب ٥٠ من أبواب الوضوء، الحديث ٤.

الماء ومدّه وبين صاع الطعام ومدّه. بل نقول الاعتبار والنظر يقتضي الاختلاف اذ معلوم ان الرطل والمدّ والصاع كانت في الأصل مكائيل معينة فقدّرت بوزن الدراهم وشبهها صوتاً عن التغيير ومعلوم ان الاجسام المختلفة يختلف قدرها بالنسبة الى كيل معين فلا يمكن أن يكون الصاع من الماء موافقاً للصاع من الخنطة والشعير فلذا كان الصاع والمد والرطل المعترف في الوضوء والغسل أثقل مما ورد في الفطرة والنصاب لكون الماء أثقل من تلك الحبوب مع تساوي الحجم فظهر ان هذا أوجه الوجه في الجمع بين الاخبار).

وقد تعرض لهذا الجمع في الحدائق أيضاً وجعله الأظهر في الجواب.

أقول: أولاً لم يظهر لي ماحققه في البحار محصل اذ لو كان الاختلاف في الصاعين فقط أمكن ان يقال ان مكياً واحداً لو فرض اشتماله على أربعة أمداد من الشعير مثلاً فهو بعينه يشتمل على خمسة أمداد من الماء لثقل الماء وفي الحقيقة يكون الصاع مكياً واحداً ولكنه يختلف بحسب أمداد ما يكال به ولكن يظهر من عبارة المعاني ان الاختلاف في البابين يكون بين الصاع وكذا بين المدّ وحينئذ فكيف نصلح أمر الأربعة أمداد والخمسة أمداد.

وثانياً انه يظهر من صحيحة زرارة السابقة ان صاع الماء أيضاً في عهد النبي «ص» كان أربعة أمداد لا خمسة أمداد فلا يصح القول باختلاف صاع الماء وصاع الفطرة.

هذا مضافاً الى كثرة الاشكالات كما مرّ في مرسله المروزي فحلّ احديها لا يكفي في رفع الاشكال منها فالأولى كما في مصباح الفقيه ردّ علم الخبرين المزبورين الى أهله مع مخالفتها لسائر الاخبار وفتاوى الأصحاب بل فتاوى جميع المسلمين حيث عرفت الاجماع على كون الصاع أربعة أمداد وان اختلفوا في مقدار المدّ بحسب الارطال.

واما الخلاف الثاني: فهو ان المستفاد من خبر الهمداني وكذا خبر ابنه، جعفر كما عرفت كون

الرطل البغدادي مائة وثلاثين درهماً.

ولكن في الحدائق انه: «ذكر العلامة في التحرير وموضع من المنتهى ان وزنه مائة وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباع درهم». ثم قال: «والظاهر انه سهو من قلّمه وانه تبع فيه بعض العامة».

أقول: في المغني لابن قدامة «والرطل العراقي مائة وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباع

درهم».

وفي حاشية الحدائق: «في المجموع، شرح المهذب بعد تقديره بذلك قال: وقيل: مائة وثلاثون

درهماً وبه قطع الغزالي والرافعي». فيظهر منه كون المسألة مختلفاً فيها بين العامة.

وفي مجمع البحرين عن المصباح: «والرطل تسعون مثقالاً وهي مائة وثمانية وعشرون درهماً

وأربعة أسباع درهم».

قال في مصباح الفقيه بعد نقل هذا: «لا يجوز شهادة رجل الفقهاء لأجل تصريح بعض اللغويين بذلك خصوصاً فيما لا اختصاص للغوي بمعرفته مع امكان صيرورته في زمان ذلك اللغوي الذي فسره بذلك كذلك».

أقول: وما ذكره جيد لأن شأن اللغوي بيان مفاهيم الألفاظ لا تقدير الأوزان والمقادير. وكيف كان فالحق المجمع عليه بيننا الآ من شد كون النصاب ثلاثاً صاع والصاع تسعة أرطال بالعراقي والرطل وزن مائة وثلاثين درهماً فالنصاب كله / ٣٥١٠٠٠ درهم. تتمّة: يمكن ان يقال: ان الوسق والصاع والمدّ كلها مكائيل لأوزان كما يدل على ذلك كلمات أهل اللغة.

ففي الصحاح: «والوسق بالكسر ستون صاعاً وقال الخليل: الوسق هو حمل البعير». وفي النهاية: «والوسق بالفتح ستون صاعاً... والأصل في الوسق الحمل وكل شيء وسقته فقد حملته».

وفي الصحاح: «والصاع الذي يكال به وهو أربعة أمداد... والصواع لغة في الصاع». وفي النهاية: «قد تكرر ذكر الصاع في الحديث وهو مكيال يسع أربعة أمداد». وفي الصحاح: «والمدّ مكيال وهو رطل وثلث عند أهل الحجاز ورطلان عند أهل العراق». وفي النهاية: «المدّ في الأصل ربع الصاع... وقيل: ان أصل المدّ مقدر بأن يمدّ الرجل يديه فيملاً كفيه طعاماً».

وبالجملّة الأمور المذكورة كلها مكائيل واعتبار الأشياء في الأعصار السابقة ولا سيما في القرى كان بالمكائيل بالأصالة لا بعنوان الامارية للأوزان وإنما تعارفت الأوزان بعد رقاء البشر في التمدن فالاعتبار في باب النصاب بل وفي الفطرة والكفارات وغيرها بالكيل لا بالوزن. فان قلت: مقتضى ذلك ان يكون نصاب الشعير مثلاً مغايراً لنصاب الخنطة بحسب الوزن اذ الشعير أخف من الخنطة.

قلت: لا نضايق من ذلك بعد كون الملاك الكيل لا الوزن.

فان قلت: الكيل غير مضبوط بالدقة.

قلت: لا يضر ذلك بعد كونه مضبوطاً عرفاً ومعتبراً عندهم في معاملاتهم.

والحاصل ان مقتضى التدبر في الروايات وكلمات أهل اللغة كون النصاب معتبراً بالكيل لا بالوزن، وحيث ان المكائيل المعبرة للشارع غير معلومة عندنا فالأصل بالنسبة الى ماشك في بلوغه هذا الحد هو البرائة.

قال في التذكرة: «النصاب يعتبر بالكيل لأن الأوساق مكيلة وإنما نقلت الى الوزن لتضبط وتحفظ».

فظاهر كلامه يؤيد ما ذكرناه ولم يعلم منه زمان النقل الى الوزن ولا الناقل . ولعله أخذ ما ذكره ابن قدامة في المغني ففيه: «فصل والنصاب معتبر بالكيل فان الأوساق مكيلة وإنما نقلت الى الوزن لتضبط وتحفظ... وقال بعض أهل العلم: أجمع أهل الحرمين على ان مد النبي «ص» رطل وثلث قحاً من أوسط القمح فتى بلغ القمح ألفاً وستمأة رطل ففيه الزكاة وهذا يدل على انهم قدروا الصاع بالثقل فاما الخفيف فتجب الزكاة فيه اذا قارب هذا وان لم يبلغه ومتى شك في وجوب الزكاة فيه ولم يوجد مكيال يقدر به فالاتياط الاخراج وان لم يخرج فلا حرج لأن الأصل عدم وجوب الزكاة فلا تجب بالشك».

هذا ولكن ما ذكر من عدم تعارف الوزن في تلك الأعصار يخالف نص القرآن حيث يقول: «الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون واذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون» (١)، وفي آيات الحكمة في سورة الاسراء: «وأوفوا الكيل اذا كلمتم وزنوا بالقسطاس المستقيم» (٢)، وفي سورة الميزان «ولا تخسروا الميزان» (٣)، وفي سورة الأعراف عن قول شعيب: «فأوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس أشياءهم» (٤). الى غير ذلك من الآيات الكريمة المستفاد منها تعارف الميزان في تلك الأعصار البعيدة أيضاً.

