

الجليل التاسع
من

فضيل الحنفي
في شرح العروة الوثقى

طبع في مصر
طبع في مصر

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY



32101 007378761

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

Āmulī, Muhammad Taqī ibn Muhammad
هو

الجزء التاسع

من

محباص الهدى

في

شرح العروة الوثقى

لمؤلفه الفقير الفانى

الحاج الشيخ محمد تقى الآملى
(عفى عنه)

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

و كان الشروع في طبعه في شهر صفر الخير

سنة ١٣٨٩ ق ١٣٤٨ ش

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

مطبعة محمد على فردین - طهران

2276

.15

.558

v. 9

كلمة المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَ بِهِ نَسْتَعِينُ

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

فصل

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

والجمع بين انخصال الثلاث في كفاره قتل العمد ثابت باجماع المسلمين على ما ادعى ، و يدل عليه من الاخبار (صحيح عبدالله بن سنان) و ابن بكير المروي في الكافي عن الصادق عليه السلام قال سئل عن المؤمن يقتل المؤمن متعمداً هل له ثوبه ، فقال ان كان قتيلاً لا يمانه فلاتوبه له ، و ان كان قتيلاً لغصب او لسبب من امر الدنيا فان توبته ان يقاد منه ، و ان لم يكن علم به احد انطلق الى اولياء المقتول فاقر عندهم بقتل صاحبهم ، فان عفوا عنه ولم يقتلوا اعطاهم الدية و اعتق نسمة و صام شهرين متبعين و اطعم ستين مسكيناً .

واما كفاره افطار شهر رمضان بالمحرم فالمشهور هو كفاية احدى الخصال فيه ، وقد مر الكلام فيه في البحث عن حكم الكفاره في الجزء الثامن ص : ١٧٥ .

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

ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره موارد (احدها) في كفاره الظهار ، قال الله تعالى في سورة المجادلة : و الذين يطahرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرر رقبة من قبل ان يتماسا - الى ان قال تعالى - فمن لم يجد فضيام شهرين متبعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً (و في مرسل الصحيح) رجل صام من كفاره الظهار ثم وجد نسمة ، قال يعتقها ولا يبعد بالصوم - الى غير ذلك من النصوص - مضافاً الى الاجماع كما عن المنتهى .

(و ثانية) كفاره قتل الخطأ ، قال الله تعالى في سورة النساء : و من قتل مؤمناً

خطأ فتحرير رقبة مؤمنة و دية مسلمة الى اهله الا ان يصدقا فان كان من قوم عدولكم و هو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة و ان كان من قوم بينكم و بينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله و تحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فضيام شهرين متتابعين توبة من الله و كان الله عليماً حكينا ، دلت الاية على الترتيب بين العتق والصيام ، وقد دلت السنة على وجوب الاطعام ان لم يتمكن من الصوم (ففي صحيح ابن سنان) : اذا قتل خطأ يؤدى ديته الى اولياته ثم اعتق رقبة فان لم يجد فضيام شهرين متتابعين فان لم يستطع اطعم ستين مسكينا ، و الحكم فيه مشهور ، بل عن المبسوط والمسالك ففي الخلاف فيه ، لكن المحكى عن الديلمى و ابن حمزة هو الحكم بالتخbir و لم يحك عنهما له و جه ، و ظاهر القرآن ينافي .

(و ثالثها) كفارة الافطار في قضاء شهر رمضان ، فان المشهور فيها هو اطعم عشرة مساكين فان لم يتمكن فضيام ثلاثة ايام ، و قد تقدم في الجزء الثامن ص ١٧٦ (ورابعها) كفارة اليدين و هي عنق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كسوتهم و بعد العجز عنها فضيام ثلاثة ايام .

اجماعاً ويدل عليه قوله تعالى في سورة المدثدة : و لكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارتكم اطعم عشرة مساكين من اوسط ما تظلمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فمن لم يجد فضيام ثلاثة ايام ذلك كفارة ايمانكم اذا حلقتم ، وعليه نصوص كثيرة .

(وخامسها) كفارة صيد النعامة و كفارة صيد البقر الوحشى و كفارة صيد الغزال فان الاول يجب فيه بدقة ومع العجز عنها صيام ثمانية عشر يوماً ، والثانى يجب فيه ذبح بقرة ومع العجز عنها صوم تسعة ايام ، والثالث يجب فيه شاة و مع العجز عنها صيام ثلاثة ايام .

المشهور على ان الكفارة في صيد النعامة و البقرة الوحشية و الغزال تكون متربة بما ذكره في المتن ، خلافاً لجماعة منهم الحلى و العلامة ، فقالوا بالتخbir نظراً إلى ظاهر الاية الكريمة : و من قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم بهذو اعدل منكم هدياً بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياماً ، واستدل المشهور بالنصوص الكثيرة الواردة في ذلك الحاكمة على ظاهر الاية ، و تردد المحقق

في الشرياع ، و تفصيل ذلك موكول الى كتاب الحج .

(وسادسها) كفاره الافاضة من عرفات قبل الغروب عامداً و هي بدنه و بعد العجز عنها صيام ثمانية عشر يوماً .

وقد ادعى الاجماع على وجوب الكفاره في الافاضة من عرفات قبل الغروب عامداً، ميحصلاً و منقولاً ، والمشهور كون الكفاره فيها على الترتيب المذكور لصحيف ضريس عن الباقي عليه السلام في رجل افاض من عرفات من قبل ان تغيب الشمس ، قال عليه بدنه ينحر ها يوم النحر فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً بمكثه او في الطريق او في اهله (و مرسل ابن محبوب) عنه عليه السلام في رجل افاض من عرفات قبل ان تغرب الشمس ، قال عليه بدنه فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً ، خلافاً للمحکى عن الصدوقين فقالا ان كفارتها شاة ، ولم يوجد لهما مستند الا ما حکى عن الجامع من اسناده الى رواية ، و عن الشيخ في الخلاف ان عليه دماً مستدلاً بالاجماع و الاحتياط و بقول النبي صلوات الله عليه في خبر ابن عباس : من ترك نسكاً فعليه دم و التفصيل موكول الى مجله .

(وسابعها) كفاره خدش المرأة و وجهها في المصاب حتى ادمته و نتفها راسها فيه و كفاره شق الرجل ثوبه على زوجته او ولده فانهما كفاره اليمين .

على المشهور ، و عن الروضة و الجواهر دعوى عدم وجdan الخلاف فيه ، و عن الانتصار و السرائر دعوى الاجماع عليه ، و يدل عليه خبر خالد بن سدير عن الصادق عليه السلام عن رجل شق ثوبه على ايه او على امه او على اخيه او على قريب له ، فقال لا بأس بشق الجيوب قد شق موسى بن عمران على اخيه هارون ولا يشق الوالد على ولده ولا زوج على امرئه وتشق المرأة على زوجها و اذا شق الزوج على امرئه او والد على ولده فكفارته كفاره حنت يمين ولا صلوة لهما حتى يكفرا او يتوبا عن ذلك و اذا خدشت المرأة وجهها او جزت شعرها او نتفتها ففي جز الشعر عنق رقبة او صيام شهرين متبعين او اطعام ستين مسكيناً و في الخدش اذا ادمت وفي النتف كفاره حنت يمين ولا شئ في اللطم على الخدود سوى الاستغفار والتوبة و لقد شققهن الجيوب و لطم الخدود الفاطميات على الحسين بن عليما السلام و على مثله شق الجيوب و لطم الخدود .

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

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

و اما كفارة الاعتكاف فالاكثر على انها كفافة شهر رمضان لموثق سماعة عن الصادق عليه عن معتكف واقع اهله ، قال هو بمنزلة من افطر يوماً من شهر رمضان (و موئنة الاخر) عن معتكف واقع اهله ، قال عليه ما على الذي افطر يوماً من شهر رمضان متعمداً : عتق رقبة او صوم شهرين متبعين او اطعام ستين مسكيناً (خلافاً) للمحكمي عن الصدوق و جماعة من ان كفارته كفارة الظهار لصحيح زراة عن الباقي عليه عن المعتكف يجامع اهله ، قال عليه اذا فعل فعلية ما على المظاهر ، و صحيح الحناط عن الصادق عليه في امرأة كان زوجها غائباً فقدم و هي معتكفة باذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد الى بيته فتهيأت لزوجها حتى واقعها ، فقال عليه ان كانت خرجت من المسجد قبل ان تمضي ثلاثة ايام ولم تكن اشتراطت في اعتكافها فان عليها ما على المظاهر ، وقد تقدم ذلك في فصل الكفارات في الجزء الثامن ص ١٨٣

و اما كفارة حنت النذر فالاظهر انها ايضاً كفارة شهر رمضان سواء كان المنذور صوماً او غيره ، وقد تقدم القول في ذلك ايضاً في فصل الكفارات ص ١٨٠

و اما كفارة العهد فالمشهور فيها انها ايضاً كفارة شهر رمضان ، و عن الانتصار دعوى الاجماع عليه ، و يدل عليه خبرابي بصير عن احد هما عليهما السلام ، من جعل عليه عبدالله و ميثاقه في امر الله طاعة فحنت فعلية عتق رقبة او صيام شهرين متبعين او

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

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

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

واما كفارة حلق الرأس في الاحرام فقد نص الكتاب الكريم بالتخدير فيها ، قال سبحانه في سورة البقرة : ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ البدى محله فمن كان منكم مرضاً او به اذى من رأسه ففديه من صيام او صدقة او نسك . و في مجمع البحرين انه

فسر النسك بالشاة ، والصيام بثلاثة أيام ، والصدقة باطعام ستة مساكين (اقول) وقد وقع الخلاف في تعين الصدقة فقيل انها عبارة عن اطعام ستة مساكين لكل مسكيـن مـدانـ و عليه المصنف في المتن ، و قيل انها اطعام عشرة مساكين لكل مسكيـن مد ، و تحقيق ما هو الحق موكـلـ الى بـابـ الحـجـ ، و قد كـتبـناـ ماـ هوـ الحـقـ هـنـاكـ مـفصـلاـ ، و فـقـنـاـ اللـهـ لـطـبعـهـ وـ نـشـرـهـ .

و منها ما يجب فيه الصوم مرتبـاـ على غيره مـخـيرـاـ بينهـ وـ بـيـنـ غـيـرـهـ وـ هيـ كـفـارـةـ الـوـاطـىـ اـمـنـهـ الـمـحـرـمـةـ بـاـذـنـهـ فـاـنـهـ بـدـنـةـ اوـ بـقـرـةـ ، وـ مـعـ الـعـجـزـ فـشـاـ اوـ صـيـامـ ثـلـاثـةـ اـيـامـ .

بـالـخـلـافـ يـوـجـدـ فـيـهـ ، وـ يـدـلـ عـلـيـهـ مـوـثـقـ اـسـحـقـ بـنـ عـمـارـ عـنـ الـكـاظـمـ عـلـيـهـ السـلـامـ فـيـ رـجـلـ مـحـلـ وـ قـعـ عـلـىـ اـمـةـ مـحـرـمـةـ الـىـ اـنـ قـالـ اـنـ كـانـ مـوـسـرـاـ وـ كـانـ عـالـمـاـ اـنـ لـاـ يـنـبـغـيـ لـهـ وـ كـانـ هـوـ الـذـىـ اـمـرـهـ بـالـاحـرـامـ فـعـلـيـهـ بـدـنـةـ وـ اـنـ شـاءـ بـقـرـةـ وـ اـنـ شـاءـ شـاةـ ، وـ اـنـ كـانـ اـمـرـهـ وـ هـوـ مـعـسـرـ فـعـلـيـهـ دـمـ شـاةـ اوـ صـيـامـ ، - بـنـاءـ عـلـىـ كـوـنـ الـمـرـادـ عـنـ الصـيـامـ هـوـ صـيـامـ ثـلـاثـةـ اـيـامـ الـتـىـ هـىـ الـمـعـرـوـفـةـ فـىـ بـدـلـ دـمـ الشـاةـ ، وـ اـحـتـمـلـ فـىـ حـجـ الجـواـهـرـ الـاـكـنـفـاءـ بـصـوـمـ يـوـمـ وـاحـدـ (ـ وـ كـيـفـ كـانـ)ـ فـالـمـذـكـورـ فـيـ الرـوـاـيـةـ هـوـ التـخـيـرـ بـيـنـ الـبـدـنـةـ وـ الـبـقـرـةـ وـ الشـاةـ لـلـمـوـسـرـ ، وـ لـكـنـ الـقـوـىـ غـيـرـ مـنـطـبـقـ عـلـيـهـ ، وـ التـحـقـيقـ مـوـكـلـ الـىـ مـحـلـهـ .

مسئلة (١) يجب التتابع في صوم شهرين من كفارة الجمع و كفاره التخيير و يكفي في حصول التتابع فيها صوم الشهر الاول و يوم من الشهر الثاني و كذا يجب التتابع في الشهريـةـ عـشـرـ بـدـلـ الشـهـرـيـنـ بلـ هـوـ الاـحـوطـ فـيـ صـيـامـ سـائـرـ الـكـفـارـاتـ وـ اـنـ كـانـ فـيـ وـجـوبـهـ فـيـهاـ تـأـمـلـ وـ اـشـكـالـ .

فـيـ هـذـهـ الـمـسـئـلـةـ اـمـوـرـ (ـ الـاـوـلـ)ـ يـجـبـ التـتـابـعـ فـيـ صـومـ شـهـرـيـنـ مـنـ كـفـارـةـ الـجـمـعـ اوـ التـخـيـرـ ، وـ قـدـ نـفـيـ الـخـلـافـ فـيـ ظـاهـرـاـ وـ يـدـلـ عـلـيـهـ مـنـ الـكـتـابـ الـاـيـةـ الـمـبـارـكـةـ فـيـ قـتـلـ الـخـطـاءـ - فـمـنـ لـمـ يـجـدـ فـيـ صـومـ شـهـرـيـنـ مـتـبـعـيـنـ - وـ فـيـ الـظـهـارـ : فـمـنـ لـمـ يـجـدـ فـيـ صـومـ شـهـرـيـنـ مـتـبـعـيـنـ مـنـ قـبـلـ اـنـ يـتـمـاسـاـ ، وـ مـنـ السـنـئـ اـخـبـارـ مـتـظـافـرـةـ مـرـكـبـيـنـ مـنـهـاـ وـ يـاتـيـ الـاـشـارةـ الـىـ بـعـضـهاـ الـاـخـرـ ، فـلـاـ اـشـكـالـ فـيـ وـجـوبـ التـتـابـعـ فـيـ صـومـ شـهـرـيـنـ فـيـ كـفـارـةـ شـهـرـ رـمـضـانـ

سواء كان في كفارة الجمع أو كفارة التخيير .

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

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

الا ايام التشريق ثم يقضيها فى اول يوم من المحرم حتى يتم له ثلاثة ايام فيكون قد صام شهرين متتابعين ، قال ولا ينبغي له ان يقرب اهله حتى يقضى ثلاثة ايام التشريق التي لم يصها و لا بأس ان صام شهرأ ثم صام من الشهر الذى يليه اياماً ثم عرضت له علة ان يقطعه ثم يقضى بعد تمام الشهرين .

(الامر الثالث) انه بعد البناء على حصول التتابع بصوم الشهر الاول و يوم من الشهر الثاني ففى جواز التفريق اختياراً بعد الaitan بالصوم فى اليوم الاول من الشهر الثاني او حرمتة تكليفاً و ان صح الصوم مع التفريق ، قوله ، و المشهور على الاول للاصل و ظاهر صحيح الحلبى المتقدم فى الامر الثانى الذى فيه : و التتابع ان يصوم شهرأ و يصوم من الاخر اياماً او شيئاً منه ، و ما فى صحيح منصور بن حازم : فان صام فى الظهار فزاد فى النصف يوماً قضى بقيته ، وما فى موثق سماعة : اذا صام اكثر من شهر فوصله ثم عرض له امر فافطر فلا بأس .

(والمحكى) عن المفید و المرتضی و ابی الصلاح و ابن ادریس حصول الا ثم فى التفریق عمداً و ان جاز بعده الاتمام ، فعن المفید انه لو تعمد الافطار بعد ان صام من الشهر الثانى شيئاً فقد اخطأ و ان جازله الاتمام ، و استدل الحلى بأن التتابع ان يصوم الشهرين كاماً و لم يحصل ولا استبعاد فى الاجزاء مع الاثم .

ولا يخفى انه مع التصریح بتفسیر التتابع المأمور به فى الصوم بتتابع صوم شهر و شيئاً من الشهر الآخر يكون القول بعدم حصوله كاماً اجتهاداً فى مقابل النص ، فلا موقع للقول به بعد شرح الشارع ما هو المراد منه ، فلو كان فى المقام كلام ينبغي ان يحرر فى انه بعد حصول التتابع بالمعنى المذكور فهل يجوز التفريق فيما بقى من الشهرين تكليفاً اولاً ، ولو لم يكن جائزأ فعدم جوازه للاجل دخل عدمه فى التتابع بل لامر تعبدى لابد من ورود الدليل عليه ، و من المعلوم عدم ما يدل على حرمتة فالمرجع مع الشك فى حرمتة هو البرائة .

و مما ذكر تاه يظهر عدم صحة التمسك لجوازه بالاخبار المتقدمة لانها لا تدل على

الا زيد من حصول التابع المأمور به من غير تعرض لجواز التفرين بعده او عدمه ،
نعم يمكن الاستدلال بخبر سماعة الذى تعرض لنفي البأس بعد حصول التابع ، لكن
الانصاف المنع عنه ايضاً و لا سيما ما فيه من قوله ﴿إِنَّمَا إِذَا صَامَ أَكْثَرُ
شَهْرَ فُوْصَلَهُ ثُمَّ عُرِضَ لَهُ فَافْتَرَ فَلَا بَأْسٌ﴾ ، فان مورد نفي البأس فيه هو عروض امر مانع له من
التابع في الباقي ، و حمل العارض على ما اوجب اختيار الافتار عمداً لا يخلو من
البعد ، والله العالم

(الامر الرابع) المشهور هو وجوب التابع في الثمانية عشر الذي هو يدل عن
الشهرين عند العجز عنهما - كما تقدم - و استدلولته بوجوه (منها) ان المستفاد من
دليل وجوبه انه من جهة اقتصار الشارع بالثمانية عشر عن الشهرين من باب الاكتفاء
بالجزء عند العجز . عن الكل ، و كما كان التابع في الكل و اجباً وجوب في الجزء
ايضاً ابقاء حكمه الثابت في ضمن الكل (و منها) ما ارسله المفید في المقنية ، فائه
بعد التصریح باعتبار التابع في الثمانية عشر قال : بمجيئي الاثار عنهم عليهم السلام ،
و ما ارسله لا ينقص عن مرسل عنهم عليهم السلام فيجب العمل به اذا اجتمعت فيه شرائط
الحجۃ التي من اهمها ذهاب المشهور الى القتوی به (و منها) لزوم الاحتیاط عند الشك
في وجوبه لكون المورد من موارد دوران الامر بين التعین والتخيیر الواجب فيه
الاحتیاط (و منها) قاعدة البدلية - اعنی تساوى حکم البدل و المبدل منه - وقد دل
خبر ابی بصیر وسماعة والخبر الآخر لابی بصیر على بدلية الثمانية عشر عن الشهرين ،
وقد مر نقل الخبرين في الجزء الثامن من الكتاب ص ٢٠٧

(و منها) المتسک بالاستصحاب ، بتقریب ان التابع في صوم الثمانية عشر في
ضمن الشهرین كان واجباً ، و عند العجز عن صوم الشهرین و وجوب الاتيان بالثمانية
عشريشک في بقاء الوجوب فيستصحب بقائه ، و منه يظهر تقریب الاستدلال بقاعدة
الميسور (و منها) ان صوم الثمانية عشر كفارة فيدل على اعتبار التوالی فيه كلما يدل
على اعتباره في صوم الكفارة كما ورد في التعليل لوجوبه في الشهرین بانه لاجل ان
لا يستخف باداء الواجب (هذا ما قيل في الاستدلال لوجوب التابع في المقام)

و يمكن المناقشة في الجميع (اما الاول) اعني استفادة ان صوم الثمانية عشر جزء من صوم الشهرين عند العجز عن اتيانه فلما فيه اولا من منع ذلك كما يأتي وجهه في وجه المنع عن بدلته عن صوم الشهرين (وثانياً) ان الواجب من التتابع في الشهرين لا يكون في جميعهما بل هو في شهر ويوم في الشهر الآخر ، فلو سلم جزئية صوم الثمانية عشر للشهرين لم يعلم كونه جزء مما يجب فيه التتابع او من غيره (وثالثاً) انه لو سلم كونه جزء مما يجب فيه التتابع فلم يعلم وجوب التتابع فيه اذا انفرد عن بقية الاجزاء ، اذ لعل لحال الانضمام الى بقية الاجزاء دخلا في وجوبه ، اللهم الا ان تيمسك لبقاء وجوبه بالاستصحاب فيرجع الى الوجه الآخر وسيأتي ما فيه .

(اما الثاني) اعني دعوى المفید (قدره) مجئي الاثار عنهم عليهم السلام بذلك فلان ذلك لا يدخله في الخبر المرسل لاحتمال ان يكون نظره (قدره) استفادة وجوب التتابع من الاخبار التي ما يدينا فيكون دعواه لاجل ما فيه من اسباب التتابع من هذه الاخبار .

(اما الثالث) اعني لزوم الاحتياط عند الشك فلان الاقوى هو الرجوع في مثله الى البرائة كما ثبت في الاصول في حكم الشك في الاقل والاكثر الارتباط طيبين ، وليس المقام من قبيل الشك في التخيير والتعيين اصلا .

(اما الرابع) اعني قاعدة تساوى حكم البديل والمبدل منه فيه اولا منع تلك القاعدة من حيث الكبri اذا لم يقم عليها برهان ، و ثانياً منعها من حيث الصغرى حيث لم ثبت بدلية صوم ثمانية عشر يوماً عن صوم الشهرين ، بل مقتضى خبر ابي بصير وسماعة والخبر الآخر لا يبي بصير المتقدمين هو كون صوم الثمانية عشر بدلا عن الاطعام والا طعام بدل عن صوم الشهرين ، ففي خبر ابي بصير وسماعة: فليصم ثمانية عشر يوماً عن كل عشرة مساكين ثلاثة ايام ، وفي الخبر الآخر: يصوم ثمانية عشر يوماً لكل عشرة مساكين ثلاثة ايام .

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

واما التمسك باعتبار التوالى فى صوم الكفار مطلقاً فسيظهر تفصيل القول فيه فى الامر الاتى وهو .

(الامر الخامس) مما تعرض له المنصف (قوله) فى المتن (فنقول) ان المعروف بين الاصحاب وجوب التتابع فى كل صوم الا اربعة ، قال فى الشرايع وكل الصوم يعتبر فيه التتابع الا اربعة ، و قال فى الحواهر فى شرحه : لأن ماعداها – اي ماعدى الاربعة فالتابع فيه اما لازم لنعدين الزمان كشهر رمضان او منصوص عليه فى الكتاب والسنة او فى السنة خاصة (انتهى) و قال فى المدارك : يمكن المناقشة فى وجوب المتابعة فى صوم كفارة قضاء رمضان و حلق الرأس و صوم الثمانية عشر فى بدل البدنة و بدل الشهرين عند العجز عنهما لاطلاق الامر بالصوم فيها فيحصل الامتنال مع التتابع و بيونه (انتهى) و يظهر من تخصيصه المنشأة فى وجوب المتابعة بما ذكره من الموارد تسلمه لوجوبها فيما ماعداها و هو – اي التسلم – فى محله (و قد ادعى الاجماع) بقسميه على ثبوت الكلية فيما عدى ما ناقش فيه فى المدارك بعد استثناء الاربعة فلاشكال فى وجوب المتابعة فيما ثبت قيام الاجماع عليه – و ان كان الاستدلال على ثبوت الكلية فى بعض افرادها باقتضاء الزمان ذلك مثل شهر رمضان كمائى الجواهر لا يخلو عن المنع ، ضرورة ان المراد باعتبار المتابعة هو ما يكون تركها موجباً لاستئناف الصوم كما فى الشهرين المتباعين حيث ان ترك التتابع قيدهما من دون عذر يوجب الاستئناف ، و من المعلوم

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

(فنقول) ما ناقش فيه المدارك اربعة اما صيام كفارة قضاء شهر رمضان – اعني الثلاثة ايام – فالظاهر انصاف التتابع من اطلاق دليله ولو بقرنية كونه كفارة و كون الغالب في الكفاره التتابع ، مضافاً إلى ماورد من كون الصوم في كفاره قضاء شهر رمضان كالصوم في كفاره اليمين المعلوم فيه التتابع ، و لما ورد في التعليل لوجوب التتابع في الشهرين بان لايسهل عليه الاداء ليستخف به ، والعبرة بعموم العلة لا بخصوص المورد ، فيتعدي عن المورد إلى كل كفاره .