والظاهر ان الكيل كان في الأصل امانة على الوزن وكان الوزن هو الأصل في الاعتبار. وقد عرفت في روايتي الهمداني وجعفر ابنه ارجاع الصاع بالاخرة الى الدرهم والدرهم كان وزناً عندهم وأفتى فقهاؤنا في جميع الأعصار أيضاً على وفق ذلك فيعرف بذلك ان الأصل كان هو الوزن وإنما اعتبرت المكائيل امارات عليه تسهياً للأمر على الفئات التي لا يوجد في دورهم الموازين، نظير الأشبار في باب الكرفان الظاهر ان الاعتبار فيه أيضاً بالوزن أعني ألفاً ومأتي رطل، وحيث ان وزن الماء غير ميسر للجميع جعل الشارع الأشبار امانة عليه، ولا يشترط في الامارة عدم الزيادة وإنما يعتبر فيها دوام المطابقة بأن يوجد ذوالامارة قطعاً عند وجودها. وحينئذ فلو علم بالوزن من طريق آخر لم نحتاج الى الامارة ولا يضر تخلفها قهراً.

وعلى هذا بنى العلامة المسألة في منتهاه حيث قال: «النصب تعتبر في الكيل بالأصواع واعتبر

(١)- سورة المطففين، الآية ٢.

(٢)- سورة الاسراء، الآية ٣٥.

(٣)- سورة الميزان (الرحمن)، الآية ٩.

(٤)- سورة الأعراف، الآية ٨٥.

وهو بالمنّ الشاهي - وهو ألف ومأتان وثمانون مثقالاً صيرفياً - مائة وأربعة وأربعون منّا الآ خمسة وأربعين مثقالاً [١] وبالمنّ التبريزي - الذي هو ألف مثقال - مائة وأربعة وثمانون منّا وربع منّ وخمسة وعشرون مثقالاً، وبحقة النجف في زماننا (سنة ١٣٢٦) - وهي تسعمائة وثلاثة وثلاثون مثقالاً صيرفياً وثلاث مثقال - ثمان وزنات [٢] وخمس حقق ونصف الآ ثمانية وخمسين مثقالاً وثلاث مثقال. وبعبارة الاسلامبول - وهو مأتان وثمانون مثقالاً - سبع وعشرون وزنة وعشر حقق وخمسة وثلاثون مثقالاً.

الوزن للضبط والحفظ فلوبلغ النصاب بالكيل والوزن معاً وجبت الزكاة قطعاً ولوبلغ بالوزن دون الكيل فكذلك ولوبلغ بالكيل دون الوزن كالشعير فانه أخف من الحنطة مثلاً لم تجب الزكاة على الأقوى وقال بعض الجمهور تجب وليس بالوجه».

فان قلت: لو كان الوزن هو الأصل في النصاب فكيف يجعل الصيعان امانة على وزن واحد في كل من الحنطة والشعير مع اختلاف الصيعان فيها وزناً وكذا الاشكال في التمر والزبيب. قلت: لا بأس بذلك مع كون الاختلاف يسيراً متساحاً فيه وكون الشارع بصدد تسهيل الأمر على المكلفين والامارة حجة معتبرة ما لم يجرز تخلفها فتدبر.

[١] - قد عرفت ان النصاب خمسة أوسق، والوسق ستون صاعاً، والصاع تسعة أرتال بالعراقي، والرطل العراقي مائة وثلاثون درهماً فالنصاب ألفان وسبعمائة رطل بالعراقي فيكون ثلاثمائة وواحداً وخمسين ألف درهم (٣٥١٠٠٠).

وحيث ان كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل شرعية كما عرفت في أوائل زكاة التقدين فيقسم هذا العدد على عشرة ثم تضرب النتيجة في سبعة فيصير النصاب مأتين وخمساً وأربعين ألفاً وسبعمائة مثقال شرعي (٢٤٥٧٠٠).

وحيث ان المثقال الشرعي ثلاثة ارباع الصيرفي فيضرب هذا العدد في ثلاث ثم يقسم الحاصل على اربع فيصير النصاب مائة واربعاً وثمانين ألفاً ومأتين وخمساً وسبعين مثقالاً صيرفياً (١٨٤٢٧٥) فيقسم هذا العدد على عدد المثاقيل الصيرفية من الأوزان التي ذكرها المصنف يحصل المقصود.

وفي المستمسك انا حسبناه مقسماً على ما ذكره المصنف فكان الحساب كما ذكر في المتن وحيث ان المثقال الصيرفي يساوي اربع غرامات وستة اعشار الغرام (٤/٦) كما قيل فالنصاب يساوي ثمانمائة وسبعاً واربعين كيلو غرام وستمائة واثنين وستين غراماً (٨٤٧/٦٦٢) فتدبر. [٢] - في المستمسك: الوزنة أربعة وعشرون حقة.

ولا تجب في الناقص عن النصاب ولو يسيراً [١] كما انها تجب في الزائد عليه سيراً كان او كثيراً [٢].

الثاني : التملك بالزراعة [٣] فيما يزرع.

[١]- لما في صحيحة زرارة، عن أبي جعفر (ع) من قوله: «وليس فيما دون الثلاثمائة صاع شيء».

وفي موثقة زرارة وبكير عنه (ع): «فان كان من كل صنف خمسة أوساق غير شيء وان قلّ فليس فيه شيء وان نقص البر والشعير والتمر والزبيب او نقص من خمسة أوساق صاع او بعض صاع فليس فيه شيء» (١).

هذا وفي المنتهى: «هذا التقدير تحقيق لا تقريب ولو نقص النصاب عن خمسة أوسق ولو قليلاً سقطت الزكاة خلافاً لبعض الشافعية... احتج المخالف بأن الوسق في اللغة الحمل وهو يزيد وينقص».

ويرد عليه ان الوسق وان كان كذلك ولكن الحكم لم يعلق على مطلقه بل على ما كان منه ستين صاعاً كما نطق به اخبار الفريقين وحدد الصاع بالارطال، والأرطال بالدرهم كما مرّ. فوضع الحكم مبني على التحقيق لا التقريب، نعم لا عبرة بما جرت العادة به من مازجة النصاب بغيره كالتراب اليسير والتبن اليسير لا من جهة أخذ الموضوعات من العرف المسامحي بل من جهة انصراف الاطلاقات الى الأفراد المتعارفة، نظير انصراف الدرهم والدينار الى الأفراد المتعارفة التي لا تخلو من العيار خارجاً. وقد مرّ تحقيق هذه المسألة في باب النقيدين فراجع.

[٢]- في الجواهر: «بلاخلاف أجده فيه».

وفي المنتهى: «بلاخلاف بين العلماء في ذلك».

ويدل عليه اطلاق بعض الاخبار كقوله في صحيحة زرارة، عن أبي جعفر (ع): «ما انبتت الأرض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة أوساق، والوسق ستون صاعاً فذلك ثلاثمائة صاع ففيه العشر والحديث». لوضوح ان الخمسة أوساق أخذت لا بشرط من الزيادة فبحصولها ولو في ضمن الأكثر يجب العشر او نصف العشر في الغلة الموجودة .

وبالجمله فليس في الغلات الآ نصاب واحد ولا عفو فيما بعده فتدبر.

[٣]- قال في الشرائع: «ولا تجب الزكاة في الغلات الآ اذا ملكت بالزراعة لا بغيرها من

الأسباب كالاتياع والهبة».

ولا يخفى انه ليس المراد اشتراط كون المالك زارعاً بنفسه بل المراد تكونها في ملكه بأن يكون

حاصل زرعه او ثمرة أشجاره او الحصة المقررة له بازاء عمله كما في عامل المزارعة والمساقاة في قبال من يشتريها من السوق مثلاً.

قال في المدارك بعد كلام الشرائع: «لا يخفى ما في عنوان هذا الشرط من القصور وإيهام خلاف المقصود اذ مقتضاه عدم وجوب الزكاة فيما يملك بالابتياح والهبة مطلقاً وهو غير مراد قطعاً لأنه مخالف لاجماع المسلمين كما اعترف به المصنف وغيره ولما سيجيء من كلام المصنف من التصريح بوجوب الزكاة في جميع ما ينتقل الى الملك قبل تعلق الوجوب به».

هذا وفي المعبر: «لا تجب الزكاة في الغلات الا اذا نمت في الملك لا ما يبتاع ثمراً ولا ما يستوهب، وعليه اتفاق العلماء».

وفي المنتهى: «لا تجب الزكاة في الغلات الأربع الا اذا نمت على ملكه فلو ابتاع غلة او استوهب أو ورث مالاً بعد بدو الصلاح لم تجب الزكاة، وهو قول العلماء كافة».