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

(بقى الكلام) فيما استثنوه من تلك الكلية ، و هو اربعة موارد (الاول) صوم النذر والعهد واليمين مجرداً عن التقيد بالتتابع وسيأتي حكمه في المسئلة الثانية الآتية (الثاني) صوم قضاء الواجب ولو نذراً معيناً او نذراً اشترط فيه التتابع ، وسيأتي في المسئلة الثالثة (الثالث) جزاء الصيد و ان كان نعامة ، فالاكثر فيه على عدم وجوب التتابع خلافاً للمفید والمرتضى و سلار فاوجبوا في جزائه التتابع ، و عن المختلف ان المشهور فيه صوم شهرين متتابعين و هو ضعيف ، و تحقيق القول فيه موكول الى كتاب الحج (الرابع) صوم سبعة ايام بدل الهدى ، و المشهور فيه هو وجوب التتابع خلافاً للحسن والجلبيين ، و تحقيقه ايضاً موكول الى كتاب الحج .

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

اذا نذر صوم شهر او اقل او اكثر فلا يخلو عن صور (الاولى) ما اذا اشترط التتابع في المندور ، ولا اشكال في اعتباره حيئذ و عدم حصول العمل بالنذر باتيان المندور متفرقأ (الثانية) ما اذا لم يشترط التتابع و لكن قصد ما هو المنسبي من اللفظ عند اطلاقه و كان المنسبي منه هو التتابع و ذلك كما اذا نذر صوم شهر و قلنا بانسياق الشهر الى الهلالى ، ولا اشكال في اعتبار التوالى فيها ايضاً لأن قصد ما هو المنسبي من اللفظ مع انسياق الشهر الهلالى عن الشهر يجب قصد التتابع في المندور اجمالاً لأن الشهر الهلالى هو الشهر الواقع بين الهلالين و لازمه التوالى كما يلزم منه الابداء به من اول الشهر و جواز الاكتفاء به ولو كان ناقصاً عن الثلاثين .

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

(الرابعة) ما اذا كان المندور مجردأ عن القيد بالتتابع ولم يقصد ما ينسب اليه اللفظ اولم يكن لللفظ انسياق الى التتابع وكان قصده مطلق الصوم لا بشرط عن التتابع بمعنى عدم لحاظ شيئاً معه حتى لحظ كونه لا بشرط او الصوم المطلق ، وقد وقع الخلاف في اعتبار التتابع فيها والمشهور على عدم اعتباره فيها للاصل و عدم ما يدل على اعتباره ، و المحكم عن ابي الصلاح اعتباره فيها ، قال اذا نذر صوم شهر و اطلق فان ابتدء بشهر لرمضان اكماله (انتهى) .

وهذه العبارة ليست ظاهرة في اعتبار التوالى في هذه الصورة لاحتمال اطباقها على الصورة الثانية - اعني ما كان قصده ما ينسب من اللفظ و كان المنسبي منها هو التتابع ، وعن ابن زهرة انه اذا نذر صوم شهر فان نذر صوم شهر فافطر مضطراً نبي ، و ان كان مختاراً في النصف الاول استأنف ، و ان كان في النصف الثاني اثم و جاز له البناء ، و حكمي عن البراج بل عن المفید ايضاً ، واستدلوا به بانسياق الاتصال

كما ينسق من نظائره مما جعل موضوعاً لحكم شرعى كالثلاثة في الحيض و أيام الاعتكاف والعشرة في الاقامة و نحوها ، حيث ان المعتبر فيها هو المتعود فيها ، بل لعل هذا هو المدرك لهم في اعتبار التوالي في جملة من الكفارات التي ذكرها وفيها وجوب التوالي ككفارة قضاء شهر رمضان والثانية عشر يوماً لم تعمد الا فاضة من عرفات قبل الغروب وكفارة الحلق و نحوها اذ ليس لاعتباره في شيء من تلك الموارد دليل بالخصوص ، مع ان جلالتهم تأتي عن الافتاء من غير دليل .

(وبالجملة) فالكلام ينتهي الى دعوى اسباب الاتصال من لفظ المعنوز عند الاطلاق كما في النظائر المذكورة ، و الانصاف صحة دعوه لاسيما فيما اذا كان المعنوز مثل الشهر والاسبوع و ثلاثة ايام و نحوها ، و نتيجة ذلك هو اعتبار التوالي من المعنوز الافما اذا قيده بعدم اعتباره فيه او علم من قصده الصوم المطلق او مطلق الصوم بمعنى الصوم الالبشرط حتى عن الاطلاق .

(وربما يستدل) له بخبر الفضيل بن يسار عن الباقر عليه السلام في رجل جعل على نفسه صوم شهر فاصم خمسة عشر يوماً ثم عرض له امر ، فقال عليه السلام جازله ان يقضى ما باقى عليه ، و ان كان اقل من خمسة عشر يوماً لم يجز حتى يصوم شهراً (وخبر موسى بن بكيه) عن الصادق عليه السلام في رجل جعل عليه صوم شهر فاصم منه خمسة عشر يوماً ثم عرض له امر ، فقال عليه السلام ان كان صام خمسة عشر يوماً فله ان يقضى ما باقى ، و ان كان اقل من خمسة عشر يوماً لم يجز حتى يصوم شهراً تماماً .

و اورد على الاستدلال بها يضعف السند و اعراض المشهور عن العمل بهما و احتمال حملهما على ما اذا اشترط التتابع في المعنوز . و ظهورهما في المعنوز والمحترار لو منع ظهورهما في المعنوز مع انه لا يقبل بدلي المعنوز .

**مسألة (٣) اذا فاته النذر المعين او المشروط فيه التتابع فالاحوال في
قضاءه التتابع ايضاً .**

المشهور على عدم وجوب التتابع في قضاء الصوم المعنوز بالنذر المعين كنذر

صوم ايام البيض من هذا الشهر من هذه السنة مثلا او المشروع فيه التتابع كنذر صوم عشرة ايام ممتثالاً ، للاصل السالم عن المعارض بعده ان القضاء بامر جديدا اذا امر به لا يقتضي ايتانه ممتالياً الا اذا ورد الامر به كما ورد الامر باصل القضاء ، خلافاً للمحكى عن الشهيد (قد) في الدروس حيث استقرب وجوب التتابع في قضائه وتعدد العلامات في وجوبه في القواعد .

و يمكن الاستدلال له بان القضاء هو الاداء و انما التفاوت بينهما في الوقت و لذا قالوا انه فعل الشيئ في خارج وقته ، فاذ كان الاداء ممتالياً وجب ان يكون القضاء كذلك واللازم التفاوت بينهما (وبان التتابع) الذي هو قيد الصوم المنذور منذور فكما يجب قضاء الصوم لكونه منذوراً يجب قضاء قيده ايضا لانه ايضاً متعلق للنذر (وبما ورد) من قولهم عليهم السلام من فاته فريضة فليقضها كما فاته و اذا كان الفائت هو الصوم الممتالى وجب ان يكون القضاء ايضاً كذلك .

والاقوى ما عليه المشهور نصف هذه الوجوه بعد كون القضاء بالا من الجديد (اما الاول) فلان المنذور اذا لم يؤت في وقته ينحل وجوبه بانحلال النذر عند فوت وقته ، و اذا لم يكن امر بالقضاء لا يكون ايتانه في خارج وقته واجباً ، والمفروض عدم دلالة الامر بالقضاء على ايتانه ممتالياً فاطلاقه يقتضي جواز الاكتفاء في ايتانه لاعلى وجه التتابع (و مماد ذكرناه يظهر) الجواب عن الثاني - اعني القول بان التتابع ايضاً منذور مثل اصل الصوم ، اذ التتابع انما كان واجباً لاجل تعلق النذر به ، و المفروض انحلال النذر بفوات وقته : و الصوم انما وجب قضائه لقيام الدليل على وجوبه ، ولم يقم دليل على وجوب التتابع حتى يثبت به وجوب قضائه (واما الوجه الثالث) اعني التمسك بقولهم من فاته فريضة (الخ) ففيه انه مرسل غير ثابت و على تقدير ثبوته فيمكن ان يقال بظهوره في فريضة الصلة للانصراف ، و على تقدير تسليم التعميم لغيرها فيمكن القول بانصرافه الى ما كان فريضة في نفسها ، لاما يكون واجباً بنذر وشببه (وبالجملة) فالظاهر في هذه المسئلة ما عليه المشهور و ان كان الاحتياط مملاً ينبغي تركه .

مسئلة (٤) من وجب عليه الصوم اللازم فيه التتابع لا يجوز ان يشرع فيه في زمان يعلم انه لا يسلم له بتخل العيد او بتخل يوم يجب فيه صوم اخر من نذر او اجرة او شهر رمضان فمن وجب عليه شهر ان متتابعاً لا يجوز له ان يتبع بشعبان بل يجب ان يصوم قبله يوماً او ازيد من وجب وكذا لا يجوز ان يقتصر على شوال مع يوم من ذى القعدة او على ذى الحجة مع يوم من المحرم لتقضان الشهرين بالعيدين نعم لو لم يعلم من حين الشرع عدم السالمة فاتفاقاً بلا باس على الاصح وان كان الا هو عدم الاجراء، ويستثنى مما ذكرنا من عدم الجواز مورد واحد وهو صوم ثلاثة أيام بدل هدى التمتع اذا شرع فيه يوم التروية فإنه يصح وان تخلل بينها العيد فيأتى بالثالث بعد العيد بالفضل او بعد أيام التشريق بلا فصل لمن كان بمنى ، واما لو شرع فيه يوم عرفة او صام يوم السابع والتاسع و التروية و ترکه في عرفة لم يصح و وجوب الاستئناف كسائر موارد وجوب التتابع .

في هذه المسألة امور (الاول) من وجب عليه الصوم المعتبر في صحته التتابع وليس له ان يشرع فيه في زمان يعلم انه لا يسلم له ولا يحصل به الامتنال ، وذلك لتوقف الامتنال على الامر به المتفق في مثل ذلك الزمان الذى لا يصلح لaitan المأمور به فيه، ولا اشكال في عدم حرمة ذلك تكليفاً بالحرمة الذاتية نظير حرمة صوم يوم العيد، نعم في تتحقق الحرمة التشريعية بالaitan به زائداً على بطلانه وضعاً تردد ، اقواء ذلك بناء على سراية التشريع الى العمل المشرع به - كما حرق في الاصول .

(الثاني) لافرق في عدم سلامته لزمان لان يقع فيه الصوم المتتابع بين ان يكون لاجل تخل العيد فيه او تخلل يوم يجب فيه صوم اخر من نذر معين او اجرة او شهر رمضان فمن وجب عليه شهر ان متتابعاً لا يجوز له ان يتبع بشعبان ، بل يجب ان يصوم قبله يوماً او ازيد ، وهذا على تقدير كون شعبان تماماً واضحاً ، حيث ان التتابع يتتحقق بين شهراً يامه ثلاثة و يوم او ازيد من شهر اخر ، وعلى تقدير نقصه يتوقف على كفاية الشهر الهلالى اذا ابتدء بالصوم فى اثنائه ولا يلزم كونه ثلاثة متصلة ، وقد اختلف فيه على قولين اصحهما ذلك - كما في المسالك - وعلى كل تقدير يتوقف صحة الاكتفاء

بشعبان و يوم او ازيد من رجب على عدم الفرق في اليوم الزائد على الشهرين ان يكون سابقاً عليه اولاً حقا به وقيه وجهان ، الذى ينسق الى الذهن هو الاخير اعنى لحقاليوم بالشهر و تأخره عنه وان مقتضى التدبر هو كون المراد صوم شهر و يوم زائد على الشهر سواء كان متقدماً او متأخراً .

و كما لا يجوز له ان يقتصر على شوال مع يوم من ذى القعده لنقصان شوال من اوله يوم و هو يوم الفطر الذى يحرم صومه ، فيجب عليه الaitan بصوم شوال مع يومين من ذى القعده لو كان شوال تماماً او ثلاثة ايام ان كان ناقصاً – لو قلنا بان البدئه بالصوم في اثناء الشهر يوجب اعتبار كون الشهر ثلاثين متصلة ، و كما لا يجوز ان يقتصر على ذى الحجه مع يوم من المحرم ، و ذلك لنقصان ذى الحجه بالعيد بل لا يصح الaitan بالصوم في ذى الحجه الا اذا شرع فيه بعد العيد فلا يعتد بما يصومه قبل العيد لحصول الفصل به . فاذا ابتدء باليوم الحاد عشر يتحقق التتابع باكمال الصوم الى اليوم الحاد عشر من المحرم لو كان ذوا الحجه تماماً ، و الى اليوم الثاني عشر من المحرم لوفرض نقصان ذى الحجه بناء على ما تقدم من القول باعتبار الثلاثين في الشهر الاول اذا ابتدء بالصوم في اثناء الشهر .

(الامر الثالث) ما تقدم في الامرين السابقين انما هو فيما اذا علم حين الشرع بأنه لا يسلم الزمان له ، واما اذا لم يعلم به من اول الامر و اتفق في الاثناء ففي الصحة و اتمام الصوم بعد رفع الخلل مطلقاً او عدمها و وجوب الاستئناف و رفع الخلل كذلك ، او التفصيل بين ما كان الخلل بمثيل فصل العيد او شهر رمضان و بين ما كان بغیر ذلك كالحيض و النفاس و المرض ، وجوه : المصرح به في نجاة العباء هو الاول ، و عليه المصنف (قوله) في المتن (ويستدل له) بما ورد في جواز البناء على ما مضى عند طردد العذر و عدم وجوب الاستئناف معللاً بأنه مما غلب الله تعالى عليه و ليس على ما غلب الله عليه شيئاً ، ومع عدم العلم بالخلل يكون تخلله عذراً لا يجب معه الاستئناف .

و مختار غير واحد من الفقهاء هو الثاني لاطلاق النص الدال على وجوب الاستئناف

الشامل لصورة الجهل بتحقق الفصل ففي صحيح منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام في رجل صام شعبان في ظهار ثم ادركه شهر رمضان ، قال يصوم شهر رمضان ويستأنف الصوم ، فإن صام في الظهار فزاد في النصف يوماً قضى بقيته (و موثق محمد) عنه عليه السلام : ان ظاهر في شعبان ولم يوجد ما يعتقد ينتظر حتى يصوم رمضان ثم يصوم شهرين متتابعين ، و ان ظاهر وهو مسافر اظر حتى يقدم ، و بانه مع عدم سلامه الزمان للصوم المتابع لا يكون ماماً به فيه ، والامر الظاهري الناشي عن اعتقاد السلام لا يقتضي الاجزاء ، بل هو ليس الا تخيل الامر وليس هناك امر اصلاحني الامر الظاهري .

و المحكم عن الشهيد (قد) في الدروس هو التفصيل ، و لعل وجده هو المنع عن صدق العذر فيما اذا كان المانع عن التتابع مثل مجئ شهر رمضان او العيد ، و صدقه فيما اذا كان مثل الحيض والنفاس ، مع منع اطلاق الخبرين و شموله لما لا يعلم بالطريق و لعل ما فصله (قد) هو الا قوى الا فيما اذا كان مع انفعلة عن اتفاقه او مع الاعتقاد بعدم اتفاقه على نحو الجهل المركب حيث يصدق معه المعنوية حينئذ فان المدار على صدقها .

(الامر الرابع) المشهور على انه يستثنى من عدم جواز الشروع في زمان لا يسلم له التتابع في الصوم فيما يجب فيه التتابع مورد واحد و هو صوم ثلاثة ايام بدل هدى التمتع اذا شرع فيه يوم التروية ، فإنه يصوم بعدها يوم عرفة ويترك العيد ثم يصوم بعده بلا فصل او بعد ايام التشريق لمن كان بمنى ، و عن الحلى الاجماع عليه (ويدل عليه) من النصوص خبر عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام فيمن صام التروية و يوم عرفة ، قال يجزيه ان يصوم يوماً آخر ، و خبره الآخر عن ابي الحسن عليه السلام كان ابو جعفر عليه السلام يقول ذوالحجۃ كله من شهر الحرام ، و من صام يوم التروية و يوم عرفة فإنه يصوم يوماً آخر بعد ايام التشريق ، و موثق يحيى الازرق عن ابي الحسين عليه السلام عن رجل قدم يوم التروية متعمداً وليس له هدى فقام يوم التروية و يوم عرفة ، قال يصوم يوماً آخر بعد ايام التشريق .

و لا يعارضها ما بظاهره يدل على انه اذا فات منه التابع فقد فاته صيام ثلاثة ايام كمضر الواسطى : اذا صام الممتنع يومين لا يتبع اليوم الثالث فقد فاته صيام ثلاثة ايام في الحج فليصم بمكثة ثلاثة ايام متتابعتان فان لم يقدر ولم يقم عليه الجمال فليصمها في الطريق او اذا قدم على اهله صام عشرة ايام متتابعتان ، و خبر حماد ، وفيه : صيام ثلاثة ايام في الحج قبل يوم التروية و يوم التروية و يوم عرفة ، فمن فاته ذلك فليتسرح ليلة الحصبة (اي ليلة النفر) و يصبح صائمًا و يومين بعده وسبعة اذا رجع ،- و غير هما .

و وجہ عدم المعارضة هو ان النسبة بين هذه الاخبار و بين الاخبار المتقدمة هي نسبة الظاهر والنص والعموم والخصوص لدلالة الاخبار المتقدمة على جواز ترك التابع فيما اذا صام يوم التروية و يوم عرفة بالخصوصية ، و دلالة هذه الاخبار على فوت ثلاثة ايام في الحج بالظهور ، فيقدم الاخبار المتقدمة على هذه الاخبار ، ومع الاغمام عن ذلك فبسقوط هذه الاخبار باعراض الاصحاب عن العمل بها ولدعوى الحلی والعلامة (قدھما) الاجماع على الاكتفاء باليومين قبل العید في حصول التابع ، فما عن المدارک من الميل الى خلاف ذلك قائلًا ان الروایات بذلك ضعيفة وان في مقابلها اخبار اخر صحيحة السند دالة على خلاف ما تضمنته ، في غير محله .

و انما الكلام في جهات (الاولى) ظاهر الاصحاب عدم جواز التأخير عما بعد العید لمن لم يكن بمنى و عما بعد ايام التشريق لمن كان فيها لأن المنساق من الامر به بعد العید او بعد ايام التشريق هو بعدهما بلا فصل ، و لأن التابع واجب وقد اغترف الفصل بما ذكر لحرمة الصوم فيهما و لا عذر للتأخير بعدهما ، كما اذا افطر في اثناء الشهرين لعذر من مرض ونحوه فإنه لا يجوز التأخير ولا التفريق فيما بقى بعد زوال العذر كما يأتي - فكذلك في المقام .

خلافاً للمحكمي عن المستند ، حيث جواز التأخير اختياراً مالم يخرج ذو الحجة للاصل واطلاق البعدية وقصور الاوامر الواردة في النصوص عن اثبات التعجيل (والاقوى

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

(الثانية) مورد الاستثناء هو ما ذكر من صورة الشروع يوم التروية . فلو شرع يوم عرفة لم يصح الaitan باليومين الاخرين بعد العيد او ايام التشريق - بخلاف يوجد فيه عماد بالقاعدة من غير ما يوجب رفع اليديها ، وكذا لا يصح لشرع في اليوم السابع و صام يوم التروية وتركه يوم عرفة فيجب الاستئناف على المشهور لما ذكر من القاعدة، خلافاً للمحكى عن ابن حمزة فجوز الفصل بيوم عرفة و لم يظهر له وجه ، لكن في المحتلف نفي عنه البأس لمطلوبية التشاغل بالدعاء فيه (ولا يخفى ما فيه) فان مطلوبية الدعاء لا يزاحم وجوب الصوم فيه كما ورد النصوص الدالة على وجوبه في اليوم السابع و التروية و عرفة ، مع انه على تقدير المزاحمة و ترجيح الدعاء و لو كان مستحيلاً على الصوم الواجب فيه لكان اللازم هو الاستئناف لا البناء و ايتان الباقي بعد العيد او ايام التشريق .

(الثالثة) المشهور على جواز الشروع يوم التروية و تأخير اليوم الثالث عمداً واختياراً للطلاق الاخبار المتقدمة خلافاً للمحكى عن بعضهم من اختصاص الجواز بصورة الجهل والغفلة ، قال في المسالك ، و يظهر من بعض الاصحاب ان البناء مشروط بما لو ظهر العيد و كان ظنه يقتضي خلافه والا استأنف ، و لعل وجيه دعوى انصراف الاخبار المتقدمة الى صورة الضرورة (ولا يخفى ما فيه) لعدم الاصناف بل حمل الاخبار المتقدمة على خصوص صورة الجهل حمل على الفرد النادر لعدم غفلة الناسك عن العيد غالباً ، المهم الا اذا كان لاجل الاشتباه في الهلال ، فالاقوى تعيم الجواز لصورة العلم و العمد للطلاق كما عليه المصنف (قد) في المتن .

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

و نحوه صحيح ابن مسakan عنه ﷺ ، و خبر الازرق المتقدم الذي فيه : قال يصوم يوماً آخر بعد ايام التشريق .

خلافاً للمحکي عن ابن الجنيد فجور ان يصوم ذلك في ايام التشريق لنجر قدام عن الصادق ع : من فاته صيام ثلاثة ايام في الحج و هي قبل يوم التروية بيوم و يوم التروية و يوم عرفة فليصم ايام التشريق فقد اذن له ، و خبر اسحق عنه ﷺ عن ابيهان علياً ع علیه السلام كان يقول من فاته صيام الثلاثة ايام التي في الحج فليصمهما ايام التشريق . والا قوى ما عليه الاكثر ، نصف هذين الخبرين و اعراض الاصحاب عن العمل بهما و امكان حملهما على التقية و ذهب الصدوق و والده و الشيخ في المبسوط و النهاية الى جواز صوم اليوم الاخر من ايام التشرين و هو اليوم الثالث عشر و تبعهم في ذلك الحلى و صاحب المذاك و الخراساني في التخيرة – للاخبار الكثيرة المتظافرة الدالة عليه صحيح حماد عن الصادق ع : صيام ثلاثة ايام في الحج قبل التروية بيوم و يوم التروية و يوم عرفة فمن فاته ذلك فليتسرح ليلة الحصبة يعني ليلة النفر و يصبح صائماً و يومين بعده و سبعة اذارجع (و صحيح العيص) عن الصادق ع في متمنع يدخل في يوم التروية وليس له هدى، قال فلا يصوم ذلك اليوم ولا يوم عرفة و يتسرح ليلة الحصبة فيصبح صائماً و هو يوم النفر و يصوم يومين بعده ، و غير ذلك من النصوص .

و اورد في الجواهر على الاستدلال بها بمعارضتها مع مادل على المنع عن الaitan بهذه الثلاثة في ايام التشريق كجز ابن سنان و خبر الازرق و صحيح ابن مسakan و عموم ما يدل على حرمة صيام ايام التشريق وبصف دلالتها على جواز الaitan بـفي اليوم الثالث عشر بامكان كون المراد من صبحية الحصباء اليوم الذي بعدها، قال بل قبل انه المبادر، فهو حينئذ الرابع عشر (انتهى) .