وعن النافع وايضاحه والتحرير والتذكرة أيضاً التعبير بنمو الغلة والثمرة في ملكه.

قال في المدارك بعد الكلام السابق: «وجعل المصنف في النافع والمعتبر والعلامة في جملة من كتبه موضع هذا الشرط نمو الغلة والثمرة في الملك وهو غير جيد أيضاً، اما على ما ذهب اليه المصنف من عدم وجوب الزكاة في الغلات الا بعد تسميتها حنطة او شعيراً او تمرأ او زبيباً فظاهراً لأن تملكها قبل ذلك كاف في تعلق الزكاة بالتملك كما سيصرح به المصنف وان لم يمت في ملكه، واما على القول بتعلق الوجوب بها بدو الصلاح فلان الثمرة اذا انتقلت بعد ذلك تكون زكاتها على الناقل قطعاً وان نمت في ملك المنتقل اليه، وكان الأوضح جعل الشرط كونها مملوكة وقت بلوغها الحد الذي يتعلق به الزكاة كما اقتضاه صريح كلام الفريقين».

وفي المستمسك بعد نقل كلام المدارك قال: «وما ذكره في محله». ثم قال ما حاصله: «ان الأولى الغناء هذا الشرط بالمرة اذ لو أريد اشتراطه في أصل التعلق يعني عنه ما تقدم من اعتبار الملك في عداد الشرائط العامة، وان أريد بيان اعتبار كون الملك حال التعلق فلا خصوصية له من بين الشرائط العامة اذ يعتبر في جميعها ذلك».

أقول: يظهر من ذكرهم شرطاً في خصوص باب الغلات والتعبير عنه بالملك بالزراعة او النمو في الملك انه يعتبر فيها شرط زائد وراء الشرط العام المعتبر في الغلات وغيرها من الملكية وقت التعلق وهو بالاجمال عبارة عن مالكيته لها ثابتة على أصولها فلوا اشترى من السوق عنياً أو بسراً وجففها فصاراً خمسة أوسق زبيباً او تمرأ فلا يظن بأحد الالتزام بوجوب الزكاة عليه ولا سيما اذا اشتراها ممن لا يتعلق به الزكاة كالصغير وكأشخاص لم يبلغ نصيب كل منهم النصاب مع ان مقتضى كلام المستمسك تعلق الزكاة به لحصول الملكية قبل وقت التعلق ولا سيما على نظر المحقق من اعتبار صدق الترية والزبيبية في التعلق.

ومنشأ اعتبار هذا الشرط مضافاً الى الاجماع ظهور مادلاً على وجوب الزكاة في الغلات في ايجابها على من ملكها ثابتة على أصولها ويرشد الى ذلك التفصيل في الاخبار والفتاوى بين السقي سيحاً والسقي بالدوالي اذ يفهم منها كون الخطاب والحكم متوجهاً الى ملاك الأشجار والزراعات. فكأن الناس على ثلاثة أقسام: الزراعة بالمعنى الأعم الشامل لمربي الأشجار، وأرباب المواشي، والتجار فوجب على الصنف الأول زكاة الغلات، وعلى الثاني زكاة الأنعام، وعلى الثالث زكاة النقدين ومال التجارة.

وبالجملة فاعتبار شرط زائد في خصوص الغلات أمر مفروغ عنه و يتردد بين أمور: الأول: ان يكون مالكاً للغلة والثمرة من بدو تكوّنهما الى آخر مراحلها بأن يكون مالكاً للبذر او الشجر فتتكون وتتطور الغلة او الثمرة وتسير مراحلها في ملكه الى وقت التعلق، فكما ان الملكية طول الحول تعتبر في الأنعام والنقدين فكذلك هنا تعتبر الملكية في جميع مراحل الوجود الى وقت الاشتداد.

الثاني: ان يكون مالكاً للغلة او الثمرة كائنة على أصولها بمقدار يحصل لها النماء في ملكه قبل وقت التعلق وان لم تكونا من أول التكون ملكاً له فيكفي شراؤهما على أصولهما ونموهما اجمالاً في ملكه قبل التعلق.

الثالث: ان يملكهما على أصولهما بمقدار تتغذيان من الأصول وان لم يكن نمو كما بين الرطوبة والتمرية.

الرابع: ان يملكهما على أصولهما قبل التعلق وان لم يحصل نماء ولا تغذي.

هذا ولعل المستفاد من التفصيل في الاخبار والفتاوى بين ماسقي سيحاً وماسقي بالدوالي والدلاء ويجاب العشر في الأول ونصف العشر في الثاني هو الاحتمال الأول أعني كونها بجميع مراحلها او عمدة مراحلها في ملكه، اذ المستفاد من التفصيل المذكور كونه بلحاظ الارقاق بالنسبة الى المتصدي لزرعها وسقيها ومشتري الثمرة او الغلة بعد حصول عمدة نمائها في ملك البائع لا يتفاوت بحاله كونها مسقية بالسيح او بالدلاء بل لعلها لا تحتاج بعد الشراء الى السقي اصلاً. فلو لم يثبت الاجماع على وجوب الزكاة على المشتري قبل التعلق كما قد يدعى كان لازم هذا الوجه عدم وجوب الزكاة في صورة البيع قبل التعلق لاعلى البائع ولا على المشتري، نظير بيع الأنعام في الشهر الحادي عشر من حولها مثلاً. بل لو أغمضنا عن دلالة هذا التفصيل على هذا الوجه أمكن أن يقال ان صرف الاحتمال والشك كاف في الشك في التكليف. واجراء البرائة ان لم يكن لنا في باب الزكاة اطلاق يرجع اليه عند الشك.

هذا وستعود الى المسألة في الحاشية التالية فانتظر.

او انتقال الزرع الى ملكه قبل وقت تعلق الزكاة وكذا في الثمرة كون الشجر ملكاً له الى وقت التعلق، او انتقالها الى ملكه منفردة او مع الشجر قبل وقته [١].

[مسألة ١]: في وقت تعلق الزكاة بالغلات خلاف فالمشهور على أنه في الحنطة والشعير عند انعقاد حبّهما وفي ثمر النخل حين اصفراره او احمراره وفي ثمرة الكرم عند انعقادها حصراً. وذهب جماعة الى ان المدار صدق أسماء المذكورات من الحنطة والشعير والتمر وصدق اسم العنب في الزبيب وهذا القول لا يخلو عن قوة وان كان القول الأول أحوط [٢].

[١]- في الشرائع: «اذا ملك نخلاً قبل أن يبدو صلاح ثمرته فالزكاة على المشتري وكذا اذا اشترى ثمرة على الوجه الذي يصح».

وفي الجواهر: «بلاخلاف أحده فيه بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص جميعها متناولة له». أقول: كون المسألة اجماعية محل تأمل لتوقفه على كونها معنونة في كلمات القدماء من الأصحاب كما ان تناول النصوص أيضاً لمن اشترى الغلات على أصولها محل اشكال لما عرفت آنفاً من ان التفصيل بين السقي سيقاً والسقي بالدلاء لعله يستفاد منه ان المخاطب بهذه الزكاة الزراع ومالكو الأشجار المتصدون لزرعها وسقيها فان المشتري للغلة او الثمرة قبل وقت التعلق لا يتفاوت بحاله كيفية سقيها بل لعلها لا تحتاج الى السقي بعد الشراء أصلاً فحال المشتري هنا حال من اشترى الأنعام في الشهر الحادي عشر مثلاً حيث لا زكاة فيه لاعلى البائع ولا على المشتري، فالعمدة في المسألة الاجماع لو ثبت فتتبع.

[٢]- في المسألة قولان نسب أحدهما الى المشهور منا والجمهور، والثاني الى ابن الجنيّد والمحقق.

في مفتاح الكرامة بالنسبة الى القول الأول: «هذا هو المشهور كما في المختلف والايضاح وجامع المقاصد وتعليق النافع وفوائد الشرائع والروضة والمسالك وايضاح النافع والمصاييح والحدائق والرياض، ومذهب الأكثر كما في التنقيح وجمع البرهان والمدارك، والأشهر كما في الميسية، وأكثر الجمهور كما في المنتهى بل في التنقيح لم نعلم قائلاً بمذهب المحقق قبله».