و اورد عليه بـان اخبار الجواز اخص مـمـاـدـلـ عـلـىـ التـحرـيـمـ المـطلـقـ وـ تـحرـيـمـ خـصـوصـ الثلاثة ايام فـانـ التجـويـزـ فـيـ اـخـارـ الجـواـزـ اـنـمـاـ وـردـفـيـ خـصـوصـ اليـومـ الـاخـيرـ منـ ايـامـ التشـريقـ ، وـ اـمـاـ تـضـعـيفـ دـلـالـةـ اـخـارـ الجـواـزـ عـلـىـ جـواـزـ الصـيـامـ فـيـ اليـومـ اـلـثـالـثـ عـشـرـ

فمندفع بصراحة بعضها في ذلك ففي صحيح رفاعة في المتمتع لا يجد الهدى ، قال يصوم قبل التروية و يوم عرفة ، قلت فانه قدم يوم التروية ، قال يصوم ثلاثة أيام بعد التشريق ، قلت لم يقم عليه جماله ، قال يصوم يوم الحصبة وبعد يومين ، قال قلت ما الحصبة ، قال يوم نفره ، قلت يصوم وهو مسافر ، قال نعم ، اليه هو يوم عرفة مسافراً ، أنا اهل بيت نقول ذلك لقول الله عزوجل فضيام ثلاثة أيام في الحج (الحادي) فانظر ما فيه من التصريح بكون يوم الحصبة من أيام التشريق ، حيث قال عليه أولاً : يصوم ثلاثة أيام بعد التشريق ، ثم قال بعد سؤال السائل انه لم يقم عليه جماله : يصوم يوم وبعده يومين ، ثم فسر الحصبة بأنه يوم النفر ، مضافاً إلى ان المناسب لتسمية يوم الحصبة بهذا الا سم هو كونه اليوم الثالث عشر الذي فيه الرمي ، فان الحصبة بالفتح من حسيته حصبأً ، اي رميته بالحصباء .

(اقول) اما التصريح في تلك الاخبار بكون يوم الحصبة من أيام التشريق فهو معارض بما يدل على انه بعد ها كالمروي عن تفسير العياشى عن الصادق عليه السلام عن على عليه ، قال يصوم المتمتع قبل يوم التروية يوم و يوم التروية و يوم عرفة فان فاته ذلك ولم يكن عنده دم صام اذا انقضت أيام التشريق : يتسرح ليلة الحصبة ثم يصبح صائماً ، و خبر معاوية بن عماد عن الصادق عليه عن متمتع لم يجد هدياً ، قال عليه يصوم ثلاثة أيام في الحج يوماً قبل الروية و يوم الروية و يوم عرفة ، قال قلت فان فاته ذلك ، قال يتسرح ليلة الحصبة ويصوم ذلك اليوم ويومين بعده ، قلت فان لم يقم عليه جماله يصومها في الطريق ، قال ان شاء صامها في الطريق و ان شاء اذا رجع الى اهله ، – فان ظاهره كون ليلة الحصبة بعد انتهاء اليوم الثالث عشر فينطبق يوم الحصبة على اليوم الرابع عشر اذهو اليوم الذي ينبئ الجمال للخروج من مكة ولا يمهل للناسك ان يصومه ، و اما اليوم الثالث عشر فهو يوم النفر من منى الى مكة ، ولا ينافي النفر عن منى مع صوم الناسك حتى يسئل عنه (و منه يظهر) امكان حمل يوم النفر في بقية الاخبار الواردة في المقام على النفر من مكة ، ولكن ببعيد .

و في صحيح البخاري عن الكاظم عليه في جواب عباد البصري – قال عليه يصوم

صيحة و يومين بعد ذلك فلانقول كما قال عبدالله بن الحسن يصوم ايام التشريق فان جعفرأكان يقول ان رسول الله ﷺ امر بلاا ينادى ان هذه ايام اكل وشرب فلاصوم من احد (وقال في مجمع البحرين) و ليلة الحصبة بالفتح بعد ايام التشريق و هو صريح في كون يوم الحصبة هو اليوم الرابع عشر لا يوم النفر ، هذا مضافاً الى انه لو اخذ بهذه الاخبار و قيل بجواز الايتان بما بقى من صوم هذه الثلاثة في اليوم الثالث لكان اللازم هو القول بوجوبه لما عرفت في الامر الثاني من وجوب المبادرة بعد العيد او ايام التشريق لرعاية التتابع مع انه لا قائل بالوجوب كما اعترف به في المستند على ما حكى عنه (و بالجملة) لامحیص عن القول بوجوب التأخير عن ايام التشريق لاعتراض الصحابة عن العمل بمضون مادل على جواز الصيام في اليوم الثالث عشر - لمسلمنا دلالتها على ذلك - والله الموفق للصواب .

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

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

في هذه المسئلة امور (الاول) اجمع علماء الاسلام على انه اذا افطر في اثناء الشهر الاول او بعد اكماله قبل ان يصوم من الشهر الثاني شيئاً لغير عذر يجب استئنافه ولا يعتد بما اتي به قبل الافطار ، و وجوب الاستئناف بذلك في الشهرين المتتابعين اجماعي بالاجماع المحصل و المحكم متواتراً حكاه غير واحد من الاساطين كالحلبي في السرائر و المحقق في المعتر و العلامه في المتنبي و التذكرة و التحرير ، و في

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

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

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

ويرد عليه (اولا) ان الشرطية لافتراضي كون الجميع عبادة واحدة ، بل يمكن

ان تكون عبادتان مستقلتان مترتبتين تكون السابقة شرطاً لصحة الملاحقة كما في الظهرين والعشرين او تكون الملاحقة شرطاً لصحة السابقة كما في افعال الحج ، فلا يلزم من القول بالشرطه كفاية نية واحدة للجميع ، ومنه ظهر عدم منافاة الشرطية مع مادل على حصر المفسدات بما عدى التتابع ، فان الحصر المذكور انما هو في الصوم المطلق لا ما وجب فيه التتابع (وثانياً) ان الشرط المتأخر على المعنى الصحيح منه من اشتراط التعقب او الكشف الحكمي وان كان محتاجاً الى دليل قوى الا ان قيام الاجماع في الشهرين وعدم وجود الخلاف في غيرهما مما ورد الامر فيه بالتتابع كاف لاثبات الشرطية بالمعنى المذكور ، فالحق صحة الاستدلال بما ذكر ومهمن انهم مع ترك التتابع لم يأت بالمامور به فلامقتضى للاجزاء ، والله الهايدي .

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

(الامر الثالث) ان ما لم يشترط فيه التتابع اذا وجب فيه لعارض من نذر او شبهه لا يجب الاستئناف اذا اخل بالتتابع ولو عمداً ، وذلك لأن النذر او شبهه لا يوجب شرطية التتابع في ما لم يشترط فيه ذلك ، غاية الامر تتحقق حنث النذر بالتفريق فانه بعد وقوع المأمور به لا محل لتداركه لانه كان واجباً في ضمن واجب اخر ، والمفروض تتحقق ذاك الواجب ولا يصح ايتانه ثانياً لتدارك التتابع الواجب اذا لامعنى للا مثال عقيب الامتثال .

مسئلة (٦) اذا افتر في اثناء ما يشترط فيه التتابع لعدم من الاغدار كالمرض والحيض والنفاس والسفر الا ضطراري دون الاختياري لم يجب استئنافه بل يبني على ما مضى ، ومن العذر ما اذا نسي النية حتى فات وقتها بان تذكر بعد الزوال ، ومنه ايضاً ما اذا نسي فنوی صوماً اخر ولم يتذكر الا بعد الزوال ، و منه ما اذا نذر قبل تعلق الكفاره صوم كل خميس فان

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

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

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

ولا يعارض هذه الاخبار شيئاً الاخبر جميل ومحمد بن حمران عن الصادق عليهما السلام في الرجل الحر يلزم صوم شهرين متتابعين في ظهار فيصوم شهراً ثم يمرض، قال يستقبل فان زاد على الشهر يوماً او يومين بني على ما بقي (و خبر ابي بصير) قال سأله ابا عبدالله عليه السلام عن قطع صوم كفارة اليدين وكفارة الظهار وكفارة الدم ، فقال عليه السلام ان كان على رجل صيام شهرين متتابعين فافطر او مرض في الشهر الاول كان عليه ان يعيد الصيام و ان صام الشهر الاول و صام من الشهر الثاني شيئاً ثم عرض له ما فيه العذر فانما عليه ان يقضى -

لكن هذين الخبرين ليسا بحججة لاعتراض الاصحاب عنها على ما هو طريقتنا في حجية الخبر ، فلا تحتاج الى تكلف وجه الجمع بينهما وبين الاخبار السابقة بحملهما على ما يوافقها – كما فعله في الجواهر – بحملهما على كون المرض العارض على حد لا يمنع من الصوم فلا يكون عذراً او على عدم المبادرة على الصوم بعد ارتفاعه، او على التقى لما يحكى عن الشافعى في احد قوله من اختصاص العذر بالحيض دون المرض، هذا مع ما في الجميع من بعد بل ابانهما عنه و تصريح خبر ابي بصير بكون العارض عن عذر في قوله عليهما السلام : ثم عرض له ما فيه العذر ، وهو غير قابل لتحمل المرض على ما لا يمتنع من الصوم ، ولتأخر عصر الشافعى عن عصر الصادق عليهما المانع لحمل الخبر على التقى (نعم) يمكن ان يقال بتقديم الاخبار السابقة على الخبرين لكونها اقوى ظهوراً في عدم وجوب الاستئناف من جهة استظهارها بذكر العلة – اعني كون ذلك من اجل ان الله سبحانه وتعالى جلسه او انه ممغلب الله عز وجل عليه .

واما صحيح الحلبى المتقدم في المسألة الاولى فهو محمول على ما كان الشيء العارض للإفطار مما لا يكون عذراً مانعاً فيكون الإفطار من قبل الإفطار العمدى الواقع عن اختيار ، و ذلك بقرينة قوله عليهما السلام : و التتابع ان يصوم شهرأ ويصوم من الآخر اياماً او شيئاً منه فان عرض له شيئاً يفطر منه ثم قضى ما بقي عليه ، – حيث ان المراد منه هو العروض بالاختيار ، ولو سلم شموله لما لا يكون بالاختيار فهو يكون بالطلاق ، فيقيد

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

واما الشهر الواحد فالمشهور فيه ايضاً عدم الاستئناف بل عن شرح الروضة انه مما اتفقت عليه كلمة الاصحاب ، ويدل عليه عموم العلة المذكورة في الاخبار المتقدمة و مكتبة الحسين بن سعيد الى الرضا عليهما السلام ، وفيها : جعلت فدالك رجل نذر ان يصوم اياماً معلومة فقام ببعضها ثم اُقتل فافطر ، اى بدءه في صومه امام يحتسب بما مضى ، فكتب اليه : يحتسب بما مضى .

و عن الشيخ في النهاية ما يظهر منه انه مع العذر يجب عليه الاستئناف ، حيث يقول : من نذر ان يصوم شبراً متتابعاً فقام خمسة عشر يوماً و عرض له ما يفطر فيه وجوب صيام ما بقى من الشهر ، و ان كان صومه اقل من خمسة عشر يوماً كان عليه الاستئناف (و في المدارك) التصريح بالاقصرار في عدم الاستئناف على صوم الشهرين خاصة فحكم بوجوب الاستئناف فيما عداه من الشهر الواحد والثلاثة ايام مطلقاً الا ثلاثة ايام في يد الهدى لمن صام يومين و حصل الفصل بعيداً ، و استدل بان الاصل يقتضيبقاء المكلف تحت عهدة التكليف الا اذا ثبت خلافه ، وما ذكره (قوله) جيد من حيث الكبري ، حيث قلنا ان الاصل في الشرطية هو اطلاقها بالنسبة الى صورة العذر عن ايتان الشرط و عدمه ، ولكن الكلام في الصغرى اعني عدم قيام الدليل على خلاف الاصل المذكور ، والا نصف تمامية الاستدلال بعموم العلة مع اضافته بالمكتبة المتقدمة مضافاً الى الشهرة المحققة المؤيدة بدعوى اتفاق كلمة الاصحاب على عدم الاستئناف

ور بما يستدل بوجوب الاستئناف في الفرض المذكور - اعني في الشهر الواحد الذي وجب صومه متتابعاً اذا صام الاقل من خمسة عشر يوماً - بخبر موسى بن بكير عن الصادق عليهما السلام في رجل جعل عليه صوم شهر فصيام منه خمسة عشر يوماً ثم عرض له امر ، فقال ان كان صام خمسة عشر يوماً فله ان يقضى ما بقى ، و ان كان اقل من خمسة عشر يوماً لم يجز حتى يصوم شبراً تماماً (و بخبر الفضيل بن يسار) عن الباقي عليهما السلام في

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

ولكن يرد على الاستدلال بما ان الظاهر منهما هو اطلاقهما بالنسبة الى عروض الامر الاختياري وغيره لخصوص غير الاختياري منه ، و حينئذ فيقيدها الاطلاق بعموم التعليل المتقدم و مكتبة الحسين بن سعيد ، واما دعوى ظهورهما ابتداء في صورة العمد مستظهاً بان الامر يطلق على ما هو اختياري و هو من افعال العبد لا ما هو من العوارض القهرية الخارجة عن الاختيار فيه انه ممنوع ، و لا ظهور للفظة - الامر - فيما ذكر ، بل الانصاف ما ادعينا من شموله لصورتى القهر و الاختيار ، كما ان دعوى ضعفهما سندأ ايضاً مدفوعة بكونهما عمولاً بهما عند الاصحاب كما يظهر في المسئلة السابقة (و بالجملة) فالاقوى هو تساوى الشهر الواحد و الشهرين في الحكم المذكور سواء كان طرو العذر قبل بلوغ النصف او بعده .

واما فيما عدى الشهر و الشهرين كالثمانية عشر و الثلاثة ايام فالمشهور على ما استظهره صاحب الجوادر (قده) من فحادي كلامهم هو عدم وجوب الاستيناف ، و عن الانتصار الاجماع عليه في الصوم المتتابع على وجه الاطلاق ، و عن الغنية الاجماع عليه في كفارة الحلق و كفارة اليدين ، واستدلو والله بما تقدم من عموم التعليل بان ماغلب الله عليه فلا شيء فيه وكذا اطلاق مكتبة الحسين بن سعيد المتقدمة بعد القطع بعدم الفرق بين الصوم المنذور وغيره .

خلافاً للمحكى عن المبسط و الجمل و الاقتصاد و الجامع و قواعد العالمة و الدروس و اللمعة و المسالك و الروضة من وجوب الاستيناف في كل ثلاثة ايام يجب التتابع في صومها - اذا حصل العذر المانع الا في الثلاثة في بدل الهدى للممتنع اذا

صام يومين قبل العيد فحصل الفصل بيوم النحر و ايام التشريق ، واستدلوا به بقاعدة عدم الاجزاء عند عدم الaitan بالمامور به على وجهه الا فيما قام الدليل على الاجزاء و لم يقم دليل عليه فيما عدى الشهر و الشهرين ، لقول الصادق عليه السلام في صحيح الحلبى المتقدم في المسئلة الاولى : و صيام ثلاثة ايام في كفارة اليمين متتابع و لا يفصل بينهن ، و قوله عليه السلام في صحيح ابن سنان كل صوم يفرق الاثلاثة ايام في كفارة اليمين - بناء على ارادة عدم جواز التفريق في المستثنى - اعني صوم كفارة اليمين - و لو كان العذر ، و ذلك لانه لو لاه لكان الحكم في المستثنى منه على خلاف الاجماع او لزوم تحصيص الاكثر ، لکثرة ما يجب فيه التتابع غير كفارة اليمين من اقسام الصوم خصوصاً الكفار ، وهذا بخلاف ما اذا اريد من المستثنى منه جواز التفريق مع العذر فيقال كل صوم يجب التفريق فيه مع العذر الا في كفارة اليمين فانه لا يجوز التفريق فيها و لو كان العذر بل يجب الاستئناف .

و هذا غاية يمكن الاستدلال به لهذا القول ، وقد ظهر ان العمدة فيه هو دعوى عدم ما يدل على الاجزاء بما اتى به قبل طرو العذر ، وقد عرفت دلالة عموم التعلييل على الاجزاء ، واما ما في صحيح الحلبى فانظاهر منه هو انه لبيان اصل وجوب التتابع في كفارة اليمين في مقابل ما لا يجب فيه التتابع كقضاء شهر رمضان - لا بيان حكم المعدور في تركه : و حينئذ فيكون عموم التعلييل بما غالب الله عليه دالا على الاجزاء فيها ايضاً ، واما ما في صحيح ابن سنان فيمكن حمله على ففي التفريق في كفارة اليمين اختياراً بعد تجاوز النصف ، فيكون المنفي في كفارة اليمين هو التفريق الثابت بعد تجاوز النصف في سائر الكفارات ، ولا مرجح لحمله على التفريق لعذر اذ لا شاهد له ، هذا مضافاً الى ان مفاد الخبر هو عدم جواز التفريق في خصوص كفارة اليمين لغيرها مما يجب فيه صوم ثلاثة ايام ككفارة الحلق عمداً و كفارة الافطار فيقضاء شهر رمضان مع ان المحكى عنهم هو القول بوجوب الاستئناف مع الفصل لعذر الا في الثلاثة ايام بدل الهدى بالفصل بالعيد ، و صحيح ابن سنان لا يثبت ذلك . فالمتحصل من هذا الامر هو صحة ما ذكره في المتن من عدم وجوب الاستئناف اذا كان طرو الفصل لعذر سواء كان

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

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

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

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

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

واستحسن المحقق في المعتبر الفرق بين السفر الضروري و الاختياري بجواز البناء في الاول و عدمه في الثاني ، والمحكى عن العلامة القطع به و اختياره في الدروس فيما اذا حدث سببه بعد الشروع في الصوم .

(وهذا الاخير هو الاقوى لصدق غلبة الله عليه في السفر الضروري دون الاختياري ، اما صدقه في الاول فلكون المكلف مضطراً إلى السفر فيكون اختياره له لأجل اضطراره ، فيكون حاله في دفع الاضطرار بالسفر كحاله في تناول المفتر لاجل اضطراره في تناوله بالمرض ، و اما عدم صدقه في السفر الاختياري فلان المستظر من غلبة الله تعالى عليه هو ما كان بفعله تعالى تكونيناً كالمرض والحيض ، والمنع الشرعي عن الصوم في السفر و ترخيصه ايام للسفر ليس فعلاً تكونيناً له سبحانه .

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

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

(الامر الثالث) لو نسي النية في بعض ايام الشهر حتى فات محلها ففي المدارك
انه يفسد صوم ذلك اليوم ، قال : و هل ينقطع التتابع بذلك ، قيل نعم لأن فساد الصوم
يقضى به تتحقق التتابع و قيل لا الحديث الرفع و ظاهر التعليل المستفاد من قوله عليه السلام :
الله حبسه و ليس على ما غلب الله عزوجل عليه شيء و استشكل عليه في الحدائق بان
النسيان ليس من فعله تعالى و انما هو من الشيطان كما يدل عليه قوله تعالى فان ساه
الشيطان ذكر ربه و قوله تعالى و ما انسانيه الا الشيطان ان اذكره ، و قوله تعالى و اما
ينسينك الشيطان (الآية) .

و لا يخفى انه لا دليل على حصر سبب النسيان بالشيطان ، و الآيات المباركات
لا تدل الاعلى و قوعه منه لا على انحصر كل نسيان من كل احد بكونه منه ، و يؤيد
وقوعه منه تعالى ما ذكره الصدوقي في باب سهو النبي ص عليه و آله من انه اسهاء
من الله سبحانه لا انه سهو من الشيطان ، مع امكان ان يقال ان المراد من التعليل هو
ما يقابل الافطار الاختياري و لو كان بتوسط مخلوق ، و في حكم نسيان النية من ثام
عن النية حتى فات محلها ، فإنه ايضاً لا يضر بالتتابع ، او نسي انه مشغول بالصوم
المتابع و نوع صوماً آخر و لم يتذكر الا بعد الزوال ، حيث انه لا يضر بالتتابع و ان لم
يقع منه اليوم الصوم الذي يجب فيه التتابع .

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

من الخصال لو كان وجوب الصوم تخيرياً كما لا يجب على المرأة الانتقال الى غيره لعرض المانع لها من الصوم في كل شهر هكذا صرخ في الجوهر وافتى به في نجاة العباد و تبعه المصنف في المتن .

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

و اما مع كون الصوم المتتابع فيه واجباً تعيناً و لو لاجل عدم التمكن من غيره فيتحمل انحلال النذر لتبيّن عدم رجحان متعلق النذر في زمان الاتيان به كما لو نذرت المرأة صوم كل خميس مثلاً ثم تزوجت و زاحم الصوم المنذور لاداء حق الزوج ، و لعل الظاهر عدم انحلال النذر و عدم اضرار التخلل بالتتابع فيأتي بالباقي متتابعاً لقاعدة الميسور لو لم يمنع عن اجرائها في الشروط عند تعذرها .

(هذا اذا كان النذر قبل وجوب الصوم المتتابع فيه ، و اما النذر بعد وجوبه فان كان وجوب الصوم تخيرياً فالظاهر صحة النذر و تعين غير الصوم من بقية الخصال ، و ان كان وجوبه تعيناً فالظاهر فساد النذر وعدم انعقاده رأساً لا خالله بالواجب الفعلى .

و منه ظهر حكم ما لو نذر صوم الدهر ثم وجب عليه صوم الكفارة فانه مع التخيير ينتقل الى بقية الخصال و مع الترتيب كصوم كفارة الظهار يكون الصوم حينئذ ملحاً بصورة عدم تتمكن منه لأن المنع الشرعي كالمنع العقلي فينتقل الى الاطعام ، و اما مع التعين كما اذا تعذر سائر الخصال فيتحمل انحلال النذر بالنسبة الى زمان اداء صوم الكفارة لتبيّن عدم رجحان متعلقه في ظرف الاتيان به ، و الاحتياط يقتضي الاتيان بالصوم بمقدار ما يجب في الكفارة بقصد ما في ذمه من غير تعين الصوم المنذور او تلکفارة ، والله العالم .

مسئلة (٧) كل من وجب عليه شهر ان متبعان من كفاره معينة او مخيرة اذا صام شهر او يوماً متتابعاً يجوز له التفريق في البقية ولو اختياراً لا لعذر ، و كذا لو كان من نذر او عهد لم يشترط فيه تتابع الايام جمياً و لم يكن المنساق منه ذلك ، و الحق المشهور بالشهر بين الشهر المنذور فيه التتابع فقالوا اذا تابع خمسة عشر يوماً منه يجوز له التفريق في البقية اختياراً ، و هو مشكل فلا يترك الاحتياط فيه بالاستثناء مع تخلص الافطار عمداً و ان بقى منه يوم كما لا اشكال في عدم جواز التفريق اختياراً مع تجاوز النصف فيسائر اقسام الصوم المتتابع .

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

(الامر الثاني) ما ذكر من كفاية التتابع بصوم شهر و يوم لا اشكال فيه في صوم الكفاره ، و هل يجري ذلك في الشهرين المنذور صومهما او يختص ذلك بصوم الكفاره ، الظاهر انه يختلف ذلك باختلاف كيفية النذر فان كان صريح النذر او المنساق منه هو التتابع في جميع الشهرين فانما يجري عدم جواز التفريق اصلاً ولو كان الباقي يوماً واحداً ، واما اذا قصد التتابع مطلقاً او قصد التتابع الشرعي فالظاهر الحال النذر بالكافاره في ذلك ، فاق بعض الاخبار المتقدمة في المسئلة الاولى و ان كان مختصاً بصوم الكفاره ك الصحيح جميل و محمد بن عمران و صحيح الحلبى و صحيح ابي ايوب ، الا ان بعضها الاخر مطلق بالنسبة الى كل من وجب عليه شهران متبعان كموثق سماعة ، قال سئلته عن الرجل يكون عليه شهر ان متبعان ايفرق بين الايام ، فقال ان صام اكثر من شهر فوصله ثم عرض له امر فافطر فلا يأس (الحديث) و مثله ما لو قيد التتابع بالعرفي منه

فإن التتابع بعد تفسير الامام عليه السلام يكون معناه هو التتابع بين الشهر الأول والشهر الثاني ولو بشيئ من الشهر الثاني لاتتابع جميع أيامهما (و بعبارة أخرى) يكون معناه هو كون شهر بعد شهر وهذا يصدق بتتابع بعض الشهر الثاني للشهر الأول ، والله العالم .