وفيه بالنسبة الى القول الثاني: «وقد يفوح ذلك أعني مذهب المحقق من المقنع والهداية وكتاب الاشراف والمقنعة والغنية والاشارة وغيرها لمكان حصرهم الزكاة في التسعة التي منها التمر والزبيب والحنطة والشعير فيكون المعتر عندهم صدق تلك الأسماء».

وفي المبسوط: «ووقت وجوب الزكاة في الغلات اذا كانت حبوباً اذا اشتدت وفي الثمار اذا

بدا صلاحها».

وفي المعبر: «وتتعلق الزكاة بهذا اذا صار الزرع حنطة وشعيراً وبالثمر اذا صار تمرأ وزبيباً وقال الشيخ في المبسوط في الحبوب اذا اشتد وفي الثمار اذا بدا صلاحها وبه قال الجمهور». وفي الشرائع: «والحد الذي يتعلق به الزكاة من الأجناس أن يسمى حنطة أو شعيراً او تمرأ او زبيباً، وقيل: بل اذا احمرّ ثمرة النخل او اصفرّ او انعقد الحصرم والأول أشبه». وفي النافع: «و يتعلق به الزكاة عند التسمية حنطة أو شعيراً او زبيباً او تمرأ وقيل اذا احمرّ ثمر النخل او اصفرّ او انعقد الحصرم».

وفي المنتهى: «قال الشيخ: ويتعلق الوجوب بالحبوب اذا اشتدت وبالثمار اذا بدا صلاحها وهو قول أكثر الجمهور وقال بعض أصحابنا: إنما يتعلق الوجوب بها اذا صار الزرع حنطة او شعيراً والثمار تمرأ او زبيباً وكان والدي -رحمه الله- يذهب الى هذا، والوجه عندي الأول». وفي المختلف: «المشهور ان الزكاة تجب في الغلات اذا كانت ثمرة عند اصفرارها واحمرارها وان كانت غلة فعند اشتداد حبها ولا يجب الاخراج الآ عند الحصاد والجذاذ اجماعاً وقال بعض علمائنا: إنما تجب الزكاة عندما يسمى تمرأ وزبيباً وحنطة وشعيراً وهو ببلوغها حدّ اليبس واختاره ابن الجنيّد».

وفي القواعد: «الثاني بدو الصلاح وهو اشتداد الحب واحمرار الثمرة او اصفرارها وانعقاد الحصرم على رأي». هذا. وقال الشافعي في الأم: «والخزص اذا حلّ البيع وذلك حين يرى في الحائط الحمرة والصفرة وكذلك حين يتموه العنب و يوجد فيه ما يؤكل منه».

وفي الفقه على المذاهب الأربعة عن الشافعية: «ومتى ظهر لون العنب او الرطب اولانّ جلده وصلح للأكل او اشتد الحب والزرع فقد بدا صلاحه وحينئذ يحرم على المالك التصرف فيه قبل اخراج الزكاة ولو بالصدقة».

وفيه عن المالكية: «و يتعلق الوجوب بها من وقت الطيب وهو بلوغ الزرع او الثمر حد الأكل منه قال مالك: اذا أزهى النخل وطاب الكرم واسودّ الزيتون او قارب منه وافرك الزرع واستغنى عن الماء وجبت فيه الزكاة».

أقول: أزهى البسر أي تلون، وأفرك السنبل أي صار فريكاً أي مدلوكاً.

وفي بدائع الصنائع في فقه الحنفية: «واما وقت الوجوب فوقت الوجوب وقت خروج الزرع وظهور الثمر عند أبي حنيفة، وعند أبي يوسف وقت الادراك، وعند محمد وقت التنقية والجذاذ». وفي مختصر الخريفي في فقه الحنابلة: «ووقت وجوب الزكاة في الحب اذا اشتد وفي الثمرة اذا بدا صلاحها وقال ابن أبي موسى: تجب زكاة الحب يوم حصاده».

فقد ظهر لك مما نقلناها ان المشهور عندنا وعند أهل السنة ان وقت التعلق في الحبوب عند اشتدادها وفي الثمار بدو صلاحها او تلونها او طيبها واما كفاية انعقاد الحصرم في العنب فلم أره في ما رأيت من الكلمات الا في الشرائع والنافع والقواعد ولعله استفيد من بدو الصلاح، فانه بعد انعقاد الحصرم خالص من الآفات المحتملة فتدبر.

واما عند ابن الجنيد والمحقق فوقت الوجوب والتعلق في الأربعة صدق الأسامي من الحنطة والشعير والتمر والزبيب.

ولعله المستفاد من كلمات القدماء أيضاً حيث حصروا الزكاة في التسعة وعدّوا منها الأربعة.

بل لعله المستفاد من الشيخ في النهاية أيضاً حيث قال: «باب الوقت الذي يجب فيه الزكاة: لآزكاة في الذهب والفضة حتى يحول عليها الحول... واما الحنطة والشعير والتمر والزبيب فوقت الزكاة فيها حين حصولها بعد الحصاد والجذاذ والصرام».

اذ يظهر من عنوان الباب ومن السياق كونه بصدد بيان وقت الوجوب لا وقت الأداء وان حمله في كشف الرموز على وقت الأداء.

وكيف كان فاذكره المحقق في كتبه الثلاثة وما حكاها في المختلف عن ابن الجنيد وكذا المذكور في كلمات القدماء لفظ الزبيب لا العنب، فإني البيان حيث قال: «وقال ابن الجنيد والمحقق: يشترط التسمية عنباً وتمرّاً»، لا يخفى ما فيه وان ظهر من بعض اختياره منهم المصنف هنا كما ترى.

ثم لا يخفى ان الظاهر تقارب القولين في الحنطة والشعير لتلازم اشتداد الحب وصدق الاسمين بل لعل صدقهما أقدم زماناً بقليل واما في التمر والزبيب فيتأخر صدق الاسمين عن بدو الصلاح بمدة معتنى بها.

ويترتب على القولين ثمرات مهمة:

منها ان المالك لو نقل الثمرة في هذه المدة الى غيره فعلى المشهور استقرار الزكاة على الناقل وعلى قول المحقق على المنتقل اليه.

ومنها لو مات المالك في هذه المدة فعلى المشهور الزكاة تعلقت بالمورث فتؤخذ من تركته وعلى قول المحقق تجب على الورثة اذا بلغ نصيب كل واحد منهم النصاب والآ فعلى من بلغ نصيبه النصاب.

ومنها جواز تصرف المالك في الثمرة بانحاء التصرفات ولو بالآ تلاف في هذه المدة على قول المحقق دون المشهور.

ومنها ما اذا بلغ الصبي المالك او عقل المجنون في هذه المدة فعلى المشهور لا تتعلق بهما الزكاة

وعلى قول المحقق تتعلق، الى غير ذلك من الثمرات.
اذا عرفت هذا فنقول: مقتضى القاعدة وكذا الأصل صحة قول المحقق، وغيره يحتاج الى دليل صارف.

اما الأول فلان حكم الزكاة في الاخبار الكثيرة الواردة بطرق الفريقين وكذا الفتاوى قد رتب على الأسمي أعني الحنطة والشعير والتمر والزبيب ومتى رتب حكم على عنوان فالظاهر منه ان الموضوع ما هو بالفعل متصف بهذا العنوان ويكون مصداقاً له بالفعل دون ما بالاقضاء وبالقوة، فمقتضى حصر الزكاة في التسعة عدم تعلق الزكاة بالحصرم والبسر والرطب وغيرها مما لا يصدق عليها التمر والزبيب بالفعل وان سلمنا جواز اطلاقهما عليها مجازاً بعلاقة الأول والمشاركة.

واما الثاني: فلان الحادث المشكوك تقدمه وتأخره يستصحب عدمه الى الزمان المتأخر ويسمى هذا في محله باستصحاب تأخر الحادث في المقام تكليف الزكاة يعلم بتحقيقه ويشك في تقدمه وتأخره فيستصحب عدمه الى الزمان المتأخر.

وبالجمله فمقتضى الاخبار الأولية وكذا الأصل صحة كلام المحقق الآ ان يقام على غيره دليل مقنع.

فنقول: استدلال المشهور بوجوده:

الأول: اجماع المنتهى فيه: «لا تجب الزكاة في الغلات الأربع الا اذا نمت على ملكه فلو ابتاع غلة او استوهب أو ورث بعد بدو الصلاح لم تجب الزكاة وهو قول العلماء كافة».
وفيه ان الاجماع على اعتبار النمو في الملك لا على بدو الصلاح المذكور تبعاً كما لا يخفى على من تأمل.

الثاني: الاجماع المركب بتقريب ان اسمي الحنطة والشعير يصدقان باشتداد الحبين فيتعلق بهما الزكاة بالعمومات على القولين فيثبت الحكم في البسر والحصرم بالاجماع المركب اذ القائل بكفاية اشتداد الحبين قائل بثبوت الحكم في البسر والحصرم أيضاً.

وفيه منع ذلك اذ كما عرفت القولان متقاربان في الحنطة والشعير وكأنه لا خلاف فيها وإنما الخلاف في التمر والزبيب، ألا ترى ان المحقق في الشرائع والنافع تعرض للخلاف فيها فقط فراجع. ثم ان صدق الاسميين والاشتداد وان تلازما في الحبين ولكن المحقق يجعل الحكم للاسميين لاعتوان الاشتداد.

الثالث: الشهرة المدعاة في كلام كثير من الأصحاب كما عرفت من مفتاح الكرامة.
وفيه ان البحث عن وقت التعلق وذكر عنوان الاشتداد وبدو الصلاح لا يوجد في كتب القدماء المعتة لنقل المسائل الأصلية الماثورة وإنما هو أمر تعرض له العامة وتعرض له الشيخ في

مبسوطه المعدّ لبيان المسائل التفرعية المستنبطة ثم تعرض له المتأخرون، بل عرفت من مفتاح الكرامة انه قد يفوح مذهب المحقق من كتب القدماء حيث حصروا فيها الزكاة في التسعة التي منها الأربعة فيكون المعبر عندهم صدق تلك الأسماء. والشهرة على فرض حجيتها فانما يراد بها شهرة القدماء في تلك الكتب حيث تكشف الشهرة فيها عن تلقي المسألة من الأئمة -عليهم السلام- واما الشهرة في المسائل التفرعية ولا سيما من المتأخرين فلا تفيد شيئاً اللهم إلا لنحو من التأيد.

الرابع: ما ذكره العلامة في المختلف والمنتهى من كون البسر والرطب تمرّاً بحسب اللغة. قال في المختلف: «لنا ان البسري يسمى تمرّاً لغة فيتعلق به الوجوب، احتجوا بأنه يسمى بسراً لا تمرّاً في العرف. والجواب الاعتبار بتسمية اللغة لا بالعرف». وفي المنتهى: «أهل اللغة نصّوا على أن البسر نوع من التمر وكذا نصوا على ان الرطب نوع من التمر».

أقول: وربما أيد ذلك بان الطيب اذا منع المريض من التمر حكم أهل العرف باندرج البسر والرطب فيه أيضاً وكذا اذا حلف على عدم أكله. وفيه أولاً نص بعض أهل اللغة على خلاف ذلك. ففي الصحاح: «البسر أوله طلع ثم بلّح ثم خلال ثم بسر ثم رطب ثم تمر». وفي مجمع البحرين: «التمر: اليابس من ثمر النخل كالزبيب والعنب». وفي الحدائق عن المصباح المنير: «التمر: ثمر النخل كالزبيب من العنب وهو اليابس باجماع أهل اللغة لأنه يترك على النخل بعد ارباطه حتى يجف او يقارب ويترك في الشمس حتى يبس».

وفي القاموس: «التمر: التيبس». وفي الصحاح: «تمر اللحم والتمر تجفيفها». فيعلم من ذلك أخذ اليبس والجفاف في المادة فاطلاقه على الرطب والبسر مجاز بعلاقة المشاركة.

وثانياً: لانسلم تقدم اللغة على العرف بل الألفاظ الشرعية تحمل على المعاني العرفية. وثالثاً: سلمنا ولكن الزبيب لا يطلق على العنب والحصرم لغة، اللهم إلا ان يتمسك فيه بعدم القول بالفصل.

واما ما ذكر من التأيد ففيه ان التعميم فيه للقرائن والآ كان ممنوعاً، هذا. وفي مصباح الفقيه في مقام الجواب عن هذا الوجه: «وفيه بعد تسليم صدق اسم الحنطة والشعير على الحب بمجرد اشتداده وكذا اسم التمر على البسر والرطب فلا شبهة في انصراف اطلاق

أساميا فى المحاورات العرفية ومعاملاتهم ووقوع شىء منها فى حيز التكليف بصرفه الى الغير الى اليباس منها فلا يتبادر من الأمر بالتصدق بشىء من هذه الأجناس الا ارادة يابسها».

أقول: يمكن ان يقال: ان كلامنا ليس فى تعيين وقت الأداء حتى يقال بانصرافها فى هذا المقام الى يابسها بل فى تعيين وقت التعلق وحصول الشركة للفقراء فادعاء الانصراف بلاوجه.

الوجه الخامس: انه لو كانت الزكاة مقصورة على التمر والزبيب لأدى ذلك الى ضياع الزكاة لأنهم كانوا يحتالون ببيع العنب والرطب او يجعلها دبساً او خللاً.

وفيه ان الحليل المذكورة لاتقوى على افناء التمر والعنب لكثرتها مضافاً الى ان جعلها كذلك ربما يكون بضرر المالكين وابقائهما وأداء الزكاة ربما يكون انفع لهم، على ان هذه الاستحسانات ليست ملاكاً للأحكام الشرعية.

الوجه السادس: التمسك بالعمومات فى زكاة الشيخ الأعظم: «مضافاً الى ان مقتضى العمومات وجوب الزكاة فيما سقته الساء، وأدلة تعلق الزكاة بالحنطة والتمر مثلاً لاتنهض لتقييدها لأن المتبادر منها ارادة الأجناس الأربعة فى مقابل الاجناس الأخر».

وفيه أولاً: عدم ارادة العموم بالموصول لتفسيره فى الاخبار الكثيرة بالحنطة والشعير والتمر والزبيب بل فى صحيحة زراة ذكر الأربعة ثم قال: «ما كان منه يسقى بالرشا والدوالي والنواضح ففيه نصف العشر وما سقت الساء...».

وثانياً: ان هذا العموم ورد لبيان مقدار الفريضة من العشر ونصف العشر لبيان ما فيه الزكاة.

وثالثاً: ما عرفت من ان الظاهر من تعليق الحكم على عنوان كون الموضوع ما هو المتصف بهذا العنوان بالفعل فحمل الأربعة على الأعم مما بالفعل وبالقوة مجاز لا يصار اليه الاً بدليل.

الوجه السابع: اخبار خاصة يستدل بها للمشهور: منها صحيحة سليمان بن خالد، عن أبي عبدالله «ع» قال: ليس فى النخل صدقة حتى يبلغ خمسة أوساق، والعنب مثل ذلك حتى يكون خمسة أوساق زيبياً (١).

ومحل الاستشهاد من الحديث موردان:

الأول: قوله: «ليس فى النخل صدقة حتى يبلغ خمسة أوساق» بتقريب ان التعبير بالنخل لارادة ثمره مطلقاً لأنه أقرب المجازات ولوأريد خصوص التمر لم يكن وجه للعدول عنه الى التعبير بالنخل نعم يعلم من قوله: «خمسة أوساق» ان المعيار فى النصاب التمرية فان الوسط حمل البعير وما كان يحمل عليه خصوص التمر دون البسر والرطب.

الثاني: قوله: «والعنب مثل ذلك...». اذ يعلم منه ان الموضوع للزكاة العنب لا الزبيب، نعم في مقام الحساب يقدر زيبياً لمعرفة النصاب كما قلنا في ثمر النخل.
أقول: وفي كلا التقريبين نظر: اما الأول، فلأن التعبير بالنخل لا التمر لعله لافادة الشرط السابق اذ الزكاة تتعلق بالتمر على الشجر لا مطلق التمر ولو ما اشترى منه في السوق كما عرفت بيانه.