(الامر الثالث) المشهور هو الحاق الشهر المنذور فيه التتابع بالشهرين فاذتابع في خمسة عشر يوماً جازله التغيرين في الباقى اختياراً ، وعن الخل الاجماع عليه مدعياً تواتر الاخبار به عن الائمة الاطهار عليهم السلام (فمنها) خبر فضيل بن يسار المروى في التهذيب عن الباقر عليه السلام في رجل جعل عليه صوم شهر رمضان منه خمسة عشر يوماً ثم عرض له امر ، فقال جائز له ان يقضى ما بقى عليه ، و ان كان اقل من خمسة عشر يوماً لم يجز حتى يصوم شهراً تماماً (و خبر موسى بن يكير) عن الصادق عليه السلام في رجل جعل عليه صوم شهر رمضان منه خمسة عشر يوماً ثم عرض له امر ، فقال ان كان صام خمسة عشر فلدهان يقضى ما بقى ، و ان كان اقل من خمسة عشر يوماً لم يجز حتى يصوم شهراً تماماً .

و ربما يناقش في هذا الحكم كما في المدارك بالمنع عن صحة التمسك بالخبرين لقصورهما سندأ و دلالة لضعف سنهما و عدم ظهورهما في رفع اليد عن التتابع عمداً (ولكنها مندفعه) لأن جبار ضعف السنده بعمل المشهور بهما و قصور دلائلهما باطلاق قوله عليه السلام فيها ثم عرض له امر و شموله لما كان عن عمده او عن عذر ، غایة الامر تقييده فيما اذا كان عن عذر اذا كان اقل من خمسة عشر يوماً بما تقدم من الاخبار الدالة على جواز الاكتفاء بما مضى معللاً بان ماغلب الله تعالى فليس عليه شيئاً .

و قد يدعى ظهور الامر في قوله عليه السلام ثم عرض له امر في الامر اختياري و ما كان من فعل المكلف عامداً لاما هو حادث قهري (ولكنها ممنوعة) بعدم كون ذلك متبادراً عند العرف ، و لعل اشكال المصنف في هذا الحكم في المتن و نهييه عن ترك الاحتياط لاجل المناقشة المذكورة في التمسك بالخبرين سندأ و دلالة ، ولا وجه له – و ان كان الاحتياط حسناً .

ولاحاجة الى تجاوز النصف بيوم – كما في الشهرين ، لعدم اشتراطه في الخبرين و انما جعل المناطق في الحكم بالاجتراء فيما صيام خمسة عشر يوماً لازيد منه ، فما عن الوسيلة من اعتبار الزيادة على النصف لاوجه له الا القياس على الشهرين ، وهو باطل مضافاً الى انه مع الفارق لما تقدم الاشارة اليه من ان التتابع في الشهرين – بعد قيام الدليل بتفسيره بتتابع شهر و يوم – يكون معناه هو مجرد كون شهر عقب شهر لاتتابع جميع ايام الشهرين ، وهذا المعنى مختلف في الشهر الواحد فيحتاج الاجتراء بخمسة عشر يوماً الذي هو الى دليل . فمع التمسك بالخبرين ينبغي ان يقال بالاجتراء بخمسة عشر يوماً الذي هو مؤداهما ، ومع الاشكال في العمل بهما لا محيص عن الاشكال في اصل الحكم ، والله العاصم .

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

مسئلة (٨) اذا بطل التتابع في الاثناء لا يكشف عن بطالة الا أيام السابقة ، فهي صحيحة وان لم تكن امثالاً للأمر الوجوبى ولا الندبى لكونها محبوبة في حد نفسها من حيث أنها صوم ، و كذلك الحال في الصلة اذا بطلت في الاثناء فان الا ذكر و القراءة صحيحة في حد نفسها من حيث محبوبتها لذاتها .

الصحته فى العبادات بمعنى انطباق المأتمى به مع ما هو مراد المولى ، وهى بهذا المعنى يتربى عليها امران لازمان لها (احدهما) استحقاق الثواب وسقوط العقاب (وثانهما) اجزاء المأتمى به عن المأمور به و عدم وجوب الاعادة والقضاء ، والمتكلم يبحث عن الصحة باعتبار لازمها الاول لأن نظره الى ما يستحق به الثواب ويبعاد عن العقاب ، والفقير يبحث عنها باعتبار لازمها الثاني لأن المهم عنده هوما يسقط بحالعادة والقضاء (اذا تبين ذلك فاعمل) ان حكم المصنف (قوله) بالصحة فى فرضي المسئلة لا يخلو من المسامحة لأن صوم الايام السابقة – اذا لم يكن مأموراً به بأمر وجوبى ولا ندبى – لا ينطبق على المأمور به فلاتكون فى ايتها موافقة للامر ولا يكون مجزياً و مسقطاً للعادة والقضاء بل يجب استيفتها ، وكونها محبوبة لذاتها و ان كان مما لا كلام فيه ضرورة ان الصوم جنة من النار وان الجوع بمعنى ترك الاكل من اوصاف الملائكة والمقربين و ليس كالاكل و الشرب و نحوها لكن الصحة بمعنى انطباقه مع ما هو المحبوب ذاتاً وكونه ايتها لما هو مصدق المحبوب وترتب الاثر عليهم منوطاً بما اذا كان الباعث فى ايتها هودذلك ، والمفروض انه لم يؤت كذلك ، فالحكم بالصحة وان كان لم يكن امثالاً مملاً وجده .

نعم ها شيء وهو ان المأمور به اذا كان تدريجياً كصوم كل يوم بل صوم اليوم الواحد باعتبار اجزائه الواقعه فى افات اليوم يكون التكليف به اعني فعلية التكليف المنوطة بمجيئه وقته كامتثال المكلف تدريجياً فبمجيء كل آن من آنات النهار يصير التكليف المتعلق بالصوم فيه فعلياً – بناء على احلال الامر بالصوم فى هذا اليوم الى او امر بعده افات ذلك اليوم كل واحد منها يتعلق بالامساك فى آن منه الى اخر اياته ، فكانه قال امسك فى الان الاول عند مجئه و فى الان الثاني عند مجئه ، فالامر الانحلالى بالامساك فى كل ان مشروط بمجيئه عذاك الان ، و حيث ان الشرط تدريجى فالفعالية المشروطة بالشرط التدريجى ايضاً تدريجى ، و امثال المكلف لهذا التكليف ايضاً تدريجى .

و على هذا يترتب بطلان تصوير الواجب المتعلق بدعوى كون الوجوب في اول الوقت فعلياً والواجب - اعني ما يتحقق في هذا الزمان الى اخر الوقت على نحو الاستمرار. استقباليّاً (و وجه البطلان) هو ان الوجوب في اول الوقت و ان كان فعلياً لا اشكال فيه لكن فعليته تدريجية بمعنى انه بمجرئ كل آن يصير الوجوب في ذاك الان فعلياً كما ان في ايان المكلف في كل آن يتحقق الامثال في ذاك الان تدريجياً على نحو الاستمرار المتصل الى اخر الوقت ، وحيث ان الوجوبات الانحلالية كامثالاتها كلها ارتباطية فلا جرم لولم يمثل الوجوب المتعلق بالامساك في الان الاخير لم يتحقق امثال الوجوب المتعلق بالامساك في الان الاول ، لكن عدم تحقق امثال الوجوب المتعلق بالامساك في الان الاول لا يكون لاجل عدم انتباهه مع ما هو المأمور به في ذاك الان، بل انما هو لاجل عدم تعقبه بامثال الوجوب المتعلق بالامساك في الان الاخير ، و ان شئت فعبر عن المأوى به في الان الاول بالصحيح لكن بالصحة التأهيلية بمعنى كونه على وجه لو انضم اليه بقية الاجزاء لترتب عليه الغرض من موافقة الامر وكونه مسقطاً للإعادة والقضاء .

ويترتب على ذلك انه لو كان للصحة اثر يترتب عليه و لعل الاذكار القراءة في الصلاة تكون كذلك فاذا بطلت الصلاة في الاثناء و كان للاذكار القراءة اثر من حيث اتها ذكر او قراءة يصح ترتبيه عليها كما اذا نذر القراءة و لو كانت في ضمن صلاة باطلة فانه يحصل البر بها ، لكن هذا في ما مضى من ايام الصوم المتابع مشكل بناء على ان صحة الصوم لكونه عبادة منوطه باتيابها و لو لاجل محبوبيته الذانية ، والمفروض عدم ايتها كذلك ، نعم لو كان الصوم بذاته عبادة كالسجود يصح ان يقال بصحته عبادة بلا حاجة الى عبادته الى الاتيان بقصد محبوبيته لكن كونه بذاته عبادة غير معلوم و ان علم بكونه محظوظاً بذاته لكن صرف محبوبيته الذانية لا يصير لها عبادة مالم يأت بداعى التعبد به ، و هو يتوقف على ايتها بما يصيره عبادة اذا لم يكن بذاته عبادة.

هذا ما عندي في هذا المقام ، و عليك بمراجعة المستمسك في هذه المسألة فان ما فيه لا يخلو عندي من الانظار ، والله المستعان ، وعليه التكلال .

فصل

اقسام الصوم اربعه : واجب و ندب و مكروه كراهة عبادة و محظوظ ،
والواجب اقسام : صوم شهر رمضان و صوم الكفاره و صوم القضاء و صوم
بدل الهدى في حج التمتع و صوم النذر و العهد و اليمين و الملزم بشرط
او اجراء وصوم اليوم الثالث من ايام الاعتكاف ، اما الواجب فقد مر جملة منه .

ينقسم الصوم بالمعنى العام الشامل للصحيح و الفاسد الى اربعة اقسام ، و ستأتي
تصوير الحرمة والكراهة فيه مع كونه عبادة .

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

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

كذلك ، بل لعله من الضروري الذى لا يجهله أحد من المسلمين ، و يدل عليه نصوص كثيرة متواترة ، كالحديث القدسى الذى حكاه فى المتن – وان لم اعثر عليه فيما عندي من الاخبار (نعم) فى خبر الكنانى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام ، الله تعالى يقول الصوم لي وانا اجزى عليه ، قال فى الواقى : انما خص الصوم بالله من بين سائر العبادات و باقه جازبه مع اشتراك العبادات فى ذلك لكونه خالصاً له و جزائه من عنده خاصاً من غير مشاركة احد فيه لكونه مستوراً عن اعين الناس مصوناً عن ثنائهم عليه (انتهى) (وفى خبر فضيل) المروى فى التهذيب عن الباقي عليه السلام ، قال قال رسول الله صلى الله على واله قال الله عز وجل الصوم لي وانا اجزى به (وفى المروى عن الخصال) عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال الله عز وجل كل عمل ابن ادم له الا الصيام فهولى وانا اجزى به (وفى المروى عن معانى الاخبار) عن رسول الله ﷺ : قال الله ﷺ : كل اعمال ابن ادم بعشرة اضعافها الى سبعمائة ضعف الا الصبر فانه لي وانا اجزى عزوجل كل اعمال ابن ادم بهقتواب الصبر مخرون في علم الله ، والصبر الصوم .

و ما ورد من ان الصوم جنة من النار ، ففي الفقيه عن زرارة عن الباقي ﷺ في حدیث ، قال قال رسول الله ﷺ الصوم جنة من النار ، و مثله المروى في التهذيب عن الصادق ﷺ ، و قال في الواقى إنما كان الصوم جنة من النار لأنه يدفع حر الشهوة و الغضب اللتين بهما يصلى نار جهنم في باطن الإنسان في الدنيا وتبرز له في الآخرة .

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

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

صحته يكتب له ثواب التسبيح لا ان النوم مستحب له ، نعم قدورد في الحديث ما يدل على استحباب القيلولة للصومائهم بل مطلق النوم له : ففي الكافي والفقير وثواب الا عمال عن الحسن بن صدقة عن ابى الحسن عليه السلام قال قيلوا فان الله يطعم الصائم ويستقيه في منامه .

و قد ورد في فضل الصوم من حيث هو صوم اخبار كثيرة منها في الوسائل الى اربعين حديثاً ، وحکي في كتاب احياء عن بعضهم انه قيل لولم يكن في الصوم الا ارتقاء من حضيض البهيمية الى ذروة التشبه بالملائكة الروحانية لكتفى به فضلا ومنقبة ، وحکاه ايضاً في الجواهر ، ولم يتبين قائله .

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

الصوم في عمل ام داود والصوم لعمل ليلة الرغائب وهي اول ليلة جمعة من رجب في صيام يوم الخميس والصوم للعمل الذي علمه رسول الله عليه وآلله للامام موسى الكاظم عليه السلام في النوم فاطلقه الرشيد من الحبس ، فعن العيون في حديث طويل عن الفضل بن الربيع ، وفيه ان هارون امره باطلاق موسى بن جعفر عليه السلام وان يدفع اليه ثلاثين الف درهم - الى ان قال - فقلت له يا بن رسول الله اخبرني بالسبب الذي نلت بهذه الكرامة من هذا الرجل ، فقال عليه السلام رأيت النبي صلى الله عليه وآله ليلة الاربعاء في النوم فقال لي يا موسى انت محبوس مظلوم ، فقلت نعم يا رسول الله الى ان قال عليه السلام - اصبح صائماً واتبعه بصيام الخميس والجمعة فاذا كان وقت الافطار فصل اشتنى عشرة ركعة تقرئ في كل ركعة الحمد واثنتي عشرة مررة قل هو الله احد فاذا صليت منها اربع ركعات فاسجد ثم قل يا سابق المفوت يا سامع كل صوت يا محيى العظام وهي رميم بعد الموت اسألك باسمك العظيم الاعظم ان تصلى على محمد عبدك ورسولك وعلى اهل بيته الطيبين الطاهرين وان تعجل لى الفرج مما انا فيه . (الحديث)

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

يذهب بوجهه الصدر ، و افضل كيفياته ما عن المشهور و يدل عليه جملة من الاخبار و هو ان يصوم اول الخميس من الشهر و اخر الخميس منه و اول اربعاء في العشر الثاني ، و من ترکه يستحب له قضايه ، ومع العجز عن صومه لكونه نحوه يستحب ان يتصدق عن كل يوم بمن الطعام او بدرهم .

و يدل على اكديه صوم الثلاثة ايام من كل شهر خبر وزارة المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام عن افضل ما جرت به السنة في التطوع من الصوم ، فقال عليه السلام ثلاثة ايام من كل شهر : الخميس في العشر الاول والاربعاء في العشر الاوسط والخميس في العشر الاخر قال قلت هذا جميع ما جرت به السنة ، قال نعم ، و رواه في الفقيه مع حذف كلمه (افضل) قال في الحدائق : و عليه فالمراود ما جرت به السنة المؤكدة .

ويدل على انه يعادل صوم الدهر ما في خبر حماد المروى في الفقيه والكافى عن الصادق عليه السلام و فيه : ثم قبض صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على صيام ثلاثة ايام في الشهر وقال يعدل صوم الدهر (وفي صحيح محمد بن مروان) و كان عليه السلام يقول ذلك يعدل صوم الدهر ، و لعله لاجل ان الحسنة توجر بعشر امثالها كما في الآية المباركة فتعدل ثلاثة ايام في كل شهر لصوم الشهر كله فمن صامها طول عمره كان كمن صام الدهر كله - اى عمره كله - و قال المجلسي (قدحه) في شرح الكافى : ربما يستدل به على رحجان صوم الدهر ، ولا يخفى ما فيه .

ويدل على ان هذا الصوم يذهب بوجهه الصدر ما في خبر حماد ايضاً ، و فيه : و يذهب بوجهه الصدر ، و قال حماد : الور - الوسوسة ، و عن نهاية ابن اثير : في الحديث الصوم يذهب الور ، هو بالتحرير غشه و وسوسته و قيل الحقد و الغيظ و قيل العداوة و قيل اشد الغضب .

ويستفاد من الاخبار ان لهذا الصوم كثيارات ، و افضلها ما عليه المشهور و هو المذكور في المتن و يدل عليه خبر حماد المروى في الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صام حتى قيل ما يفطر ، ثم افتر حتى قيل ما يصوم ، ثم صام

صوم داود يوماً و يوماً ، ثم قبض عليه على صيام ثلاثة أيام في الشهر ، وقال يعدلن صوم الدهر - الى ان قال - فقلت اى الايام هي ، قال اول خميس في الشهر واول اربعاء بعد العشر منه و اخر خميس منه ، فقلت و كيف صادت هذه الايام التي تصام ، فقال لان من قبلنا من الامم كانوا اذا نزل على احدهم العذاب نزل في هذه الايام فاصار رسول الله صلى الله عليه وسلم يخوبه . هذه الايام لأنها الايام المخوفة .

و ظاهر الحديث استحباب الخميس الاول من الشهر و الاربعاء الاول من العشر الثاني والخميس الاخير من العشر الاخير فيما اذا تعدد الخميس و الاربعاء في بعض عشراته ، كما ذكره في المتن .

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

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

فإن الظاهر من صوم السنة انه ماجرت عليه سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ففسره الصادق عليه السلام بما كان صلى الله عليه واله يعمله في اخر عمره و انه هو الذي يذهب بيلابل القلب .

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

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

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

(و منها) التخيير بين امور ثلاثة ففي خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام عن صوم السنة ، فقال صيام الثلاثة ايام في كل شهر : الخميس والا ربعاء والخميس ، و ان شاء الاثنين والا ربعاء والخميس ، و ان شاء في كل عشرة يوماً ، كان ذلك ثلاثة حسنة ، وان احب ان يتزيد على ذلك فليزد .

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

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

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

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

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

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

و يدل على استحباب اعطاء الدرهم خبر عمر بن يزيد المروي في الكافي قال قلت لابي عبدالله عليه السلام ان الصوم يشتد على فقال لي لدرهم تصدق به افضل من صيام يوم ، ثم قال و ما احب ان تدعه (و في الحال) عن الصادق عليه السلام فمن لم يقدر عليها لضعف فصدقه درهم افضل له من صيام يوم (وفي الكافي) عن عقبة قال قلت للصادق جعلت فداك اني كبرت و ضعفت عن الصيام فكيف اصنع بهذه الثلاثة الايام في كل شهر فقال يا عقبة تصدق بدرهم عن كل يوم قال قلت درهم واحد ، قال لعلها كثرت عندك فانت تستقبل الدرهم قال قلت ان نعم الله على سابعة ، فقال يا عقبة لاطعام مسلم خير من صيام شهر .

هذا ما يتعلق بما في هذا المتن ، وقد بقى امور ينبغي التعرض لها (الاول) المشهور على استحباب قضاء هذا الصوم ممن فات منه مطلقا ، عمدا كان او لسفر او مرض و نحوهما من الاعذار لطلاق خبر ابن سنان عن الصادق عليه السلام ، وقد مر (و خبر داود بن فرقن) عن الصادق عليه السلام في من ترك صيام ثلاثة أيام في كل شهر ، فقال ان كان من مرض فاذا برء فليقضه و ان كان من كبر او عطش فبدل كل يوم مد « و اذا كان القضاء مشروعا للمسافر بطريق اولى فان المريض اعذر منه قطعا - و ان كانت الاولوية ممنوعة - وعلى تقدير ثبوتها فاثبات القضاء في المسافر بذلك الاولوية امنع ، ضرورة ان ثبوت القضاء لا يدور مدار العذر و لا عدم العذر في ترك الاداء .

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

(وفيه) خبرا بن فرقن المتقدم نص في مشروعية القضاء اذا كان الغوث للمرض ، مع

ما في التمسك بالأولوية من حيث الصغرى والكبرى - كما عرفت في طي الاستدلال للمشهور - وصحيح سعيد وخبر مر زبان يحملان على نفي الوجوب، ويمكن ان يحمل الايات والنفي على اثبات تأكيد الاستحباب ونفيه كما يشعر به خبر عذافر المروي في التهذيب عن الصادق عليه السلام قال قلت لا بى عبد الله عليه السلام اصوم هذه الثلاثة الايام في الشهر فر بما ساقرت وربما اصبتني علة ، فيجب على قضائها ؟ قال فقال لي انما يجب (في) الفرض فاضا غير الفرض فانت فيه بالخيار ، قلت بالخيار في السفر و المرض ؟ قال فقال : المرض قد وضعه الله و السفر ان شئت فاقضه ، و ان لم نقضه فلا جناح عليك .

(الامر الثاني) الا قوى عدم كفاية قضائها في مثلها من الايام لكي يحسب اداء وقضاء على نحو التداخل و ذلك لاصالة عدم الداخل الا فيما قام الدليل عليه و لم يقم على صحته في المقام دليل ، خلافا لما عن الشهيد الثاني في الروضة من انه اذا قضاها في مثلها من الايام احرز فضيلة الاداء و القضاء قيل و لعله لما علل في بعض الاخبارات ان استحباب صوم الخميس لكونه يوم عرض الاعمال كما في غير واحد من الروايات ففي العلل و العيون عن الرضا عليه السلام في حديث قال عليه السلام اما الخميس فقد قال الصادق عليه السلام تعرض كل الخميس اعمال العباد على الله تعالى فاحب ان يعرض عمل العبد على الله و هو صائم (الحديث) وان استحباب صوم الاربعاء لاستدفاع العذاب كما في الخبر المقدم و انما جعل اربعاء في العشر الا وسط لان الصادق عليه السلام اخبر ان الله خلق النار في ذلك اليوم وفيه اهلك الله القرون الاولى و هو يوم نحس مستمر فاحب ان يدفع العبد عن نفسه نحس ذلك اليوم بصومه « (وفي) ذلك مملا يثبت به جواز التداخل حتى يرفع اليه عن اصالة عدمه بالدليل وسيأتي وجيه .

(الامر الثالث) المحكم عن الفخر في شرح الارشاد انه اذا صادف الايام الثلاثة او بعضها مع ما يجب فيه الصوم كشهر رمضان او النذر المعين يحصل له ثواب الواجب والمندوب وكفت نية الواجب عن المندوب ودخل المندوب ضمننا ، قال وكذا

لو صام قضاء شهر رمضان او النذر غير المعين او الكفارات او اي صوم كان من الواجبات في الأيام المندوبات فإنه يحصل له ثواب الصوم الواجب والمندوب معاً، ويكتفى فيه نية الواجب او المندوب.

(ولا يخفى ما فيه) لا بتناء صحة ما قاله على جواز التداخل السببي كما يظهر في قوله كفت نية الواجب عن المندوب ودخل المندوب ضمناً، مع ان المقام مما لم يثبت فيه التداخل المسيبي فضلاً عن السببي ولا يجتمع الصوم الواجب مع المندوب لما تقدم من عدم جواز الصوم المندوب مع اشتغال الذمة بالواجب منه، وعلى فرض الاجتماع فلا يبقى الامر الندي مع الامر الوجوبي بالنسبة الى يوم معين بل باقي منهما هو الامر الوجوبي فلا يصح قوله ويكفي فيه نية الواجب او المندوب وعلى فرض بقاء الامرين لابد في حصول الثواب بهما من قصد امتهالهما معاذل قصد امثال احد هما فقط يكون امثالاً لما قصد واسقاطاً للآخر فيترتب الثواب على ما قصد امثاله .

ويمكن تصحيح كلامه في المقام بكون المعتقد من النصوص رجحان وجود طبيعة الصوم في الأيام الثلاثة واجباً كان او غيره ، وطريق استفادته من النصوص هو التعليل المذكور فيها من كون استحباب صوم يوم الخميس لاجل كونه يوم عرض الاعمال فناسب ان يعرض اعماله وهو صائم ، و يوم الاربعاء يوم خلق الله فيه النار و اهلك فيه القرون الاولى فناسب استدفاف العذاب فيه بالصوم لكون الصوم جنة من النار ، و من المعلوم ان المناسب لعرض الاعمال في حال الصوم او استدفاف العذاب عنه انما هو طبيعة الصوم و لو كانت متحققة في ضمن الفرد الواجب منها لكن الاشكال في استنباط ذلك من ذاك التعليل لأن العلل الشرعية حكم و مصالح لجعل الاحكام فلا يلزم فيها الاطراد فالمحظوظ هو استحباب صوم تلك الأيام الذي هو نوع من الصوم لاجعل استحباب طبيعته المتحققة ولو في ضمن الفرد الواجب مع ان في استحباب الطبيعة من حيث هي طبيعة و وجوبها من حيث تخصصها بخصوصية فرد معين اشكالاً و ان لم يكن اشكال في العكس اى في وجوبها من حيث هي طبيعة و استحبابها من حيث تخصصها بخصوصية الفردية كالصلة مطلقاً و الصلة في المسجد .

(و كيف كان) فانجزم بحصول ثواب المندوبات المتعددة او الواجب والمندوب فيما اذا اجتمع جهات متعددة في غاية الاشكال و ان كان رجائه من الله سبحانه فيما اذا لاحظ المكلف ندبها ضمية لواجب او ندب آخر ليس يبعد لا انه تعالى ذوالفضل العظيم و فقنا الله تعالى لطلب مرضاته .

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

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

(الامر السادس) المحكى عن علي بن باطبيه في رسالته الى ابنته : اذا اردت سفراً و اردت ان تقدم من صوم السنة شيئاً فصم ثلاثة ايام للشهر الذي تريد الخروج فيه (قال في المدارك) ولم نقف لما ذكره على مستند ، بل في خبر المر زبان المروى في

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

(الامر السابع) ربما يقال بأنه اذا كان في العشر الاخير من الشهر خميسان يergusل و يصوم في الاول منها مستدلا بما في القبيه مرسلا ، و فيه : روى انه سئل العالم عليه السلام عن خميسين يتلقـان في اخر الشهر فقال صم الاول فلعلك لا تلـحن الثاني (ولا ينخفي) عدم دلالة ما في القبيه على استحباب التعجيل في الخميس الاول عند اجتماع الخميسين في العشر الاخير مطقا لما في قوله فلعلك لا تلـحق الثاني و حمله على لحوق الثاني بطـرو قبل لحـوقه بعيد حيث انه لا يوجـب تقديم ما يستحب التأـخير (اللهم) الا ان يحمل على جواز التقديم فيكون المرسل ايضاً دليلا عليه وهو ايضا لا يخلو عن البعد (والاولى) حمله على ما اذا كان الخميس الثاني يوم الثلاثاء من الشهر و احتمـل نقصانـ الشـهر و كان الخميس الثاني الخميس الاول في الشهر الذى بعد هذا الشهر فـ انه (ح) يفوته الخميس في العشر الاخير فيـصح القول بـتقديم الخميس الاول مـعـلاـ باـه لـعلـه لا يـلـحقـه (و قال في الوافي) الخميس الثاني في نفسه افضل و الخميس الاول بهذه النية اي بقصد انه لـعلـه لا يـلـتحقـه الثاني يـصـير اـفـضل فـاـفضـلـية كلـ منـهـما منـ جـهـةـ غيرـ جـهـةـ الاـخـرـ (انتهى) و ما افادـهـ جـيدـ و مـرـجـعـهـ الىـ مـرـاعـاتـ الـاحـتـيـاطـ فـ اـدـرـاكـ فـضـيـلـةـ صـومـ الخميسـ الاـخـيرـ واللهـ العـالـمـ .

(الامر الثامن) تقدم انه من ترك هذا الصوم للعجز عنه لـكـبـرـ و نحوـهـ يـسـتحـبـ

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

و يستدل له باطلاق ما في خبر عقبة : لاطعام مسلم خير من صيام شهر ، وفي خبر ابراهيم صدقة درهم افضل من صيام يوم و هما و ان كانا في مورد المشقة والشدة الا ان خصوصية المورد لا يخص الوارد بل العبرة على اطلاقه او عمومه ، الا ان المستفاد من خبر عمر بن يزيد كراهة ترك الصوم مع القدرة والعدول الى الفداء ، وفيه بعد قوله ﴿اللَّهُمَّ إِنِّي أَطْعَمْتُهُ مِنْ صِيَامِي﴾ : الدرهم تصدق به افضل من صيام يوم قال ﴿اللَّهُمَّ إِنِّي أَطْعَمْتُهُ مِنْ صِيَامِي﴾ و ما احب ان تدعه » بناء على ظهوره في ارجاع الضمير في تدعه الى الصيام لا الى التصدق بالدرهم ، واحتمال رجوعه الى التصدق به بعيد في الغاية ، و اما النصوص المستقيدة على ان الصدقة بالدرهم افضل من صيام يوم فهو في مطلق اليوم لخصوص احد الثلاثة و لا منافاة بين افضليته على صوم اليوم المطلق و افضلية صوم احد الايام الثلاثة عليه والله العالم .

(الامر التاسع) يكره في تلك الايام التي يصوم فيها المجادلة والجهل والاسراع الى الحلف بالله كما هي مكرروحة في كل الايام والاوقات ولو في غير ايام الصوم ، و كما أنها مكرروحة في حال الصوم ولو في غير هذه الايام ولا سيما صيام شهر رمضان بل في شهر رمضان ولو في غير حال الصوم كالليلي منه ، بل يستحب في هذه الايام احتمال من يجهل عليه .

و يدل على كراهة ما ذكر واستحباب تحمل من يجهل عليه خبر فضيل عن الصادق ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ وَالْأَئمَّةُ عَنِ الْمُحَاجَّةِ فَإِذَا حَدَّثْتُمُ الْمُجَاهِدَاتِ مَعْلَمَةً فَلَا يَجِدُوا لِنَفْسِهِمْ حَلَفاً وَلَا يَسْرُعُوا إِلَى الْحَلْفِ وَلَا يَرْجِعُوا إِلَيْهِ إِذَا حَدَّثُوهُمْ بِمَا يَعْلَمُونَ﴾ اذا صام احدكم ثلاثة ايام من الشهر فلا يجادل احدا ولا يجهل ولا يسرع الى الحلف بالله والآيات من يجهل عليه فليتحمل .

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

و قد ادعى الاجماع على استحباب صومها كما عن الغنية والمحظى و اتفاق كافة العلماء عليه كما عن المنتهي والتذكرة خلافاً للمحكي عن الصدوق من نسخ استحباب صومه بصوم السنة في كل شهر وهو الصوم المتقدم و المشهور في ايام البيض هي الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر و عن العمانى انها الايام الثلاثة المتقدمة التي يستحب صومها .

والحق ما عليه معظم من انها الثالث عشر الى الخامس عشر و انه يستحب صومها و ليس استحبابه مسنوداً و يدل على الامرین معامضاً الى دعوى الاجماع و اتفاق العلماء عليهم جملة من النصوص ، ففي الخبر المروي في العلل عن النبي ﷺ ان الله اهبط ادم الى الارض مسوداً فلما رأته الملائكة ضجت و بكث و انتجت (الى ان قال صلى الله عليه واله فنادى مناد من السماء ان صم لربك اليوم فصام فوافق يوم ثالث عشر من الشهر فذهب ثلث السواد ثم نودي يوم الرابع عشر ان صم لربك اليوم فصام فذهب ثلث السواد ثم نودي يوم خمسة عشر بالصيام فصام و قد ذهب السواد كله فسميت ايام البيض للذى ردا الله عز و جل على آدم من بياضه ثم فادى مناد من السماء يا آدم هذه ثلاثة ايام جعلتها لك ولو لدك ، من صامها في كل شهر فكانما صام الدهر .

و عن الدروع الواقية لابن طاوس عن امير المؤمنين علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه واله : اتاني جبرائيل فقال قل لعلى صم من كل شهر ثلاثة ايام يكتب لك باول يوم تصومه عشرة آلاف سنة و بالثانى ثلاثون الف و بالثالث مئة الف سنة قلت يا رسول الله صلى الله عليه واله الى ذلك خاصة ام للناس عامة فقال يعطيك ذلك و لمن عمل مثل ذلك فقلت ما هي يا رسول الله صلى الله عليه قال صلى الله عليه واله الايام البيض من كل شهر وهي الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر .

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

كل شهر .

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

و استدل العماتي بخبر عبدالله بن جعفر المروي في قرب الاسناد عن الصادق عليهما السلام عن ابيه ان عليا عليهما السلام كان ينعت صيام رسول الله صلى الله عليه واله قال صام رسول الله صلى الله عليه واله الدهر كله ما شاء الله ثم ترك ذلك و صام صيام داود عليهما السلام : يوم الله عليه واله في كل شهر فلم يزل ذاك صيامه حتى قبض الله عليه اليه من ضمها اليه الاخبار الكثيرة الدالة على ان صومه صلى الله عليه واله في آخر عمر الشرييف هو صوم الثلاثة الايام المتقدمة .

(وفيه) ان هذا مخالف مع تنصيص الاخبار المتقدمة و تصریحها يكون ايام البيض هي الثالث عشر الى الخامس عشر مع ما هو المعروف من تسميتها ب ايام البيض و وجه تسميتها بها من كون لياليها بيضاء ك ايامها و تصریح ما في خبر محمد بن مسلم من مغایر تهامع الثلاثة المتقدمة حيث ان فيها ثم ترك ذلك (اي صوم داود) و صام الثلاثة الغر (اي ايام البيض) ثم ترك ذلك و فرقها في كل عشرة فصام خميسين بينهما اربعاء فقبض و هو يعلم ذلك ، مع دعوى الاتفاق على انها ماذهب اليه المشهور .

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

قد مر في البحث عن الأغفال المسنونة في كتاب الطهارة أن المشهور بين الفرق الناجية أن ولادة سيدنا سيد المرسلين صلى الله عليه واله كان في السابع عشر من شهر ربيع الأول عام الفيل في أول الفجر الثاني من يوم الجمعة ، وذهب الكليني في الكافي إلى أنها في الثانية عشر من ربيع الأول وعليه الجمهور ولم يذكر الكليني مدر كالماذكره قال المجلسي في شرحه على الكافي أن ما ذكره الكليني يمكن أن يكون اختياره أو أنه ذكره تقية ، والثاني أقرب (اقول) واحتمال التقية أيضاً بعيد حيث أن كتاب الكافي ينادي بتشيع مصنفه ولا موقع لحمل مثل هذه القضية التي لا قائل بها غيره من الخاصة على التقية (وكيف كان) فيدل على كون المولدهو السابع عشر وعلى استحباب صومه غير واحد من الاخبار كخبر اسحاق بن عبد الله العلوى العريضى المروى فى كتاب الخرائج والجرائح لسعيد بن هبة الله الروانى قال ركب ابى عمومتى الى ابى الحسن عليه السلام وقد اختلفوا فى الايام التى تصام فى السنة وهو مقيم فى قرية (١) قبل مسيره الى سرمن راي فقال لهم جئتم تسئلونى عن الايام التى تصام فى السنة فقالوا ماما جئناك الا لهذا فقال وهى الا ربيعة او لهن يوم السابع والعشرين من رجب يوم بعث الله محمد صلى الله عليه وآلله وسلم الى خلقه رحمة للعالمين و يوم تولده و هو السابع عشر من شهر ربيع الاول و يوم الخامس والعشرين من ذى القعده فيه دحيت الكعبه و يوم الغدير فيه اقام رسول الله صلى الله عليه وآلله وسلم عليا ^{عليه السلام} علماء و اما ما من بعده ، و رواه الشيخ في التهذيب و في المصباح بأسناده الى اسحاق العلوى .

و عن المفيد في مسار الشيعة في اليوم السابع عشر من ربيع الأول كان مولد رسول الله صلى الله عليه وآلله وسلم و لم يزل الصالحون من آل محمد عليهم السلام على قدیم الاوقات يعظمونه و يعرفون حقه و يرعنون حرمته و يتطوعون بصيامه ، قال قدس سره وروى عن ائمه الہدی علیهم السلام انهم قالوا من صام يوم السابع عشر من شهر ربيع الاول و هو مولك سيدنا رسول الله صلی الله علیه واله و سلم کتب الله له صيام سنة و

(١) و في التهذيب نقلاب عن ابن عباس و هو بصر بابدل قوله و هو مقيم فى قريبة الصربا قريبة على ثلاثة أميال من المدينة .

قال في المقنعة قنورد الخبر عن الصادقين عليهم السلام بفضل صيام اربعة أيام في السنة: يوم السابع عشر من ربيع الاول وهو اليوم الذي ولد فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن صامه كتب الله له صيام ستين (الخ) .

و في كتاب روضة الوعاظين روى أن يوم السابع عشر من ربيع الاول هو يوم مولد النبي صلى الله عليه واله وسلم فمن صامه كتب الله له صيام ستين سنة (ولا يخفى) كفاية مثل ذلك من الاخبار في اثبات استحباب صوم مولد النبي صلى الله عليه واله وسلم و انه هو يوم السابع عشر و ان كان خبر اسحاق العريضي ضعيف السنده مشتملا على عددة من الضعفاء والمجاهيل وما في كتابي المفيدي و الروضة من المراسيل لكن الانصار حصلوا الاطمينان بشهادة مثل المفيدي (قوله) بكون اليوم السابع عشر مما لم يزيل الصالحون من آل محمد عليهم السلام يعظمونه ويعرفون حقه على قديم الايام و قوله قنورد الخبر عن الصادقين بفضل صيامه و انه اليوم الذي ولد فيه رسول الله صلى الله عليه واله وسلم و هذه العبارت تدل على شهرة كون اليوم السابع عشر ميلاده صلى الله عليه واله وسلم في عصره (قوله) والاعصار المتقدمة عليه ، والانصار انه مما يطمئن به النفس و يصح ان يستند اليه في اثبات الحكم الازامي المخالف مع القاعدة المحتاج في اثباته الى الدليل القوى فضلا عن الحكم الندي الذي يتسامح فيه بما لا يتسامح في غيره ، كل ذلك مع الشهرة القطعية بل اتفاق العلماء قدیما و حدیثا على الامرین معا اعني استحباب صوم يوم ولادته صلى الله عليه واله وسلم و انه هو اليوم السابع عشر و به يثبت حجية هذه الاخبار و لو كانت مرايسيل او ضعاف الاسناد فالاقوى ما عليه المعمظ من كونه يوم السابع عشر و انه يستحبب صومه و فرقنا الله لصيامه .

ثم لا يكاد ينقضي تعجبى في منشاء حدوث امثال هذه الاختلافات في مثل مولده صلى الله عليه واله وسلم و وفاته او مواليـد الائمه عليهم السلام و وفياتهم و سائر الواقـعـةـ المهمـةـ معـ انـ الـاهـتـيمـاـتـ بـهـاـ وـ عـدـمـ الـبـاعـثـ عـلـىـ الخـلـافـ يـوجـبـ تـحـقـقـ الـوـفـاقـ فـيـهـاـ بـيـنـ الـعـامـةـ

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

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

و هو العيد الكبير و اعظم الاعياد شرفاً و حرمة ، ففى خبر الحسن بن راشد المروى في الكافي والفقىه عن الصادق عليه السلام ، قال قلت له جعلت فداك هل للMuslimين عيد غير العيددين ، قال نعم يا حسن اعظمها و اشرفها ، قلت اى يوم هو ؟ قال هو يوم نصب فيه امير المؤمنين عليه السلام علما للناس قلت جعلت فداك و ما ينبغي لنا ان تصنع فيه قال تصومه يا حسن و تكرر الصلوة على محمد و آله و تبرء الى الله من ظلمها حقهم فان الابياء كانت تأمر بالوصياء بالیوم الذى كان يقام فيه الوصي ان يتخذ عيدا قال قلت فما لمن صامه قال صيام ستين شهراً .

و فى خبر العبدى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام صيام يوم عذر خم بعد صيام الدنيا لوعاش انسان ثم صام ما عمرت الدنيا لكان له ثواب ذلك و صيامه بعد عند الله عز وجل فى كل عام مائة حجة و مائة عمرة مبرورات متقبلات و هو عيد الله الاعظم » الى غير ذلك من الاخبار المتواترة .

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

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

و اما خبر الصيقل عن الرضا عليه السلام بعث الله محمد الثالث ليال مضين من رجب و صوم ذلك اليوم كصوم سبعين عاما فعن سعد بن عبد الله القمى انه كان مشايخنا يقولون

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

و منها صوم يوم دحو الارض من تحت الكعبة و هو اليوم الخامس والعشرون من ذى القعده .

و فى خبر حسن بن على الوشاء عن الرضا عليه السلام من صام ذلك اليوم كان كمن صام سنتين شهرا ، و فى مرسل الصدوق عن الصادق ع عليهما السلام فى خمس وعشرين من ذى القعده انزل الله الكعبة البيت الحرام فمن صام فى ذلك اليوم كان كفارة سبعين سنة و هو اول يوم انزل الله فيه الرحمة .

و فى خبر آخر فى خمس وعشرين ليلة من ذى القعده انزلت الرحمة من السماء و انزل الكعبة على آدم فمن صام ذلك اليوم استغفر له كل شيء بين السماء والارض، و غير ذلك من الاخبار التي لا حاجة الى ذكرها بعد كثرتها مع انه لم ينقل خلاف فى استحباب صومه .

و منها يوم عرفة لمن لا يضعفه الصوم عن الدعاء .

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

بعض الامصار بعد حمل النبى فى هذه الاخبار على الكراهة جمعاً بينها وبين الاخبار الدالة على الجواز و فيه ان الظاهر من خبر محمد بن مسلم هو ان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ لم يصم يوم عرفة بعد نزول صيام شهر رمضان و جوباً لاستقرار الوجوب في صوم شهر رمضان فلا منافاة بينه وبين ما يدل على استحباب صوم عرفة بالخصوص، و خبر محمد بن قبس و خبر زراة مطلق يحمل على ما يدل على كراحته فيما اذا كان يضعف عن الدعاء او ما اذا كان يوم عرفة مشكوكاً و مشتبههاً بِالْعِيدِ او ما اذا كان صومه من يتأنى به و يوشك ان يتوهם الناظرون اليه فيكونه واجباً على ما يأتي في بيان الصيام المكرورة .

و منها يوم المباهلة وهو الرابع والعشرون من ذى الحجة .

و صرح باستحباب صومه غير واحد من الأصحاب كالشيخ في مصباحه و العلامه وغيرهما و اعترف غير واحد منهم بعدم وقوفهم على نص على استحبابه بالخصوص و المحكم عن منتهى العلامه بأنه يوم شريف قد اظهر الله فيه نينا على خصميه و حصل فيه من التنبية على قرب على عليه السلام من ربه و اختصاصه به و عظم منزلة و ثبوته ولايته و استجایة الدعاء به مالم يحصل لغيره و ذلك من اعظم الکرامات لاخبار الله تعالى ان نفسه نفس رسول الله (۱) فيستحب صومه شكرًا لهذه النعمة الجسيمة ، و المشهور في يوم المباهلة هو اليوم الرابع والعشرون من ذى الحجة و قبله هو الخامس والعشرون و لم يعلم قائله و حكى المجلسي (قوله) في زاد المعاد عن بعض بأنه يوم السابع والعشرون و عن بعض بأنه الحادى و العشرون و ليوم الرابع والعشرين مزيد شرافه بأنه اليوم الذي تصدق مولانا امير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ بخاتمه على المسكين و نزل في فضله الآية المباركة انما وليكم الله و رسول (الآية) .

(۱) ولقد يعجبني ما قاله ابن حماد : و سماه رب العرش في الذكر نفسه - فحسبيك هذا القولى ان كتب ذا خبر - و قال لهم هذا وصيى و وارثى - و من شدرب العالمين بهازرى - على كزرى من فميصى اشارة - بان ليس يستغنى القميص عن الزرز .

و منها كل خميس و جمعة معا او الجمعة فقط

يستحب صوم كل خميس و جمعة منفردا او معا ، واستدل لاستحبابه كذلك
بان هذين اليومين شرطان يضاعف فيما الحسنات فاستحب فعله وهذا كماترى لا يثبت
استحباب صومهما منفردا او معا بالخصوص .

(ويidel) على استحباب صوم يوم الخميس منفردا عن الجمعة الخبر المروى عن
اسامة بن زيد ان النبي صلى الله عليه وآلها وسلم وكان يصوم الاثنين والخميس فسئل
عن ذلك فقال ان اعمال الناس تعرض يوم الاثنين والخميس (و خبر محمد بن مروان)
عن الصادق ع قال كان رسول الله صلى الله عليه وآلها وسلم يصوم حتى يقال لا يفتر ويطرد
حتى يقال لا يصوم ثم صام يوما و افتر يوما ثم صام الاثنين والخميس .

(و على استحباب صوم يوم الجمعة منفرد اعن الخميس) خبرا بن سنان عن الصادق
ع قال رايته صائما يوم الجمعة فقلت فداك ان الناس يزعمون انه يوم عيد قال كلا
انه يوم خفض و دعة (الخبر المروى في العيون) عن الرضا ع من صام يوم الجمعة
احتساباً اعطى ثواب صيام عشرة ايام غر و زهر .

ويidel على استحباب صومهما معا خبر الدارم المروى في العيون عن الرضا ع
عن آبائه انه قال رسول الله لا تفرد الجمعة بصوم ، و ما رواه الشيخ في التهذيب بسنه
عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآلها وسلم قال لا تصوموا يوم الجمعة الا
ان تصوموا قبله او بعده ، ففيه دلالة على استحباب صوم يوم الجمعة مع صوم
يوم الخميس .

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

يوم الاثنين والخميس ونفي استحباب صوم يوم الجمعة منفرداً عما قبله أو بعده ، ولعله يستدل للأول بخبر محمد بن مروان المتقدم وفيه بعد قوله ﴿إِلَّا ثُمَّ صام الاثْنَيْنِ وَالْخَمْسِ﴾ قال ثم آلل من ذلك إلى صيام ثلاثة أيام في الشهر (إلى آخر الحديث) .

ويستدل للثاني بخبر الدارم المتقدم وما رواه الشيخ عن أبي هريرة (ولا يخفى ما فيه) أما خبر محمد بن عمران وما في معناه فهو لا يدل على الأزيد من افضلية صوم الأيام الثلاثة في كل شهر على صوم يوم الاثنين والخميس ، ولا دلالة فيه على تسخ صومهما كما مر نظيره في صوم أيام البيض ، وأما خبر الدارم فهو مع كونه ضعيف السند معرضًا عنه ساقط عن الحجية بالاعراض واما خبر أبي هريرة فحاله معلوم وقد قال الشيخ (قدره) بعد نقله هذا الخبر : طريقه رجال العامة لا يعمل به وإن المعمول به هو خبر ابن سنان (انتهى) وقد مر خبر ابن سنان في الصفحة السابقة نعم في خصوص صوم الاثنين ورد خبر يمكن استظهار الكراهة منه (ففي الخصال) عن عقبة بن بشر الأزدي قال جئت إلى أبي جعفر عليه السلام يوم الاثنين فقال كل فقلت أني صائم فقال وكيف صمت ، قال فقلت لان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولد فيه ، فقال أما ما ولد فيه فلا يعلمون واما ما قبض فيه فنعم ، ثم قال فلا تلزم ولا تتسافر فيه (واما صحيح على بن مهزيار) الوارد فيمن نذر ان يصوم يوما دائما ما بقى فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر او اضحى او يوم جمعة او ايام الشريق او سفر او مرض فكتبه في جوابه قد وضع الله الصيام في هذه الأيام كلها « فهو مع ظهوره في نفي المشروعية بقرينة ما في سياقه مما لا عامل به ولو حمل على الكراهة لأن ابن الجينيد يقول بنفي استحباب صوم يوم الجمعة منفرد اعمقا به او ما بعده لا بكراته مطلقا .