واما الثاني فعن الذخيرة ان لمفهوم الصحيحة احتمالين: أحدهما اناطة الوجوب بحالة ثبت له البلوغ فيها خمسة أوسق زيبياً بالفعل. ثانيها اناطته بحالة يقدر له هذا الوصف. والاستدلال بها إنما يتم على ظهور الثاني وهو في موضع المنع بل لا يبعد ادعاء ظهور الأول اذ اعتبار التقدير خلاف الظاهر.

ورده في مفتاح الكرامة «بان حاصل الوجه الأول انها تجب في العنب اذا كان زيبياً ومن المعلوم زوال وصف العنبية عند كونه زيبياً، كما تقول: تجب صلاة الفريضة على الصغير اذا كان كبيراً وأنت خير بسقوط هذا التعبير عن درجة الاعتبار فلا بد من المصير الى التقدير اذا ورد مثله في الاخبار».

أقول: الحق كما في مصباح الفقيه ان العبارة المذكورة في الرواية قابلة للمعنيين كما عن الذخيرة، ولعل ارادة الفعلية أوفق بظاهر اللفظ. ويحسن هذا الاستعمال كون وصفي العنبية والزببية حالتين متعاقبتين لشيء واحد وليس هذا التعبير ساقطاً عند العرف ولا سيما في الكلام المنفي كما في المقام اذ قوله: «والعنب مثل ذلك...» مآله الى انه ليس في العنب صدقة حتى يكون خمسة أوساق زيبياً، وهكذا في المثال الذي ذكره في مفتاح الكرامة اذ لا مانع من ان يقال: لا تجب صلاة الفريضة على الصغير الا اذا كان كبيراً أي صار كذلك. واستعمال الكون بمعنى الصيرورة أمر شائع.

وبالجملة فاذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال بالاستدلال بالصحيحة لتعلق الزكاة بالعنب مشكل، ولو سلم فالتعدي عنه الى الحصرم أشكل ولم يتحقق القول بعدم الفصل بينها بل عرفت ان الحصرم غير مذکور في كلام كثير من الأصحاب وإنما رأيناه في كلمات المحقق والعلامة وكذا الكلام في ثمر النخل.

ويقرب من هذه الصحيحة المرسل: «ليس في النخل صدقة حتى تبلغ خمسة أوساق، والعنب مثل ذلك حتى يبلغ خمسة أوساق زيبياً، والوسق ستون صاعاً» (١).
وخبر أبي بصير: «عن أبي عبدالله «ع» قال: لا يكون في الحب ولا في النخل ولا في العنب

زكاة حتى تبلغ وسقين، والوسق ستون صاعاً» (١).
ومن الاخبار أيضاً صحيحة سعد بن سعد الأشعري قال: سألت أبا الحسن «ع» عن أقل ما تجب فيه الزكاة من البر والشعير والتمر والزبيب، فقال: خمسة أوساق بوسق النبي «ص» فقلت: كم الوسق؟ قال: ستون صاعاً، قلت: وهل على العنب زكاة او انما تجب عليه اذا صيره زبيباً؟ قال: نعم اذا خرصه اخرج زكاته (٢).

فقد يقال: «ان الصحيحة صريحة في تعلقها بالعنب وظاهرها ثبوت الوجوب من حين الخرص وقد صرح الأصحاب بأن زمان الخرص من حين بدو الصلاح». ولكن قد يقال: ان قوله: «نعم» يحتمل فيه ان يكون تصديقاً للجملة الثانية أعني قوله: «انما تجب عليه اذا صيره زبيباً» فيصير مجملاً، وحيث ان الخرص في الصحيحة لم يسند الى عمال الصدقات بل الى نفس صاحب العنب والجزاء المترتب عليه أيضاً اخراج الزكاة لا التعلق فمن المحتمل جداً كون الخرص مصحف الخرص بالمهملة من قولهم: «حَرَصَ المرعى» اذا لم يترك فيه شيئاً فيكون المراد بيان وقت الأداء.

هذا ولكن الظاهر من السؤال ان السائل كان يعلم بتعلق الزكاة بالزبيب وإنما اشكل عليه تعلقها بالعنب أيضاً كما هو مورد بحثنا، فحط نظره في السؤال هو حكم العنب فقوله - عليه السلام - في الجواب: «نعم» ظاهر في ارتباطه بما وقع السؤال عنه. وبالجملة فالصحيحة ظاهرة في ثبوت الزكاة في العنب فيصير قوله: «خرصه» كناية عن احرازه كونه بمقدار النصاب اذ طريق الاحراز في العنب هو الخرص وليس الخرص مختصاً بالعمال ولا صراحة في قوله: «اخرج زكاته» في وجوب الاخراج حين الخرص فيحمل على الاخراج في وقته، مضافاً الى عدم الدليل على جواز التأخير لمن يريد اقتطافه عنباً وصرفه كذلك. فالانصاف ظهور الصحيحة في وجوب الزكاة في العنب.

نعم التعدي عنه الى الحصرم يحتاج الى دليل مفقود وكذا الى الرطب والبسر والقول بعدم الفصل كما عرفت غير محرز فتأمل.

ومنها أيضاً صحيحة أخرى لسعد بن سعد عن أبي الحسن الرضا «ع» قال: سألته عن الزكاة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها؟ قال: اذا ما صرم واذا ما خرص (٣)، بتقريب ان وقت الخرص حين كون الثمر على الشجر حصرماً او عنباً. وفيه أولاً انه لا معنى لجعل الوقت الصرام والخرص بالمعجمة لاختلافهما زماناً فلعله يتعين فيها

(١)- الوسائل ج ٦ الباب ٣ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ٣.

(٢)- الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ١.

(٣)- الوسائل ج ٦ الباب ١٢ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ١.

القراءة بالحاء المهملة ليتحد الوقتان. وثانياً لانسلم كون وقت الخرص حالة العنبية والحصرمية بل لما كان الموضوع في الاخبار ومنها نفس هذه الصحيحة التمر والزبيب، فالمراد بالخرص فيها الخرص في حال التمرية والزببية، ولعل المتعارف في ثمرة النخل والكرم اذا أريد جفافهما كان ابقاؤها على الشجر لتجف عليه اذ بعد الاقتطاف ربما كان يفسد أكثرها او يحمض او يتدود الآ بالتعليق فلم يكن داع الى اقتطافها اذا أريد صيرورتها تمرأ او زبيباً وإنما لا يتعارف ذلك في البلاد الباردة كبلادنا.

ويظهر من المحقق في الشرائع أيضاً في بيان وقت الاخراج ان حالة الزببية والتمرية كانت تحصل للشمر على الشجر حيث قال: «ووقت الاخراج في الغلة اذا صفت وفي التمر بعد اخترافه وفي الزبيب بعد اقتطافه». فنسب الاختراف والاقتطاف الى التمر والزبيب.

وعلى هذا فيكون المراد بالصحيحة ان الثمر بعدما صار تمرأ او زبيباً على الشجر وحن وقت صرمة فان صرمة أدى زكاته وان أخر صرمة لجهة من الجهات فيجب عليه خرصه وأداء زكاته. وصرف الاحتمال كاف في عدم امكان الاستدلال.

فهذه خمسة اخبار خاصة استدلل بها للمشهور، وقد عرفت ظهور خبر سعد الأول ولكن لا يثبت به الآ حكم العنب دون الحصرم والبسر والرطب.

الوجه الثامن: ما يظهر من اخبار الفريقين وكلمات الأصحاب من ان رسول الله «ص» كان يبعث من يخرص على أصحاب النخل ثمرتها ليميز بذلك مقدار الصدقة المفروضة وكان «ص» يأمر عامله بأن يترك للحارس العذق والعذقين وان لا يخرص أم جعور ومعاذرة (١). فلولم يكن حق الفقير متعلقاً بها من حين بدو صلاحها الذي هو وقت الخرص لم تكن فائدة في الخرص بل كان تعدياً وتضييقاً على المالك اذ قد لا يجب ان يطلع على ماله أحد أو يريد ان ينفق جميعه قبل التمرية والزببية.

والحاصل ان جواز الخرص عند الفريقين اجمالاً من أقوى الأدلة على قول المشهور. وفيه أولاً: ان المستفاد من بعض الاخبار انه - صلى الله عليه وآله - كان يبعث عبد الله بن رواحة الى خيبر للخرص وخيبر صارت بالفتح للمسلمين ثم خارجهم رسول الله «ص» على النصف او الثلث فخرص ابن رواحة لعله كان لتعيين الخراج لالصدقات.

وثانياً: ما أشرنا اليه من ان الخرص لعله كان بعد التمرية والزببية اذ قلنا ان المتعارف كان ابقاء الثمر على الشجر حتى يجف.

هذا ولكن المستفاد من المعبران بعثه «ص» للخرص كان للصدقات وانه كان حين

بل الأحوط [١] مراعاة الاحتياط مطلقاً. اذ قد يكون القول الثاني أوفق بالاحتياط [٢].

الرطوبة او البسرية.

قال في المعتر: «يجوز الخرص على ارباب النخيل والكروم وتضمينهم حصّة الفقراء وبه قال الشافعي ومالك وأحمد، وقال أبوحنيفة: لا يجوز الخرص لانه تخمين لا يجوز العمل به... وقت الخرص حين يبدو صلاح الثمرة لأنه وقت الأمن على الثمرة من الجائحة غالباً ولما روي ان النبي «ص» كان يبعث عبدالله خارصاً للنخيل حين تطيب... صفة الخرص ان يقدر الثمرة لو صارت تمراً والعنب لو صار زيبياً فان بلغ الأوساق وجبت الزكاة ثم خيّرهم بين تركه امانة في يدهم وبين تضمينهم حق الفقراء او يضمن لهم حقهم فان اختاروا الضمان كان لهم التصرف كيف شاؤوا وان أبوا جعله امانة ولم يجز لهم التصرف بالأكل والبيع والهبة لأن فيها حق المساكين».

فكلامه - قدس سره - في الخرص ووقته يضاد ما اختاره في كتبه الثلاثة من كون وقت التعلق حين التمرية والزبيبية فتدبر.

ومن المناسب ذكر عبارة الخلاف في الخرص أيضاً ففيه (المسألة ٧٢): «يجوز الخرص على ارباب الغلات وتضمينهم حصّة المساكين وبه قال الشافعي وعطا والزهري ومالك وأبو ثور وذكروا انه اجماع الصحابة، وقال الثوري وأبوحنيفة: لا يجوز الخرص في الشرع وهو من الرجم بالغيب...، دليلنا اجماع الفرقة وفعل النبي «ص» بأهل خيبر وكان يبعث في كل سنة عبدالله بن رواحة حتى يخرص عليهم، وروت عائشة قالت: كان رسول الله يبعث عبدالله بن رواحة خارصاً الى خيبر فاخبرت عن دوام فعله، وروى الزهري عن سعيد بن المسيب عن غياث ان النبي «ص» قال في الكرم يخرص كما يخرص النخل ثم تؤدى زكاته زيبياً كما تؤدى زكاة النخل تمراً».

وكيف كان فهذه وجوه ثمانية استدلت بها لما نسب الى المشهور، وقد عرفت ان اكثرها مخدوش وان القاعدة والاصل مع المحقق ومن تبعه ولكن لا يترك الاحتياط ولا سيما في الرطب والعنب فتدبر.

هذا والمذكور في كلام المبسوط ومن تبعه اشتداد الحب والمصنف عبر بانعقاد الحب ووجهه غير ظاهر.

[١]- لا يترك .

[٢]- كما لو بلغ مالكة او عقل بعد بدو الصلاح وقبل صدق الأسمي .

[مسألة ٢]: وقت تعلق الزكاة وان كان ما ذكر، على الخلاف السالف
الآن ان المناطق في اعتبار النصاب هو اليباس من المذكورات فلو كان الرطب
منها بقدر النصاب لكن ينقص عنه بعد الجفاف واليبس فلا زكاة [١].

[١]- قال في المبسوط: «والمراعى في النصاب مجففاً مشمساً». وفي
المعتبر: «ويعتبر بلوغ الأوساق عند الجفاف فلوصار رطباً او الكرم عنياً وبلغ النصاب
لم يكن به اعتبار واعتبر النصاب عند جفافه وعليه اتفاق العلماء». وفي المنتهى: «إنما يعتبر الأوساق عند الجفاف فلويلغ الرطب النصاب او العنب لم يعتبر ذلك
واعتبر النصاب عند جفافه تمرأً وزيبياً وهو اجماع». وفي التذكرة: «والنصاب المعتبر وهي خمسة أوسق انما يعتبر وقت جفاف الثمرة ويس العنب
والغلة فلو كان الرطب خمسة أوسق او العنب او الغلة ولوجفت تمرأً او زيبياً او حنطة او شعيراً
نقص فلا زكاة اجماعاً وان كان وقت تعلق الوجوب نصاباً». أقول: بناء على ما اختاره المحقق ومن تبعه من كون وقت التعلق صدق اسامي الحنطة
والشعير والتمر والزبيب فالظاهر ان المسألة واضحة اذ الظاهر ان الأسمي الأربعة اسام لليباس
من المذكورات.

واما على المشهور فيمكن ان يستدل للمسألة بوجوه:
الأول: الاجماع المدعى في الكلمات وان كان الاتكال عليه لا يخلو من اشكال لعدم كون
المسألة معنونة في كتب القدماء المعتدة لنقل الأصول المتلقاة عن الأئمة - عليهم السلام - وبذلك
يظهر الاشكال في الاجماع المدعاة في المسائل غير المعنونة في كتب القدماء ككثير من مسائل
التقليد مثلاً.

الثاني: لفظ الوسق المذكور في الروايات فانه اسم حمل البعير ولم يعهد الحمل عليه الا في
اليابس من المذكورات.

الثالث: قوله في صحيحة سليمان بن خالد السابقة: «والعنب مثل ذلك حتى يكون خمسة
أوساق زيبياً» فانه صريح في كون الاعتبار في نصاب العنب بحالة الزبيبية.

الرابع: كون الأسمي المذكورة أعني الحنطة والشعير والتمر والزبيب هي المذكورة في الاخبار
الكثيرة والنصاب مذکور لها فيكون معتبراً بحسبها.

ففي صحيحة زرارة مثلاً: ما نبتت الأرض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة
أوساق ... (١).

الخامس: الأصل فان مقتضاه عدم الوجوب فيما لم يبلغ يابسه حدّ النصاب. وكيف كان
فالظاهر ان المسألة واضحة.

[مسألة ٣]: في مثل البربن وشبهه من الدقل الذي يؤكل رطباً وإذا لم يؤكل الى ان يجف يقل تمره أو لا يصدق على اليابس منه التمر أيضاً المدار فيه على تقديره يابساً، ويتعلق به الزكاة اذا كان بقدر يبلغ النصاب بعد جفافه [١].

[مسألة ٤]: اذا أراد المالك التصرف في المذكورات بسراً أو رطباً أو حصرماً أو عنباً، بما يزيد على المتعارف فيما يحسب من المؤن [٢] وجب عليه ضمان حصة الفقير [٣] كما انه لو أراد الاقتطاف كذلك بتمامها وجب عليه

[١]- المحتملات في المسألة ثلاثة: الأول: عدم وجوب الزكاة في هذا القسم مطلقاً. لانصراف الأدلة الى متعارف ابقاؤه ليصير تمرأ ولنهي النبي «ص» عن خرص أمثال هذه التمر كأتم جبرور والمعافاة.

الثاني: الوجوب مطلقاً اذ المترأى من الأدلة وجوب الزكاة في ثمر النخل وان تعارف صرفه رطباً والنهي عن خرص بعض الأصناف كان ارفاقاً لهم ولاستحيائهم من ان يأتوا بهذه الأصناف في مقام أداء الزكاة كما هو المستفاد من اخبار الباب (١).

قال في التذكرة: «اما ما لا يجف مثله وانما يؤكل رطباً كالهلتة والبرني وشبهها من الدقل الرقيق التمرة فانه يجب فيه الزكاة أيضاً لقوله: فيما سقت السماء العشر وإنما تجب فيه اذا بلغ خمسة أوسق تمرأ وهل يعتبر بنفسه او بغيره من جنسه؟ الأقرب الأول وان كان تمره يقل كغيره وللشافعي وجهان هذا أحدهما والثاني يعتبر بغيره».