و منها أول ذي الحجة بل كل يوم من التسع فيه .

ويدل على استحباب صوم الأول من ذي الحجة من رسول سهل بن زياد المروي في الكافي عن الكاظم عليه السلام قال ﴿إِلَّا وَفِي اولِ يَوْمٍ مِّنْ ذِي الحِجَّةِ وَلَدَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلَ الرَّحْمَنَ عَلَى نَبِيِّنَا ﴿إِلَّا وَمِنْ صَامَ ذَلِكَ الْيَوْمَ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ صِيَامَ سَتِينَ شَهْرًا﴾ (وفي مصباح

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

و منها يوم النيروز

و قد روى الشيخ في المصابح عن معلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام قال اذا كان يوم النيروز فاغسل و ابس انظف ثيابك و تطيب باطيب طيبك و تكون ذلك اليوم صائما » و قد مر في كتاب الطهارة في البحث عن الاغسال المسنونة الاختلاف في تعين يومه و ان المشهور الآن هو يوم انتقال الشمس الى برج الحمل فلا يلبس بالبناء عليه و الا يitan فيه بما يستحب ان يؤتى في النيروز .

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

و على استحباب صومهما كلا او بعضا اجماع المسلمين بل و ضرورة الدين و النصوص به متواترة عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم و الائمة المعصومين و يدل على استحباب صوم رجب كلا ما روا المفيد (قوله) في مسار الشيعة قال روى عن امير المؤمنين عليه السلام انه كان يصوم الرجب كله و يقول رجب شهرى و شعبان شهر رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و شهر رمضان شهر الله عز وجل (وعن المجالس و ثواب الاعمال) في حديث طويل في فضل رجب و ثواب الصيام في ايامه قال صلى الله عليه و آله و سلم و من صام من رجب ثلاثة أيام نادى مناد من السماء يا عبد الله اما ما مضى فقد غفر لك فاستأْنف (و في خبر صالح الهروي) المروي في كتاب فضائل رجب عن الرضا عليه السلام : و من صام رجب كله خرج من ذنبه كهيته يوم ولدته امه و اعتق من النار و ادخل الجنة مع المصطفين الاخيار و عن مقنعة المفيد عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم قال من صام رجبا كله كتب الله له رضاه و من كتب له رضاه لم يعذبه .

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

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

ويدل على استحباب صوم شعبان كله خبر عنبرة العابد المروي في الكافي قال قبض النبي صلى الله عليه وآله وسلم على صوم شعبان و رمضان و ثلاثة ايام من كل شهر اول خميس و اوسيط اربعاء و آخر خميس و كان ابو جعفر و ابو عبدالله يصومان ذلك ↓ (و خبر ابي سلمة) المروي في المجالس قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن يصوم في السنة شهرا تاما الا شعبان يصل بشهر رمضان (و خبر صفوان) المروي في مصباح الشيخ قال قال لـ اـبـو عـبـدـالـلـه عـلـيـهـالـكـلـلـاـ حد من في ناحيتك على صوم شعبان فقلت جعلت فداك ترى فيه شيئا فقال نعم ، ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان اذا رأى هلال شعبان امر منادياً ينادي في المدينة يا اهل يثرب اني رسول الله اليكم ، الا و ان شعبان شهر فرحم الله من اعانتى على شهرى – ثم قال – ان امير المؤمنين عـلـيـهـالـكـلـلـاـ كان يقول ما فاتنى صوم شعبان منذ سمعت منادى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ينادي في شعبان و لن يفوتنى في ايام حياتى شعبان ان شاء الله ثم كان يقول صوم شهرين متتابعين توبة من الله .

↑ و خبر فضيل بن يسار المروي في الكافي عن الصادق عليه السلام قال وفرض الله في السنة صوم شهر رمضان و سن رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم صوم شعبان و ثلاثة ايام من كل شهر مثلـيـالـفـرـيـضـةـ فـاجـازـالـلـهـعـزـ وـ جـلـ لـهـ ذـلـكـ وـ فـيـ خـبـرـ الـحـلـبـيـ الـمـرـوـيـ فـيـ الـكـافـيـ قال سـئـلـ اـبـاـ عـبـدـالـلـهـ عـلـيـهـالـكـلـلـاـ هـلـ صـامـ اـحـدـ مـنـ آـبـاـئـكـ شـعـبـانـ قـطـقـالـ صـامـهـ خـيـرـ آـبـاـئـ رـسـولـ اللهـ

ويدل على استحباب بعض أيامه ولو يوما واحدا غير واحد من الاخبار كخبر مروان بن مسلم المروي في كتاب فضائل شعبان عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله شعبان شهر رمضان فمن صام من شهر رمضان يوما وجبت له الجنة ومن صام منه يومين كان من رفقاء النبines والصديقين يوم القيمة ومن صام الشهر كلها ووصله بشهر رمضان كان ذلك توبة له من كل ذنب صغير أو كبير ولو من دم حرام (و خبر العباس بن هلال) المروي في العيون والخصال قال سمعت ابا الحسن علي بن موسى الرضا عليهما السلام يقول من صام من شعبان يوما واحدا ابتغاء ثواب الله دخل الجنة ، وغير ذلك من الاخبار التي لا تختص كثرة .

لكن ورد اخبار آخر في النهي عن صوم شعبان وانه سئل عنه فقال ما صامه احد من الائمه (ففي الكافي) انه جاء في صوم شعبان انه سئل عنه فقال ما صامه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولا احد من آبائی ثم حمله (قده) على ارادة نفي الوجوب وانهم ما صاموه على ذلك الوجه بل على الاستحباب ، قال و ذلك ان قوماً قالوا ان صومه فرض مثل صوم شهر رمضان و ان من افتر يوما من شعبان وجبت عليه الكفاره وحمله الشیخ ايضا على نفي الوجوب وقال ان ابا الخطاب واصحابه كانوا يذهبون الى ان صومه فرض واجب مثل شهر رمضان و ان من افتر فيه وجب عليه الكفاره .

و منها اول يوم من المحرم و ثالثه و سابعه .

ويدل على استحباب الصوم في اليوم الاول منه ما ارسله في الفقيه وقال روى ان في اول يوم من المحرم دعا زكريا ربه عز وجل فمن صام ذلك اليوم استحباب الله له كما استحباب لزكريا عليه السلام ، و روى المفيد في المقنعة مثله عن النبي عليه السلام (و عن المجالس والعيون) عن ابن شبيب عن الرضا عليه السلام قال عليه السلام ان هذا اليوم (يعني اول المحرم) هو اليوم الذي دعا فيه زكريا ربه فقال رب هل لي من لدنك ذريمة طيبة انك سميع الدعاء ، فاستحباب الله له وامر الملائكة فنادت زكريا وهو قائم يصلى في المحراب ان الله يشرك بيحيى ، من صام هذا اليوم ثم دعا الله عز وجل استحباب الله له كما

استجواب لذكرى .

و يدل على استجواب يوم ثالثه ما رواه في الاقبال عن النبي ﷺ ان من صام اليوم الثالث من المحرم استجيب دعوته ، و في شرح النجاة للسيد العقيلي (قده) ان في اليوم الثالث من المحرم كان خلاص يوسف من الجب (اقول) و هو لا يدل على استجواب صومه بالخصوص ، اللهم الا على القول باستجواب صوم كل يوم شريف لما سنج فيه ، و ليس لاستجواب صوم سابعه بالخصوص خبر ، و لكن صاحب الجواهر عد صومه مما ثبت فيه التأكيد من النصوص ، و قال في النجاة ايضاً باستجاباته - كما في المتن ، و قال السيد الخونساري (قده) في شرحه على النجاة : و الظاهر انه سهو ، و الصحيح تاسعه كما يظهر من الروايات (انتهى) و لم يذكر المصنف استجواب صوم اليوم التاسع مع انه مروي (ففي خبر مسعدة بن صدقة) المروي في التهذيب عن الصادق عليه السلام عن ابيه ان علياً عليه السلام قال صوموا العاشراء التاسع والعشر فانه يكفر ذنوب سنة ، و في الحدائق : بل يستحب صوم المحرم تماماً كاماً (اقول) و يمكن ان يستفاد استجواب صومه تماماً عن غير واحد من الاخبار كخبر نعمان بن سعد المروي عن مقنعه المفید (قده) عن على عليه السلام انه قال رسول الله ﷺ لرجل ان كنت صائماً بعد شهر رمضان فصم المحرم فانه شهر الله على قوم و يتوب الله فيه على آخرين .

و عن المفید (قده) في كتاب حدائق الرياض ان من امكانه صوم المحرم فليصم فانه يعصم صائمه من كل سيئة ، و عن النبي ﷺ ان افضل الصلة بعد الفريضة الصلة في جوف الليل و ان افضل الصوم من بعد شهر رمضان صوم شهر الله الذي يدعوه محرم .

بل المستفاد من بعض الاخبار استجواب صوم المحرم و لو يوماً منه ففي النبوى) المروي في الاقبال قال صلى الله عليه وآله من صام يوماً من المحرم فله بكل يوم ثلاثة يوماً (قال في الاقبال) و روى من طريقهم عليهم السلام ان من صام يوماً من المحرم محتسباً جعل الله بينه وبين جهنم جنة كما بين السماء والارض « هذا كله في غير يوم

العاشراء و اما فيه فسيأتي الكلام فيه في الصيام المكرورة .

و منها التاسع والعشرون من ذى القعدة .

ففي مرسلاً للفقيه أنه روى أن في تسع وعشرين من ذى القعدة أنزل الله عزوجل الكعبة وهي أول رحمة نزلت فمن صام ذلك اليوم كان كفارة سبعين سنة ولا منافات بين هذا الخبر وبين ما دل على كون حدو الأرض في يوم الخامس والعشرين من ذى القعدة بامكان خلق الأرض بقدر موضع الكعبة أو لاثم انزال الكعبة إليها و حدو الأرض منها ثانية والله العالم بخلقه ، الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخير .

و منها صوم ستة أيام بعد عيد الفطر بثلاثة أيام أحد ها العيد .

لما في خبر الزهدى المروى عن زين العابدين عليه السلام في الكافي و الفقيه قال في عداد الصوم الذي صاحبه بالخيار : و صوم ستة أيام من شوال بعد شهر رمضان و النبوى العامى: من صام رمضان و اتبعه بست من شوال فكانما صام الدهر ، وقال الشهيد الثاني (قديه) في الروضة فمن صامها مع شهر رمضان عدل صيام السنة ثم قال وفي الخبر ان المواطبة عليها تعذر صوم الدهر و قال و علل في بعض الاخبار بان الصدقة بعشر امثالها فيكون رمضان بعشرة اشهر و الستة بشهرين و ذلك تمام السنة فدوام فعلها كذلك يعدل صوم دهر الصائم » و اطلاق تلك الاخبار يقتضى عدم الفرق بين كون الستة متصلة بالعيد او منفصلة عنه ، الا ان اطلاقها يقيد بما يدل على كراهة الصوم بعد العيد بالفصل ففي خبر زيد عن الصادق عليه السلام لا صيام بعد الاضحى ثلاثة أيام و لا بعد الفطر ثلاثة أيام ، انها أيام اكل و شرب (و موافق حریز) عنه عليه السلام اذا افطرت رمضان فلا تصومن بعد الفطر طوعا الا بعد ثلاثة مضمون ، و عن الشيخ نفي استحباب هذه الستة و نقل عن بعض الاصحاب كراحتها مستدلا بهذه الاخبار (و يرد) بان الاخبار الدالة على الاستحباب ليست نصا في الاتصال بيوم العيد بل تكون دلالتها بالاطلاق فيقيد اطلاقها بهذه الاخبار فلا موجب لطرح تلك الاخبار و الاخذ بهذه الاخبار الدالة على الكراهة ترجيحا لها عليها و قال الشهيد الثاني في الروضة : و التعليل (اي التعليل

بكون صوم هذه السنة مع صوم شهر رمضان معادل صوم الدهر) و ان اقتضى عدم الفرق بين صومها متواالية و متفرقة بعده بغير فصل ومتاخرة الا ان فى بعض الاخبار اعتبار القيد (يعنى قيد الاتصال والتواتي) ثم قال فيكون (يعنى الاتصال) فضيلة زائدة على القدر (انتهى) .

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

ويدل على ذلك صحيح البجلي عن الصادق عليه السلام عن اليومين الذين بعد الفطر ايصام او لا فقال عليه السلام اكره لك ان تصومهما » حيث انه يدل على كراهة صوم يومين بعد العيد و يشيرا مع انضمام العيد بها ثلاثة ايام ، لكن الظاهر من خبر زياد المتقدم هو الثلاثة بعد الفطر لا بعد الصوم من شهر رمضان كما لا يخفى على الناظر في قوله و لا بعد الفطر ثلاثة ايام ، و صحيح البجلي لا يدل على انحصر الكراهة بالاليومين بعد العيد والله العالم – هذا بالنسبة الى الاتصال بيوم العيد و الفصل عنه – واما بالنسبة الى التواتي و التفرقة فالظاهر هو التخيير للطلاق و عدم ما يجب تقييده بالتواتي او التفرقة .

و منها يوم النصف من جمادى الاولى .

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

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

الصوم المندوب لا يصير بالشروع فيه واجبا الا اليوم الثالث من الاعتكاف على ما يأتي ، فله الافطار في اي وقت شاء الى الغروب اجمعما بقسميه كما في الجواهر (و يدل عليه) من الاخبار صحيح جميل عن الصادق عليه السلام في الذي يقضى شهر رمضان انه بال الخيار الى زوال الشمس و ان كان تطوعا فانه الى الليل بال الخيار . (و صحيح عبد الله بن سنان) عنه عليه السلام : صوم النافلة لك ان تفترط ، الى غير ذلك من النصوص خبر ابن عمار و خبر ابي بصير و خبر سماعة و نحوها التي لا معارض لها الا ما يتوهם من النهي عن ابطال العمل الذي من غير مرة عدم دلالته على حرمة ابطال العمل برفع اليد عنه في اثنائه في الواجب فضلا عن المندوب ، ولو فرض دلالته عليه لوجب تقييده بما عدا الصوم المندوب بالاخبار الدالة على جواز قطعه ، فلا ينبغي الاشكال في جواز قطعه الى الغروب (ولكن يكره بعد الزوال) لخبر مساعدة بن صدقة عن الصادق عن ابيه عليهما السلام ان عليا عليه السلام قال الصائم تطوعا بالخيار ما بينه و بين نصف النها فان اتصف النهار فقد وجب الصوم» بناء على حمله على الاولوية كما حمله الشيخ عليها في التهذيب والاستبصار وعلى تأكيد الاستحباب .

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

(لانه يقال) تأكيد الندب بالدلالة السياقية يدل على رجحان الفعل و مرجوحية الترك اذ ما كان فعله راجحا و تركه مرجوها يكون آكذ مما يكون فعله راجحا ولا يكون تركه مرجوها .

و يمكن ان يستدل للكراءة بخبر عمر بن خлад المروي في التهذيب عن ابي الحسن عليهما السلام قال كنت جالساً عنده آخر يوم من شعبان فلم اره صائما فاتوه بما مائدة

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

والانصاف تمامية هذا الاستدلال مضافاً إلى فتوى الفقهاء بها وهي كافية في اثبات الحكم غير الازامي بدليل التسامح في دليل السنن .

مسئلة ٣ يستحب للصائم تطوعاً قطع الصوم اذا دعاه اخوه المؤمن الى الطعام بل قيل بكراهته حينئذ

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

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

او النذر و شبهه و لو كان بعد الزوال و ذلك لا طلاق جملة من الاخبار كخبر نجم بن حطيم المروي في الكافي عن الباقي عَلَيْهِ السَّلَامُ قال من نوى الصوم ثم دخل على أخيه فسئلته ان يفطر عنده فليفطر فليدخل عليه السرور فانه يحتسب له بذلك اليوم عشرة ايام و هو قول الله عز وجل من جاء بالحسنة فله عشر امثالها (و خبر داود الرقى) المروي في الكافي عن الصادق عليه السلام قال لافطارك في منزل أخيك المسلم افضل من صيامك سبعين ضعفا او تسعين ضعفا و خبر عبدالله بن جنبد المروي في الكافي قال قلت لا بى الحسن الماضي عليه السلام ادخل على القوم و هم يأكلون و قد صليت العصر و انا صائم فيقولون افطر فقال افطر فانه افضل و خبر حسين بن حماد) المروي في المحسن قال قلت لا بى عبدالله عليه السلام ادخل على الرجل و انا صائم فيقول لي افطر فقال ان كان ذلك احب اليه فافطر (و خبر السكوني) المروي في المحسن عن الصادق عليه السلام قال فطرك لأخيك المسلم (اي لاجله) و ادخالك السرور عليه اعظم اجرأ من صيامك ، وغير ذلك من الاخبار بل في بعض الاخبار التصريح بذلك في الصوم الواجب .

(في خبر الخثعمي) المروي في الكافي عن الصادق عليه السلام عن الرجل ينوى الصوم فيلقاه اخوه الذي هو على امره ايفطر قال عليه السلام ان كان تطوعا اجزئه و حسب له و ان كان قضاء فريضة قضاه .

(الثالث) لا فرق في استحباب القطع بين ما اذا دعى الى طعام او ورد هو في منزل من غير دعوة و ذلك لا طلاق غير واحد من تلك الاخبار او تصريح بعضها بدخول الصائم على أخيه ، الظاهر في كونه من غير دعوته اليه كخبر جنبد المتقدم في الامر الاول الذي فيه من دخل على أخيه و هو صائم الى آخر الحديث و خبر حسين بن حماد المتقدم في الامر الثاني الذي فيه ادخل على الرجل و انا صائم و خبر موسى بن بكر المروي في المحسن عن الكاظم عليه السلام قال فطرك لأخيك و ادخالك السرور عليه اعظم من الصيام و اعظم اجرا .

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

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

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

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

(الخامس) لا فرق في استحباب الافطار بين ما اذا يشق على سائل الافطار مخالفة الصائم و عدمه للاطلاق و لكن ما في بعض تلك الاخبار التعليل بدخول السرور يؤدي الى اختصاص الندب بما يشق على سائل الافطار مخالفته بل في خبر الحسين بن حماد المروي في المحاسن عن الصادق ما يدل عليه ، وفيه ادخل على الرجل وانا صائم فيقول لي افطر فقال عليه السلام ان كان ذلك احب اليه فافطر .

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

فقى خبراً بن حطيم من نوى الصوم ثم دخل على أخيه فسئلته ان يفطر عنده فليفطر فليدخل عليه السرور (الحديث) و نحوه غيره و هو كثير .

(السابع) اطلاق الاخبار المتقدمة يقتضى استحباب الافطار من الصائم اذا سئل عنه فيما يجوز له الافطار سواء كان قبل الزوال او بعده بل الخبر المروى عن عبدالله بن جنبد المتقدم فى الامر الثاني صريح فى استحبابه بعد العصر اذا فيه ادخل على القوم و هم يا كلون وقد صليت العصر و انا صائم فيقولون افطر فقال افطر فانه افضل ، ولا منافاة بين كراهة الافطار فى الصوم المنذوب بعد الزوال وبين استحبابه اذا سئله الاخ المؤمن لا انه بطر وفضيلة اجابة سؤال المؤمن وسروره بها يصير افضل وان كان هو من حيث نفسه و مع قطع النظر عما يطرأ عليه كان مرجحاً (الثامن) الظاهر اعتبار كون الافطار بقصد اجابة سؤال السائل وادخال السرور عليه فى استحبابه وترتب الثواب عليه لا انه عبادة يتوقف ترتيب الثواب عليها على القصد فلو افطر بعد السؤال عنه لا بقصد اجابة سؤال السائل بل لاجل اشتاء الافطار فى نفسه لم يترتب عليه ثواب الاجابة و على ذلك يترتب صحة ما فى العدائق من قوله واما ما اشتهر فى هذه الاوقات سيمى فى بالادعجم من تعمد تفطير الصائم بشيء يدفع اليه من تمرة او يسير من الحلواء او نحو ذلك لاجل تحصيل الثواب بذلك فليس بداخل تحت هذه الاخبار ولا هو مما يترتب عليه الثواب (انتهى) وان كان هو (قده) يذكر هذا الكلام متفرعا على ما اختاره من اعتبار الدعوة الى الطعام فى استحباب الافطار وقلنا بعدم اعتبارها فى الامر الثالث .

(التاسع) الاخبار الواردة فى المقام بين ما علق الاستحباب فيه على سؤال القوم كما فى خبر عبد الله بن جنبد او سؤال الرجل كما فى خبر حسين بن حماد المتقدمين فى الامر الثاني و ما علق فيه على طلب الاخ الافطار من الصائم كخبر بن حطيم المتقدم فى الامر الثاني الذى فيه من نوى الصوم ثم دخل على أخيه فسئلته (ال الحديث) وغير ذلك و ما علق فيه على سؤال الاخ المسلم كخبر داود الرقى المتقدم فى الامر الثاني

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

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

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

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

(ولا يجفى ما فيه) لأن كلما يكون اقل ثواباً من شيء اخرا لا يكون مكروها
و الا يلزم ان يكون الحج مثلا مكروها لأن ثوابه اقل من الصلوة ، وهذا كما ترى ،
بل الكراهة بمعنى اقل ثواباً تكون على ضابط يجيء في الصيام المكرهه عن قريب
انشاء الله تعالى ، وهو لا ينطبق على المقام ، فالحق ان يقال ان امكان اثبات الكراهة
بقوى الفقيه بالكراهة من باب قاعدة التسامح امكن القول بكراهة الصوم بعد التماس
الافطار لما عرفت من تصريح المحقق في الشريعة بها و عده من اقسام الصوم المكرهه
و سيجيء مزيد توضيح لذلك عن قريب ، والله الهاي .

و اما المكرهه منه بمعنى قلة الثواب ففي مواضع ايضا .

اعلم انه لما اعتبر الرجحان في العبادة و هو لا يجتمع مع كراهتها المستلزم
لمرجوحتها فسروا و الكراهة في العبادة بمعنى كونها اقل ثوابا و حيث يورد على هذا
التفسير بوجوه من الايراد كلزم اجتماع المصلحة و المفسدة المؤثرتين في الكراهة
و الايجاب او الندب لأن اقلية الثواب تنساء عن وجود مفسدة في الفعل و هو اي اجتماع
المصلحة و المفسدة المؤثرتين في طلب الفعل و الترك الزامي او غيره غير معقول بل لا
يؤثر شيء منها لو كانتا متساوين و يكون الحكم تابعا للاهم منها لو كانت احديهما
اهم و كلزم كون النهي اخبارا باقلية الثواب لا انشاء و هو مرغ وغير معهود حيث ان دلما يعهد
استعمال الانشاء في الاخبار و ان كثر استعمال الجملة الخبرية في الانشاء بل قيل ان
الانشاء بها آكد و كلزم عدم الانضباط لا في طرف المكرهه ولا في المستحب اذا الصلوة
في الحمام مثلا يكون اقل ثوابا من الصلوة في البيت و يمكن ان تكون اكثر ثوابا في
مكان آخر احسن من الحمام و الصلوة في البيت يلزم ان تكون مستحبة بالقياس الى
الصلوة في الحمام ومكرهه بالقياس الى الصلوة في المسجد وكذا الصلوات في المساجد

المتفاوتة فى الفضيلة مع أنها لا تتصف بالكرامة أصلاً كما أن الصلة فى البيت لا تكون مكرورة قطعاً .

فلا جرم وجوه بما يسلم عن تلك الخلل وقالوا بان ل Maheria الصلة مثلاً قد رامن الثواب مترباً على الاتيان بها للامتثال من دون دخل خصوصية الفرد المأتمى به فى ذلك بحيث لو امكن تفكير الطبيعة عن خصوصيات الفردية لكن ذاك الثواب مترباً على اتيانها و يكون ضم الخصوصيات اليها ناشياً عن امتناع تحقق الطبيعة من فكها عنها و ضم الخصوصيات اليها في مقام ترتيب الشواب كضم الجدار الى الانسان في كونه اجنبياً عنه وذلك كالصلة في البيت وقد تكون لطبيعة الصلة باعتبار وجودها الخاص ثواباً زائداً على ما يترب على نفسها ناشياً عن وجودها الخاص وذلك كالصلة في المسجد او الجماعة وقد يكون باعتبار وجودها الخاص ينقص عن ثوابها المترتب عليها من حيث هي صلة فقتصر اقل ثواباً بما لا تكون منضمة اليها فالصلة المستحب في المسجد بمعنى اكثيره ثوابها عمياً يترب على طبيعتها المنفكة عن كافة الخصوصيات الفردية لاقضاء زيادة على ما ترتقب عليها بواسطة عارضها الخاص وهو كونها في المسجد والصلة المكرورة في الحمام بمعنى اقلية ثوابها عمياً يترب على نفسها بواسطة وجود المانع عمما يترب عليها من حيث نفسها وهو عارضها الخاص اعني كونها في الحمام وبذلك يندفع جميع الشكوك المذكورة بهذا فيرها حيث لا يلزم اجتماع المؤثرين في الحكمين المتضادين ولا استعمال الانشاء في الاخبار وتحقق الانضباط في المستحب والمكرور وهذا معنى العبادة المكرورة وهو معنى قلة الثواب .

منها صوم عاشوراء .

اختلفوا في حرمة صوم يوم العاشوراء واستحبابه او كراحته ونشأء الاختلاف في ذلك هو الاختلاف في الاخبار الواردة في صومه وهي على ما اطلعت عليه على طوائف منها ما يدل بظاهره على الاستحباب .

كتبنا بـ همام المروى في التهذيب عن الكاظم عليه السلام قال صام رسول الله ﷺ

يوم عاشوراء و خبر مسعدة بن صدقة المروى في التهذيب عن الصادق عن أبيه عن أمير المؤمنين عليهم السلام قال صوموا العاشراء التاسع والعشر فانه يكفر ذنوب سنة .

و خبر القداح المروى في التهذيب ايضا عن الصادق عن أبيه قال صيام يوم عاشوراء كفارة سنة .

و خبر جعفر بن عثمان المروى فيه ايضا عن الصادق عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه و آله كثيرا ما ينقل يوم عاشوراء في افواه الاطفال المراضع من ولد فاطمه عليها السلام من ريقه فيقول لا تطعوهم شيئا الى الليل و كانوا يرون من ريق رسول الله صلى الله عليه و آله قال و كان (نت) الوحش تصوم يوم عاشوراء على عهد داود (و خبر كثير النواء) المروى في التهذيب ايضا عن الباقي عليه السلام قال لزقت السفينه يوم عاشوراء على الجودي فامر نوح عليه السلام من معه من الجن و الانس ان يصوموا ذلك اليوم قال ابو جعفر عليه السلام اتدرون ما هذا اليوم هذا اليوم الذى تاب الله عزوجل فيه على آدم و حوا و هذا اليوم الذى فلق الله فيه البحر لبني اسرائيل فاغرق فرعون و من معه و هذا اليوم الذى غلب فيه موسى عليه السلام فرعون و هذا اليوم الذى ولد فيه ابراهيم عليه السلام و هذا اليوم الذى تاب الله فيه على قوم يوئس و هذا اليوم الذى ولد فيه عيسى بن مريم عليه السلام و هذا اليوم يقوم فيه القائم عليه السلام (وفي حديث الزهرى) عن زين العابدين في تقسيم الصيام عدد صوم يوم العاشراء من الصيام التي صاحبها بالختار ان شاء صام و ان شاء افتر و منها ما يدل على المنع كخبر زرارة و ابي مسلم المروى في الفقيه عن الباقي عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء فقال كان صومه قبل شهر رمضان فلما نزل شهر رمضان ترك و خبر ابان بن عبد الملك) المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام عن صوم تاسوعا و عاشوراء من شهر المحرم فقال عليه السلام تاسوعا يوم حوص فيه الحسين عليه السلام و اصحابه رضي الله عنهم بكربلاء و اجتمع عليه خيل اهل الشام و انا خوا عليه و فرح ابن مرجانة و عمر بن سعد بتوافر الخيل و كثرتها و استضعفوا فيه الحسين عليه السلام و اصحابه كرم الله وجوههم

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

(و خبر زيد النرسى المروى فى الكافى ايضا عن الصادق قال عليه السلام من صامه (اي يوم عاشوراء) كان حظه من صيام ذلك اليوم حظ ابن مرجانة و آل زيد قال قلت و ما كان حظهم من ذلك اليوم قال النار اعاذنا الله من النار و من عمل يقرب من النار .

و خبر نجية ↓ عن الباقي عليهما السلام عن صوم يوم عاشوراء فقال صوم متروك بنزول شهر رمضان و المتربوك بدعة قال نجية فسئلته ابا عبدالله عليه السلام من بعد اييه عليه السلام عن ذلك فاجابي بمثل جواب اييه ثم قال اما انه صوم يوم ما نزلت به كتاب و لاجرت به سنة الا سنة آل زيد بقول الحسين بن علي عليه السلام .

و خبر حريز عن زراة عن الباقي و الصادق عليهما السلام قالا لا تصم (تصوموا) في يوم عاشوراء و لا عرفة بمكة و لا في المدينة و لا في وطنك و لا في مصر من الامصار .

↑ نجية بالنون و الحيم المفتوحتين و الباء الموحدة شيخ صادق و كان صديقا لعلى بن يقطين (وافي) .

(و خبر ابى عندر المروى فى المجالس عن الصادق عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء قال عليه السلام ذلك يوم قتل الحسين فان كنت شامتا فصم ثم قال ان آل امية نذروا انذرا ان قتل الحسين عليه السلام ان يتخدنوا ذلك اليوم عيداً لهم يصومون فيه شكرأو يفرحون او لادهم فصارت فى آل ابى سفيان سنة الى اليوم فلذلك يصومونه و يد خلون على اهالיהם و عيالاتهم الفرح ذلك اليوم ثم قال ان الصوم لا يكون للمقصية ولا يكون الا شكرأ للسلامة و ان الحسين عليه السلام اصيب يوم عاشوراء فان كنت فيمن اصيب به فلا تصم وان كنت شامثا ممن سره سلامة بنى امية فصم شكرأ لله تعالى .

و خبر جعفر بن عيسى .

المروى في الكافي عن الرضا عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء وما يقول الناس فيه فقال عليه السلام عن صوم ابن مرجانة تسألنى ذلك يوم صامه الادعاء من آل زياد بقتل الحسين عليه السلام و هو يوم يتشارىء به اهل الاسلام لا يصوم و لا يتبرك به و يوم الاثنين يوم نحس قبض الله فيه نبيه صلى الله عليه و آله و ما اصيب آل محمد الا في يوم الاثنين فتشائمنا به و تبرك به عدونا و يوم عاشوراء قتل الحسين عليه السلام وتبرك به ابن مرجانة و تشارئ به آل محمد صلى الله عليه و آله فمن صامهما او تبرك بهما لقى الله تبارك و تعالى ممسوخ القلب و كان حشره مع الذين سنوا صومهما و التبرك بهما .

و المروى في المجالس عن جبلة المكية قالت سمعت ميثم التمار يقول و الله لتقتلن هذه الامة ابن بنها فى المحرم لعشر مصين منه و ليتخدن اعداء الله ذلك اليوم يوم بركة و ان ذلك لكائن قد سبق فى علم الله تعالى ذكره اعلم ذلك بعهد عهد الى مولاي امير المؤمنين عليه السلام و لقد اخبرنى انه يبكي عليه كل شيء حتى الوحش فى الفلووات ، و الحيتان فى البحار و الطير فى جو السماء و تبكي عليه الشمس و القمر و النجوم و السماء و الارض و مؤمنوالانس و الجن و جميع ملائكة السموات و رضوان

و مالك و حملة العرش و تمطر النساء دماور مادا ثم قال وجبت لعنة الله على قتلة الحسين عليهما السلام كما وجبت على المشركين الذين يجعلون مع الله الها آخر و كما وجبت على اليهود والنصارى والمجوس قالت جبلا فقلت له يا ميثم و كيف يتخذ الناس ذلك اليوم الذى يقتل فيه حسين بن علي عليهمما السلام يوم بركة فبكى ميثم رضى الله عنه ثم قال سيزعمون بحديث يضعونه انه اليوم الذى تاب الله فيه على آدم عليهما السلام فانما تاب الله على آدم في ذى الحجة و يزعمون انه اليوم الذى قبل الله فيه توبة داود عليه السلام وانما قبل الله توبته في ذى الحجة ويزعمون انهاليوم الذى اخرج الله فيه يونس من بطن الحوت و انما اخرجه الله من بطن الحوت في ذى القعدة و يزعمون انهاليوم الذى استوت فيه سفينة نوح عليهما السلام على الجودي و انما استوت على الجودي يوم الثامن عشر من ذى الحجة و يزعمون انهاليوم الذى فلق الله فيه البحر لبني اسرائيل وانما كان ذلك في ربيع الاول (ال الحديث)

و منها خبر عبد الله بن سنان الذى رواه الشيخ مرسل فى المصباح قال دخلت على ابى عبد الله عليهما السلام يوم عاشوراء و دموعه تنحدر على عينيه كاللؤلؤ المتساقط فقلت مم بكائك فقال افى غفلة انت اما علمت ان الحسين عليهما السلام اصيب فى مثل هذا اليوم فقلت ما قولك فى صومه فقال صمه من غير تبيت و افطره من غير تشميم و لا تجعله يوم كمالا و ليكن افطارك بعد صلوة العصر بساعة على شربة من ماء فانه فى مثل ذلك الوقت من ذلك اليوم تجلت الهيجة عن آل رسول الله الحديث) .

هذا ما وصل اليانا من الاخبار فى صوم يوم العاشوراء و حمل بعض الطائفية الدالة على الاستجباب على التقى لم يافقها مع العامة و الاستناد فى بعض منها الى آباءهم عليهم السلام الغالب فيه كونه عن التقى لأن فى بيان الحكم الواقعى من الامام لا يحتاج الى النقل عن امام آخر ففى النقل عنه ايماء الى التقى و ذلك كخبر ابى همام عن الكاظم عليهما السلام الذى فيه اسناد صوم العاشوراء الى رسول الله عليهما السلام و خبر مسعدة الذى يروى الصادق عن ابيه عن امير المؤمنين عليهما السلام و خبر القداح الذى يروى فيه الصادق عليهما السلام عن ابيه .

و خبر جعفر بن عثمان الذى يروى فيه الصادق عليه السلام عن رسول الله ﷺ فعله فى اولاد فاطمة عليها السلام و اما خبر كثير النوا فليس فيه ذكر عن صوم يوم عاشوراء وليت شعرى لم جعلوه من الاخبار الدالة على استحباب صومه مع ما فى كثير النوا من الذم و انه كان بتريا عامياً ↓ و قول الصادق عليه السلام فيه اللهم انى اليك من كثير النوا برئ في الدنيا والآخرة و قال ايضا ان الحكم بن عيئنة وسلمة و كثير النوا و ابا المقدام و التمار (يعنى سالما) اضلوا كثيرة ممن ضل من هؤلاء و انهم فيمن قال و من الناس من يقول امنا بالله و باليوم الاخر و ما هم بمؤمنين مع معارضة خبره مع المحكى عن ميثم و اسناد ميثم ما يحكيه النوا الى الوضع و يجعل مع جلاله قدره و قوله ان ما يحيكه مما يعلم به عهد اليه امير المؤمنين عليه السلام و قول الباقر عليه السلام فيه انه كان مومنا شاكرا في الرجاء و صبرا في البلاء و ان المباقر عليه السلام يحبه حبا شديدا و قد ثبت انه من حوارى امير المؤمنين عليه السلام و خواصه ولا ينبغي الاشكال في ترجيح ما يحكيه على ما حكا النوا و ان قول النوا ساقط بمعارضة ما يحكيه الميثم معه كما لا يخفى .

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

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

↑ البترية بضم الموحدة فرق من الزيدية قبل نسبوا الى المغيرة بن سعيد و لقبه الا بترو قيل هم اصحاب كثير النوا الحسن بن صالح و سالم بن ابي حفصة و الحكم بن عيئنة و سلمة بن كهيل و ابو المقدام ثابت الحداد و هم الذين دعوا الى ولایة على عليه السلام فخلطوها بولایة ابى بكر و عمر و يثبتون لهم الامامة و يبغضون عثمان و طلحه و الزبير و عايشة و يرون الخروج مع ولد على عليه السلام (مجمع البحرين)

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

و منها ما اذا وقع بعنوان كونه مندوباً في يوم عاشوراء بالخصوص كصوم يوم الغدير و نحوه من الايام التي يستحب صومها بالخصوص و الاقوى عدم استحيابه كذلك لعدم ما يدل عليه لكون الاخبار المجوزة كما ذكر قاصرة عن اثبات استحيابه بالخصوص لقوة احتمال كون صدورها للتقية مع مواظبة الائمة سلام الله عليهم اجمعين على ترك صومه و مواظبة المخالفين على فعله بحيث يعد تركه منهم عليهم السلام و فعله عن مخالفتهم من الشعار و ما اشتمل عليه الاخبار المانعة من متروكية صومه و من قوله عليه السلام في خبر ابان بن عبد الملك : افصوم يكون في ذلك اليوم كلا و رب البيت الحرام ما هو يوم صوم وما هو الا يوم حزن و مصيبة و قوله فيه : فمن صام او تبرك به حشره الله مع آل زيد حيث ان عطف او تبرك به على قوله من صام يدل على كون صومه و لو لم يكن لاجل التبرك به مرجحاً مسخوطاً و منه يظهر بعد ما اختاره الشيخ في التهذيب والاستبصار من حمل الاخبار المانعة على ما اذا كان الصوم على وجه التبرك و الاخبار المجوزة على ما اذا كان على وجه الحزن اذا لا معنى لكون الصوم على وجه الحزن وقد صرحت في خبر ابي غندر بان الصوم لا يكون على وجه المصيبة و لا يكون الا شكرأ للسلامة و كيف يصح مع تلك الجملة حمل الاخبار المجوزة على ما اذا كان الصوم على وجه المصيبة و بالجملة فالظاهر دلالة الاخبار المانعة على عدم استحياب صوم يوم العاشوراء بالخصوص و سقوط الاخبار المجوزة عن صحة التمسك بها على استحيابه بالخصوص لسقوط ما يمكن ان ينفي به احتمال كون صدورها عن التقية و في صحته وبطلانه اذا اتي به بقصد كونه مستحيباً بالخصوص وجهاً مبنياً على عدم انطباق التشريع على العمل الخارجي و قصره على العمل الجانح او انطباقه و صيرورة العمل الخارجي مصدراً قاله و الاقوى هو الاخير كما حرق في الاصول .

و منها ما اذا وقع بعنوان كونه مندوباً لا بالخصوص بل بعنوان كونه صوماً مندوباً بالعموم و انه يستحب في كل يوم لم يكن صومه محظوراً كالعيدين و ايام التشريق لمن كان يمنى اذ لا شبهة في ان صوم يوم العاشراء ليس كصوم يوم العيدين بل يصح صومه واجباً كان او مندوباً على نحو مندوية صوم كل يوم ماعدا الايام المحرمة صومه والاقوى جواز صومه كذلك و كونه مندوباً و مكروهاً بمعنى قلة ثوابه اما جوازه فلعموم ما يدل على جواز الصوم في كل يوم ما عدا الايام الممحظورة صومه و اما كونه مندوباً فلان الصوم عبادة لا تقع الا راجحاً و لا اقل من كونه مندوباً لو لم يكن بواجب و اما كونه مكروهاً فلان يطبق عنوان عليه يرجح به تركه على فعله او ملازمته مع عنوان كذلك بلا ان يصير فعله به مرجحاً بل هو باق على ما هو عليه من الرجحان من غير ان يحدث فيه منقصة او حزازه موجبة لتركه فلو فعله لكان فعله مستحباً و لو تركه لكان تركه ايضاً مستحباً و ذلك العنوان المنطبق على الفعل او الملازم له هو عنوان التشبه بيني امية و آل زيد لعنهم الله فيدخل ذلك في باب التزاحم غاية الامر انه تزاحم بين النقيضين اذ التزاحم لا ينحصر بالضدين فيكون الحكم هو التخيير بين الفعل و الترك عند التساوى بينهما فيصير المكلف مخيراً بينهما كالتخيير بين الضدين عند التساوى و تعين الاهم منهما عند ترجيحه على الآخر و في مثل صوم يوم العاشراء الذى مما لا بد له يكون اهمية الترك لا توجب بطان الفعل بل لو وقع لوقع صحيح لرجحان فعله ايضاً و كونه موافقاً للغرض كما انه عند تزاحم الضدين المستحبين مع كون احدهما اهم لو ترك الاهم و اتي بالمهما يكون كذلك .

فإن قلت اذا كان الترك ارجح يكون الفعل مرجحاً لأن ارجحية الترك هو عين مرجوحية الفعل بناءً على ان الامر بالشيء يقتضي المنع عن ضدّه العام الذي هو تركه على وجه العينية و مع مرجوحية الفعل بوجه غالب على رجحانه يصير رجحانه مغلوباً فاما ارجح الامر به و لا يصير عبادة .

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

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

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

خبر محمد بن مسلم المروى في التهذيب عن الباقر عليه السلام عن صوم يوم

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

و يدل على كراحته فيما يضعفه عن الدعاء و في مورد الشك في يومها خبر سديرو
المروى في التهذيب عن الباقر عليه السلام قال سئلته عن صوم يوم عرفه فقلت جعلت فداك انهم
يزعمون انه يعدل صوم سنة فقال كان ابي لا يصومه قلت و لم ذاك جعلت فداك قال ان
يوم عرفه يوم دعاء ومسئلة و اتخوف ان يضعفني عن الدعاء و اكره ان اصومه و ا تخوف
ان يكون يوم عرفه يوم اضحى و ليس بيوم صوم .

و يدل على المورد الثالث خبر سالم المروى في الفقيه عن الصادق عليه السلام قال اوصى
رسول الله صلوات الله عليه وسلم الى على عليه السلام و حده و اوصى على عليه السلام الى الحسن و الحسين
عليهما السلام جميعا فكان الحسن امامه فدخل رجل يوم عرفه على الحسن عليه السلام و هو
يتغدى و الحسين عليه السلام صائم ثم جاء بعد ما قبض الحسن عليه السلام فدخل على الحسين عليه السلام
يوم عرفه و هو يتغدى و على بن الحسين عليه السلام صائم فقال له الرجل اني دخلت
على الحسن عليه السلام و هو يتغدى و انت صائم ثم دخلت عليك و انت مفترط فقال ان الحسن
عليه السلام كان ااما فافطر لثلا يتخذ صومه سنة و ليتأسى به الناس فلما ان قبض كنت
انا الامام فاردت ان لا يتخذ صومي سنة فتأسى الناس بي » قال في الوسائل المقصد
دفع توهם الناس وجوب صوم عرفه لا استجابة له انتهى .

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

في كراهة صوم الضيف مطلقا و لو مع نهى المضييف او حرمته بدون اذن مضييفه
ولو مع عدم نهى المضييف عنه او التفصيل بين عدم اذنه فيكره اذا لم ينه عنه وبين النهى
عنه فيحرم (وجوه) و اقوال المشهور كراحته مطلقاً ولومع نهى المضييف عنه واستدلوا
لها بخبر الزهرى المعروف عن زين العابدين عليه السلام وفيه والضيف لا يصوم تطوعاً الا باذن
صاحبها قال رسول الله صلوات الله عليه وسلم و من نزل على قوم فلا يصومون تطوعاً الا باذنهم

و النهى في وصية النبي صلى الله عليه و آله على **طهلا** ولا يصوم الضيف ططوعا الا باذن صاحبه (و خبر فضيل بن يسار) عن الباقي **طهلا** قال قال رسول الله **ص** اذا ادخل رجل بلدة فهو ضيف على من بها من اهل دينه حتى يرحل عنهم و لا ينبغي للضيف ان يصوم الا باذنهم لثلا يعملوا الشيء فيفسد عليهم و لا ينبغي لهم ان يصوموا الا باذن الضيف لثلا يحتشمه فيشتهي الطعام فتدركه لهم .

و خبر هشام بن الحكم عن الصادق **ع** قال قال رسول الله **ص** من فقه الضيف ان لا يصوم ططوعا الا باذن صاحبه الى ان قال و الا كان الضيف جاهلا و ذلك بعد حمل النهى الوارد في خبر الزهرى و في وصية النبي **ص** على الكراهة لعدم صلاحية خبر الزهرى سندأ لتقييد اصالة الجواز و اصالة عدم الاشتراط المستفادين من اطلاق الامر بالصوم و انه جنة من النار و ما ورد في استجوابه تمام الايام الا العيد و ايام التشريق مع اشعار كلمة (ولا ينبغي) و التعليل الوارد في خبر فضيل و قوله من فقه الضيف ان لا يصوم ططوعا الا باذن صاحبه و الا كان الضيف جاهلا في خبر هشام على الكراهة و المحکى عن الشیخین و جاعة النھی عن صوم الضیف بدون اذن مضیفه و في المعتبر و عن السرائر و النافع و الارشاد و غير ذلك انه لا يصح و في المعتبر انه ما اتفق عليه علمائنا و اكثر علماء الاسلام و استدلوا بظاهر النھی في خبر الزهرى و النبوی المروى في وصية النبي **ص** و الخبرین الاخرين اعني خبر فضیل و خبر هشام وقد عرفت عدم تمامیة الاستدلال بالاولین اعنی خبر ازهري و النبوی المروى في وصية النبي لضعفهما سندأ ولا بالاخیرین دلالة بل اشعارهما على الكراهة و دعوى اتفاق العلماء في المعتبر معارضة بدعوى اجماع الفقهی على الكراهة فھی ساقطة و لا سیما مع قیام الشہرة على خلافھا و المصرح به في الشرائع هو عدم انعقاد الصوم مع النھی والکراهة بدون اذن مضیفه وقد یستدل له بخبر هشام المتقدم بتقریب عدم تحقق الجھل من الضیف البعد نھی مضیفه فان المراد بالجھل هو الجھل بحق المضیف و ما یجب رعایته من جانب ضیفه فان صام الضیف بدون اذن مضیفه و لم یعلم به المضیف لم ینكسر قلبه الا

اذا اقدم الى الضيف ما يتناوله وامتنع الضيف عنه لكنه غير لازم وهذا بخلاف ما اذا نهاد المضييف و لم ينته الضيف عنه حيث انه ينكسر قلب المضييف و يحصل الجهل بحقه و لا يخفى ما فيه من الوهن اذا لا يتعمق الجهل ان يكون بهذا المعنى بل الظاهر من قوله عليه السلام من فقه الضيف ان لا يصوم طوعاً هو بيان المنافاة بين الذهاب الى الضيافة و بين الصوم لان مقتضى ورود الضيف على بيت المضييف هو تهيئة المضييف نزلاه لا كرامه و اذا حضره عند الضيف و لم يصل اليه يده ينكره المضييف و يقع في قلبه خيبة فالصوم لا يلائم الذهاب الى الضيافة و يكون جهلاً بوظيفة الذهاب اليها و خارجاً عن فقيرها و هذا المعنى حاصل بالصوم لا يتوقف حصوله على نهي المضييف عنه نعم يرتفع باذنه فيه كما لا يخفى فالحق و هن هذا التفصيل بل اللازم هو اختيار احد القولين الاولين و ذلك لأن الاخبار المتقدمة ان تمت دلالتها على المنع فلا يعتبر فيه النهي لأنها تدل على اعتبار عدم الاذن الشامل للنهي و عدمه و ان منع عن العمل بها فاللازم هو القول بالصحة من غير فرق ايضاً بين نهي المضييف عنه و عدمه وقد عرفت عدم امكان العمل بظاهرها لعدم تماميتها سند او دلالة فالحق ما عليه المشهور من صحة صوم الضيف و لو مع نهي المضييف فضلاً عما اذا كان مع عدمه لكن الاحتياط فيما اذا نهى عنه مما لا ينبغي تركه و ذلك لدعوى مثل المحقق الذي هو لسان الفقهاء و مترجمهم اتفاقهم على المنع بل الاحتياط فيما اذا لم يكن باذن المضييف و لولم ينه عنه ايضاً حسن خروجاً عن خلاف من منع عنه اذا بظاهر ما في خبر الزهرى و النبوى المحكى في وصيته صلوات الله عليه وآله وسلامه لامير المؤمنين عليه السلام .