و يظهر منها عدم الخلاف في اصل الوجوب وانما الخلاف في اعتبار نصابه بيبس نفسه او يابس غيره.

الثالث: التفصيل قال في المدارك: «ولولم يصدق على اليابس من ذلك النوع اسم التمر او الزبيب اتجه سقوط الزكاة فيه مطلقاً».

وما ذكره جيد لأن المذكور في اخبار الغلات عنوان التمر وان كان لا يبعد صدقه على مطلق يابس ثمر النخل فتدبر.

[٢]- بناء على استثناء المؤن وسيأتي البحث عنه في المسألة ١٦.

[٣]- بناء على ما يأتي من المصنف من كون التعلق بنحو الكلي في المعين يجوز التصرف في العين مع بقاء مقدار الزكاة ولا احتياج الى الضمان، نعم بناء على الاشاعة او ارادة التصرف في

أداء الزكاة حينئذ بعد فرض بلوغ يابسها النصاب [١].
 [مسألة ٥]: لو كانت الثمرة مخروصة على المالك فطلب الساعي من قبل
 الحاكم الشرعي الزكاة منه قبل اليبس لم يجب عليه القبول [٢]. بخلاف
 ما لو بذل المالك الزكاة يسراً أو حصرماً مثلاً فإنه يجب على الساعي
 القبول [٣].

جميع العين يحتاج الى الضمان ويجب ان يكون باذن الحاكم لعدم الدليل على صحته بدونه.
 نعم يجوز العزل كما يأتي في محله للاخبار الخاصة.
 ثم الحكم في هذه المسألة مبتنية على مانسب الى المشهور في وقت التعلق لاعلى ما اختاره
 المصنف بنفسه، وكان عليه بيان المسألة على وفق مبناه وقد عرفت ان من فوائد الخلاف في تلك
 المسألة جواز تصرف المالك في الثمرة بانحاء التصرفات ولو بالاتلاف بعد بدو الصلاح وقبل صدق
 الأسمي على قول المحقق دون المشهور.
 [١]- قال في الجواهر: «ضرورة معلومية كون التأخير ارفاقاً بالمالك الذي يريد الانتظار بالثمرة
 الى نهايتها فتأمل».

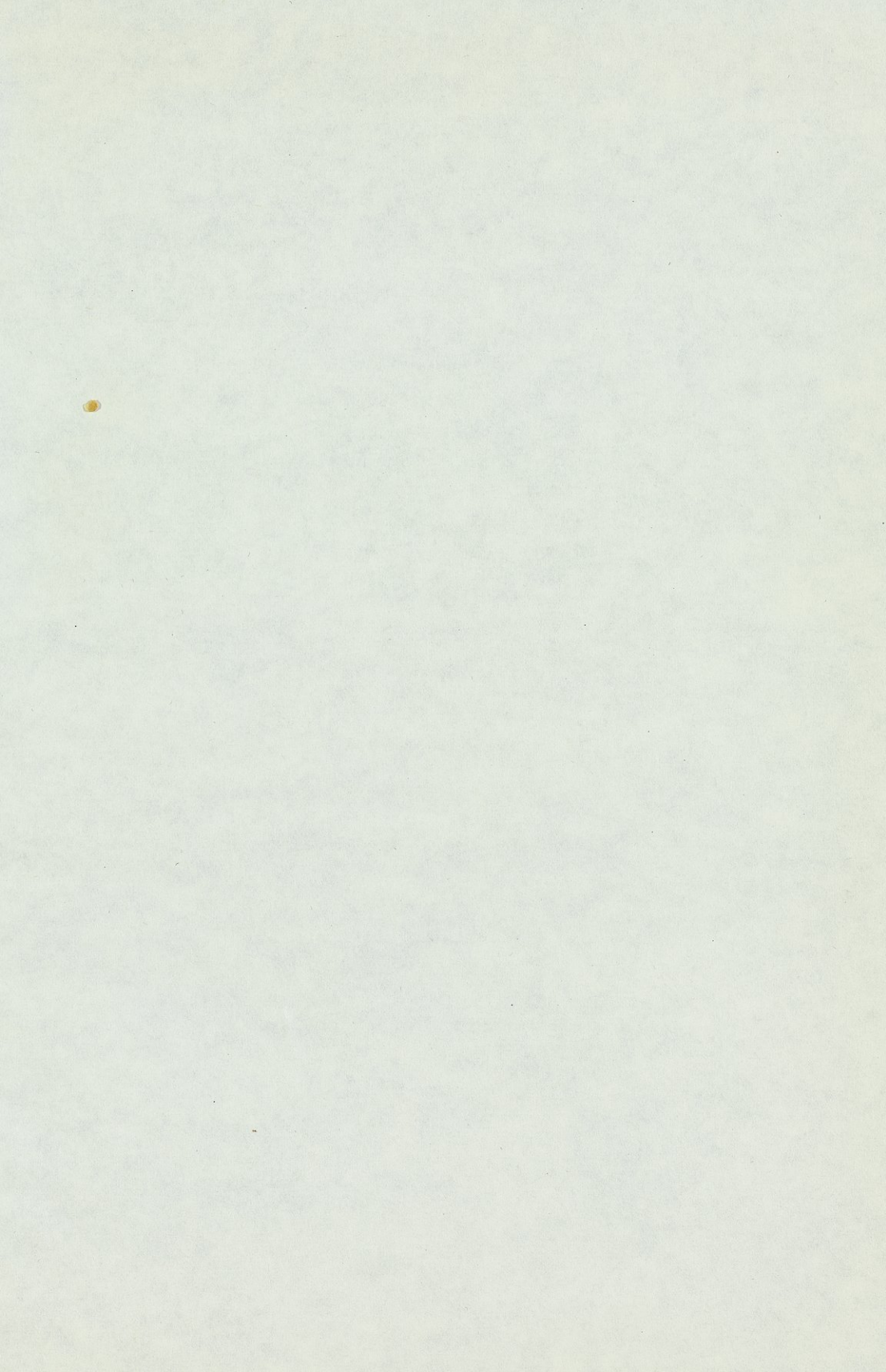
ومادك على جواز التأخير الى زمان التصفية والجفاف منصرف عن هذه الصورة التي يريد
 صرفها قبل يبسها كما لا يخفى.

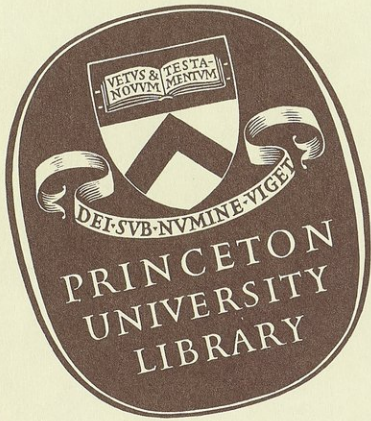
[٢]- لما يأتي في المسألة الآتية من تأخر وقت الاخراج وانه عند التصفية والجفاف.
 [٣]- كما في الجواهر قيل: «لأن مادك على تأخر وقت الإخراج يستفاد منه كونه للارفاق
 بالمالك، وبالجمله ظاهره قصر سلطنة الفقير على المطالبة لا قصر سلطنة المالك عن تفرغ ماله أو
 ذمته».

أقول: الزكاة وضعت لسد خلة الفقراء وإدارة المصالح العامة المشار إليها في الآية فلا يجوز
 تضييعها والاضرارهم ومن أين ثبت لكم ان التأخير للارفاق بالمالك فقط.
 هذا مضافاً الى كونه مناقضاً لما اختاره المصنف من عدم التعلق الآ بعد صدق الأسمي.
 نعم بناء على مانسب الى المشهور لو أراد المالك صرفها قبل التصفية والجفاف ولم يكن تضييعاً
 واضراراً فلا تشمله أدلة التأخير كما مر في المسألة السابقة فتدبر. ولعل بعض ما في المسألة الآتية
 يفيد في المقام.

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

تم المجلد الأول من كتاب الزكاة ويتلوه ان شاء الله المجلد الثاني، ١٥ شعبان المعظم ١٤٠٣.





BP180
.M86
Jilid 1

مركز النشر والتوزيع للإسلام الإسلامي

مركز أبحاث وفكرية إسلامية

بمنهجية علمية

عربال