و كيف كان فعل الممنوع منه تنزيهاً او تحريماً اقدم الضيف على الصوم بعد صيورته ضيفاً كما اذا نوى الصوم بالليل في حال كونه ضيفاً مع عدم اذن المضييف او مع نهيه عنه واما اذا ورد على المضييف صائماً فلا كراهة ولا تحريم او مطلقاً و لو بورده على المضييف صائماً احتماله اقواها الاول و ذلك لدلالة الاخبار المتقدمة على المنع عن صوم الضيف لا المنع عن صيورة الصائم ضيفاً و لوصولها للمنع عن الابتداء بالصوم و عن استدامته فلا فرق بين المنع عن استدامته فيما

اذا صار ضيفا قبل الزوال او بعده فما يقال بكراهته اذا صار ضيفا قبل الزوال دون ما بعد الزوال لاطلاق كراهة الافطار بعد الزوال و شمول دليل كراحته لما اذ اصار ضيفا بعد الزوال مننوع بان النسبة بين الاطلائقين اعني اطلاق ما يدل على كراهة الافطار بعد الزوال و اطلاق ما يدل على المنع عن استدامة الصوم بعد صيورته ضيفا هي بالعموم من وجه و مقتضها هو سقوط كل الاطلائقين في مورد التعارض و العمل بالاصل فيه لا ترجح اطلاق ما يدل على كراهة الافطار بعد الزوال كما هو واضح .

و منها صوم الولد بدون اذن والده بل الا هو طرفة كه خصوصا مع النهي بل يحرم اذا كان ايذاء له من حيث شفقتة عليه والظاهر جريان الحكم في ولد الولد بالنسبة الى الجد و الاولى مراعات اذن الوالدة و مع كونه ايذاء لها يحرم كما في الوالد .

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

خبر هشام المتقدم في صوم الضيف الذي فيه ومن بر الولد ان لا يصوم ططوعا الا باذن ابويه و امرهما الى ان قال والا لكان الولد عاقا .

و خبر نشيط بن صالح المروى في العلل وفيه من بر الوالدين ان لا يصوم ططوعا ولا يحج ططوعا ولا يصلى ططوعا الا باذن ابويه و امرهما بعد حملهما الكراهة لشهادة السياق على ذلك و دلاله خبر النشيط على تسوية ما ذكر فيه من الصوم و الحج و الصلوة في ذلك مع عدم القائل بالحرمة في الصلوة اصلا مضافا الى اصاله الجواز و اصاله عدم اشتراط صحة صوم الولد باذن والده و الاطلائقات الدالة على استحباب الصوم و انه جنة من النار و حصر الصوم المحرم في غير ذلك خلافا للمحكى عن النافع و التلخيص و التبصرة و الارشاد و شرحه للغدر و الدروس و غيرها فذهبوا الى حرمتها لظهور النهى في التحرير و دلاله خبر هشام على ان صومه من دون اذن والده من العقوق والعقوق محرم و سبب المحرم ايضا محرم و الاقوى هو الاول لضعف الخبرين سندًا مع ما فيهما بالاشعار على الكراهة فلا يقاومان مع مادل على استحباب الصوم على الاطلاق

و منع كون الصوم في الولد من دون اذن والده عقوبة اذ العقوق معنى عرفى لا يتحقق عندهم فى صوم الولد بمجرد عدم اذن الوالد له على الصوم ولا سيما مع عدم علمه به نعم مع منعه عنه تكون مخالفته عقوقا و لولم ينته الى اينائه فلا يبعد القول بحرمةه مع نهى الوالد عنه و كراحته مع عدم اذنه و الا هو ترکه مع عدم الاذن ايضا خروجا عن خلاف من حرمته مع ظهور الخبرين في التحريرين والله العالم .

الامر الثاني يحرم صوم الولد اذا كان فيه ايذاء لوالده من حيث شفقتة على ولده لحرمة ايذائه فيحرم الصوم الذي سبب له و توهم ان حرمتة اذا كانت فيما يؤذى والده لكن اللازم حرمتة اذا كان يؤذى به غيره لانه ايضا حرام اذ لا فرق في حرمة ايذاء بين ايذاء الوالد او الاجنبي مدفوع بالمنع عن ايذاء الاجنبي بصوم الاجنبي و لذا قيدوا ايذاء الصوم بما كان من حيث الشفقة على الصائم المختص بابويه او من كان مثلهما في الشفقة عليه و الا فلا يتحقق ايذاء بصوم الاجنبي و على فرض تتحققه فلا يكون حراما و لا يصح منع المكلف عن الصوم عند تأذى الاجنبي عن صومه كما لا يجوز منعه عن التصرف في داره اذا كان تصرفه موجبا لايذاء جاره وبالجملة فلا اشكال في حرمة صوم الولد اذا كان موجبا لايذاء والديه من حيث شفقتهم عليه (الامر الثالث) لا اشكال في ثبوت الحكم كراهة او تحريمها في صوم الولد بلا واسطة من دون اذن ابيه بلا واسطة و اما اجرائه في ولد الولد و ان نزل من غير اذن والده و ان علا فيه اشكال من جهة احتمال شمول ما في النص من لفظ الولد لولد الولد وان نزل والوالد للجد وان علا واحتمال انصرافه الى الولد والوالد بلا واسطة بل منع صدق الولد والوالد على ما كان منهما مع الواسطة (الامر الرابع) لا اشكال في حرمة صوم الولد اذا كان موجبا لايذاء و الدليل لحرمة ايذائهما كايذاء الوالد و في اجراء حكم الوالد على الوالدة مع عدم ايذاء احتمالا اقويهما ذلك لما في خبر هشام من التعبير بابويه في قوله إليلا من بر الولد ان لا يصوم ططوعا الا باذن ابويه و امرهما و كذا في خبر نشيط من قوله من بر الوالدين ان لا يصوم ططوعا الا باذن ابويه و امرهما و لم يذكر المصنف (قدره) كراهة صوم المضيف من دون اذن ضيفه مع ان الخبر مشتمل عليه ايضا

ففي خبر الفضيل المقدم ولا ينبغي لهم أن يصوموا الا باذن الضيف لئلا يحتشمشمهم فيشتته الطعام فيتركه لهم .

و اما المحظور منه ففي موضع ايضا .

قد يستشكل في تصوير حرمة العبادة بالحرمة الذاتية لأن عبادتها تتوقف على الآتىان بداعى الامر بها و الامر بها لا يجتمع مع النهى عنها فلا تكون محرمة بالحرمة الذاتية بل حرمتها لا تكون االتشريعية و يندفع بانه فيما تكون عيادة بالذات كالسجود تصور الحرمة الذاتية بمكان من الامكان حيث انها في كونها عيادة لا تحتاج الى الامر بها لكونها بذاتها عيادة فيصح تعلق النهى بها و فيما لا تكون عبادتها ذاتية و توقف في صيرورتها عيادة الى تعلق الامر به لكي يؤتى بداعى الامر بها حتى تصير عيادة يكون النهى متعلقا بذات العمل الذى شرع نوعه لأن يتبعده به ولو لم يكن نفس ذاك العمل المنهى عنه مشروعا فالمنهى عنه هو ذات العمل التى ليست مأمورة به لكنها تكون عيادة لو لم يكن منها عنه و قد من زيادة البحث في ذلك في احكام العائض

احدها صوم العيدین الفطر و الاضحى و ان كان عن كفارۃ القتل في شهر الحرم و القول بجوازه للقاتل شاذ و الروایة الدالة عليه ضعيفة سندا و دلالة .

لا خلاف في حرمة صوم يوم العيدین و الاجماع عليه قائم بل حرمة صومهما ضروري بين المسلمين و النصوص في حرمتها متظافرة ففي خبر الزهری المعروف و اما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر و يوم الاضحى و في وصية النبي ﷺ على ظليل المروية في الفقيه قال ﷺ يا على صوم الفطر حرام و صوم يوم الاضحى حرام .

و في خبر الحسين بن زید المروي في الفقيه عن الصادق ع علیه السلام عن آباءه عليهم السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآلـه نهى عن صيام ستة ايام يوم الفطر و يوم الشك و يوم النحر و ايام التشريق و غير ذلك من الاخبار التي لا حاجة الى نقلها مع كثرتها و تظافرها

ولفرق في حرمة صومهما بين القاتل في أشهر الحرام و غيره لطلاق النص والفتوى خلافا لما عن الشيخ الصدوق و ابن حمزة من ان القاتل في أشهر الحرم يصوم شهرين منها و ان دخل فيها العيد و أيام التشريق .

لخبر زرارة المروى في الكافي عن الباقر عليهما السلام عن رجل قتل رجلا خطاء في الشهر الحرام قال عليهما السلام و يغلوظ عليه الدية و عليه عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين من أشهر الحرم قلت فانه يدخل في هذا شيئاً قال عليهما السلام و ما هو قلت يوم العيد و أيام التشريق قال عليهما السلام يصوم فانه حق لزمه .

و خبره الآخر المروى في الكافي ايضاً عن الباقر عليهما السلام في رجل قتل رجلاً في الحرم قال عليه دية و ثلث و يصوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم و يعتق رقبة و يطعم ستين مسكيناً قال قلت يدخل في هذا شيئاً قال و ما يدخل قلت العيدان و أيام التشريق قال يصومه فانه حق لزمه والاقوى هو الاول لمخالفة هذين الخبرين مع اجماع الاصحاب كما عن العلامه في التذكرة و المتنى و عن المعتبر انه شاذان فادران لا يقومان على تخصيص العموم المعلوم .

(اقول) مع ما في الاول من ضعف السند لاشتمال طريقه على سهل بن زياد و هو ضعيف و ضعف دلالتهما معاً لعدم التصريح فيهما بدخول العيد و أيام التشريق في أيام الصوم بل يحتمل ان يراد منها عدم اخلال الافطار فيهما بالتالي المعتبر في صوم الشهرين مع ان دخول العيد و أيام التشريق في صوم الشهرين المتتابعين غير لازم بناء على كون المراد من التالى صوم شهر و يوم من شهر آخر لامكان الابتداء من اول ذى القعدة و اتصاله باليوم الاول من ذى الحجه فيحصل التالى بالمعنى المذكور ولا يخفى ان ما عندي من نسخة الوسائل اثبت الخبر الاول هكذا (يصومه فانه حق يلزمـه) مع الضمير المنصوب في يصومـه و في الخبر الثاني يصومـ من دون الضمير و لكن المذكور في الجواهر عكس ذلك اعني اثبات يصومـ من دون الضمير في الخبر الاول و مع الضمير المنصوب

في الخبر الثاني وقال بعد نقل الخبر الثاني ما لفظه : بل ارادة صوم الشهرين و انه لا يضر هذا الفصل بالتتابع اظهر من الاول لاتحاد ضمير يصومه والمتقدم فيه العيدان مع انه ليس في هذه الاشهر الا الاضحى الا ان يريد بالآخر يوم الغدير و ان لم يحرم صومه انتهى و لا يخفى ما في ارادة يوم الغدير من اليوم الآخر من البعد مع ان الخبر الثاني وارد فيما قتل في الحرم ولا يصح الاستدلال به لحكم من قتل في شهر الحرام الا ان في مجموع الكافي والتهذيب والفقيئه اربع روايات مشتملة على ضبط (يصومه) مع الضمير المنصوب في الجميع والله العالم .

الثاني صوم ايام التشريق وهي الحاد عشر و الثاني عشر و الثالث عشر من ذي الحجة لمن كان بمنى و لا فرق على الاقوى بين الناسك وغيره .

لا خلاف في تحريم صوم ايام التشريق في الجملة بل ادعى عليه الاجماع في المحكم عن الغنية والمعتبر والتذكرة والمنتهى .

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

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

صحيح معاوية بن عماد المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام عن صيام ايام التشريق قال عليه السلام اما بالامصار فلا بأس به و اما بمنى فلا و في خبره الآخر المروى في الفقيه عنه عليه السلام عن صيام ايام التشريق قال عليه السلام انما نهى رسول ﷺ عن صيامها بمنى فاما بغيرها فلا بأس .

و خبر منصور بن حازم المروى في الفقيه عن الصادق عليه التحرر بمنى ثلاثة

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

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

و جهان بل قولان الاكثران على الاول لاطلاق الاخبار المتقدمة وعدم ما يوجب تقييدها بالناسك و المحكم عن العالمة هو الاخير و لا يخلو عن القرب لانسباق الاختصاص من تلك الاخبار و اشعار جملة اخرى منها بالتقيية .

ففي مرسى الفقيه قال و عن النبي ﷺ و الائمه علیهم السلام انما كره الصيام في ايام التشريق لأن القوم زوار الله لهم في ضيافته ولا ينبغي للضييف ان يصوم عند من زاره و اضافه و اشعاره باختصاص الحكم بالناسك منمن كان بمنى غير قبل للانكار بل يمكن دعوى ظهوره فيه كما لا يخفى على المتأمل في قوله علیه السلام لأن القوم زوار الله لهم في ضيافته حيث ان التعبير بال القوم و كونهم في ضيافته تعالى ظاهر في الناسكين وفي قرب الاسناد عن حماد بن عيسى قال سمعت ابا عبد الله علیه السلام يقول قال ابي قال على بعث رسول الله صلى الله عليه و آله بدبل بن ورقاء الخزاعي على جمع اورق ↓ ايام مني فقال تنادي في الناس الا لا تصوموا فانها ايام اكل و شرب و مرسى الصدوق في المقنع قال روى ان النبي ﷺ بعث بدبل بن ورقاء الخزاعي على جمل اورق و امره ان ينهى الناس عن صيام ايام مني هذا و لكن الا هو احاطه لغير الناسك تركه في ايام مني لعدم القائل بجوازه له قبل المحقق (قوله) و انما قال به العالمة في القواعد و الارشاد و لكنه استشكل فيه في التحرير و التذكرة .

↑ و الا اورق من الابل الذي في لونه سواد الى بياض ومنه جمل اورق (مجمع البحرين)

و في كشف الغطاء تحريريه لمن كان بمكة و ليس له وجه الا دعوى انصراف الامصار و غير منى في الاخبار الى غير مكة و لا يخفى ان دعوه في كلمة غير منى ضعيفة في الغاية بل هي في كلمة الامصار ايضا كذلك .

(وكيف كان) فلم يحث في حرمة صومه من يكون بمنى خلاف الافق مواضع احدها ما تقدم من قتل في اشهر الحرم من جواز صوم ايامه كفارة له و قد تقدم مع ما فيه (و ثانية) ما عن ابن الحنيد من جواز صومها في كفارة بدل الهدي من شرع في الثلاثة يوم الروية او فاته تمام الثلاثة قبل الحج و قد تقدم مع ما فيه (وثالثة) ما عن الصدوق والده و الشيخ و غيرهم من صوم اليوم الاخر من ايام التشريق وقد تقدم مع ما فيه المراد ب ايام التشريق هو الحاد عشر و الثاني عشر و الثالث عشر من ذي الحجة لمن كان بمنى والحاد عشر والثاني عشر منه لغيره سمي بذلك لأن لحوم الاضاحي كانت تشرق فيها اي تبسط في الشمس لتجف او لأن الضحايا لا تذبح ولا تنحر حتى تشرق الشمس اى تطلع .

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

و قد مر منا البحث عن ذلك مفصلا .

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

نذر صوم فعل المعصية او ترك الطاعة يقع على وجوه منها ان ينذر الصوم اذا تمكن من الحرام الفلانى او ترك الواجب الفلانى شكرها بان يقول ان صادف لي شرب الخمر في هذه الليلة او ترك الصلوة فيها لاصوم في يوم كذا شكرأ لفعل المعصية او ترك

الطاعة من غير فرق بين ان يكون المنذور صوم يوم من الايام اى يوم كان او يكون صوم يوم مخصوص كاول رجب مثلا و قال في الجواهر ولا خلاف اجده في حرمة الصوم بل نسبة بعضهم إلى قطع الاصحاب .

(اقول) فلا ينبغي الاشكال في بطلانه للنهي عن الموجب للفساد و يدل على حرمتها صريحا خبر الزهرى المروى عن زين العابدين عليهما السلام وفيه و صوم نذر المعصية حرام (و خبر حماد بن عمرو) و انس بن محمد عن ابيه جميعا المروى في الفقيه عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي عليهما السلام قال و صوم شعبان كان نذر المعصية حرام (و خبر ابي حمزة) عن الباقر عليهما السلام قال من صام شعبان كان طهر الله من كل زلة و وصمة قال قلت ما الوصمة قال اليمين في المعصية و لا نذر في المعصية » و النذر على المعصية يشمل ما اذا كان لفعل الحرام او ترك الواجب حيث ان تركه حرام و على كلا الحالين يكون اتيان المنذور معصية والمستفاد من هذه الاخبار ان حرمته ذاتية لا تشريعية فقط خلافا لما يظهر من الفاضل الہندي و اليه يلوح كلام صاحب المدارك ايضا حيث يقول لا ريب في عدم انعقاد هذا النذر و تحريم الصوم على هذا الوجه لأن الصوم يقتصر الى القرابة وهذا مما لا يمكن التقرب به (انتهى) .

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

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

الشياطين» مع انه يرد على البناء على فساده بكون حرمته تشرعية مانعة عن قصدا التقرب به لزوم تعيم الحكم ببطلان كل صوم منذور لم ينعقد نذره و لو لم يكن نذره شكرا على المعصية والالتزام به مشكل لانه مبني على تعلق الامر النذري الجائى من قبل وجوب الوفاء به بالمنذور في رتبة الامر المتعلق بالمنذور لو لا النذر لكي يأخذ كل واحد منها ما لا اقتضاء فيه عما يقتضيه الاخر من الوجوب والتبعديه فيما اذا كان الامر الا صلي تعبيديا نديبا حيث انه لا اقتضاء فيه بالنسبة الى الوجوب كما ان الامر النذري وجوبي لا اقتضاء فيه بالنسبة للتعبدية فيصير المأمور به بالأمرين حينئذ واجبا تعبيديا لكن فيما اذا انعقد النذر لا مع عدم انعقاده فيكون الاتيان به وفاء بالنذر تشعريا محربما و هذا بخلاف ما اذا تعلق النذر بما هو مأمور به بأمره الا صلي حيث يؤخذ امره في موضوع الامر النذري كلام الجائى من قبل الاجارة حيث ان الاجير يصير اجيرا في الاتيان بما هو مأمور به بالأمر الا صلي ولذا يجب قصد امثاله فيما يمكن قصد امثاله بمعنى كون العمل المأمور به قابلا للنيابة فان الامر الجائى من الالتزام بعقد الاجارة يكون في طول الامر المتعلق بالعمل ولا يمس بكرامته اصلا و عدم انعقاد النذر حينئذ لا يضر بصحة العمل بل يصير العمل حينئذ صحيحا كال الصادر من المترعرع بداعي امره الا صلي النذري اللوجوبي بعد اتحادهما وصيروفهما امرا واحدا وجوبيا تعبيديا متوقف على انعقاد النذر و المفروض هو صحة المنذور عند عدم انعقاده و مع عدمه فلا يتحول الامر الا صلي عما هو من كونه مندوبا بالأمر النذري التعبدى فيصح الاتيان به مع عدم انعقاد النذر قلت المفروض كون الاتيان بداعي وجوبه التعبدى الناشى وجوبه من الامر النذري و تعبيديته من الامر النذري الا صلي بحيث لو كان باقيا على ندينته لما كان يأتي به و المفروض عدم وجوبه كذلك لعدم انعقاد النذر فلا يمكن الاتيان به بداعي التقرب به و لكن الكلام بعد لا يخلو عن الخلل اذ مع طولية الامرین ايضا يكون الاتيان به بداعي امره النذري بحيث لواه لم يكن الامر المتعلق به عبادي داعيا للاتيان به و عليه فاللازم هو الحكم ببطلان عند عدم انعقاد النذر

ولو لم يكن عدم انعقاده لاجل كون المندور معصية هذا كله تمام البحث في حرمة المندور والظاهر كون النذر ايضا حراما اذ انشائه بعنوان التقرب به حرام لكونه تشریعا محرما بناء على سراية التشريع الى العمل الخارجي و صيروة العمل حراما كحرمة قصده اى البناء والالتزام بمشروعيته وليس هو كنية المعصية التي يعفو الله عنها اذا لم يصدر منها كما ربما يلوح اليه ما يظهر من بعض المتأخرین ولعل نظره (قدھ) الى المنع عن صيروة العمل الخارجي تشریعا وفيه ما لا يخفى والله العالم .

(و منها) اى من احياء نذر الصوم للعصية ان ينذره زجرا عن طاعة صدرت منه او عن معصية تركها وهذا كالاول و انما الفرق بينهما ان النذر في الاول معلق على فعل المعصية او ترك الطاعة و يكون الاتيان بالمندور عند حصول المعلم عليه شكرأ لحصوله من فعل المعصية او ترك الطاعة و في الثاني منجز لا تعليق فيه و يكون اتيان المندور زجرا لتحقق الطاعة منه او ترك المعصية عنه (وكيف كان) فحكمه حكم الاول في حرمة النذر و المندور معا بالادلة المتقدمة .

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

الخامس صوم الصمت بان ينوى في صومه السكوت من الكلام في تمام النهار او بعضه بجعله في نيته من قيود صومه و اما اذا لم يجعله قيدا و ان صمت فلا بأس به بل و ان كان بانيا على ذلك اذا لم يجعل الكلام جزءا من المفطرات و ترکه قيدا في صومه .

لا اشكال في حرمة صوم الصمت و بطلانه في الجملة و عن التذكرة و المنهى . و غيرهما ان على حرمته اجماع علمائنا .

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

عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي صلى الله عليه وسلم قال صلى الله عليه وآله ولا صمت يوماً إلى الليل إلى أن قال وصوم الصمت حرام (وما في معانى الأخبار والحصل) عن زين العابدين عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ليس في امتنى رهبة نية ولا سياحة ولا ذم يعني السكوت .

و ينبغي التفصيل في اقسام صوم الصمت فانه يقع على احياء (منها) ما اذا جعل الصمت صفة الصوم و قيده له و نوع الصوم الذي يكون التكلم من مفطراته فيقصد الامساك عنه كلامساك عن بقية مفطراته سواء كان القيد اعني الصمت الذي جعله قيداً للصوم و نوع الصوم المقيد به قيداً له في تمام النهار او في بعضه فالظاهر فساد الصوم في هذا النحو لعدم الامر به بهذا النحو اي بنحو يكون الامساك من الكلام من احد اجزاءه والكلام كالأكل و الشرب وسائر المفطرات من مفطراته وعدم قصد امثال الامر المتعلقة بالصوم و هو الصوم الذي لا يكون مقيناً و متضمناً بصفة كونه بالامساك من الكلام و هذا معنى ما قاله المصنف (قوله) يجعله في نيته من قيود صومه .

و صرخ في المدارك بأن ظاهر الأصحاب أن الصوم على هذا الوجه يقع فاسداً لمكان النهي لكنه (قوله) احتمل الصحة قال لصدق الامثال بالامساك عن المفطرات و توجيه النهي إلى الصمت المنوي و نيته و هو خارج عن حقيقة العبادة ولا يخفى ما فيه لأن مبني الفساد أن كان النص و معقد الاجماع فالظاهر منها هو توجيه النهي إلى الصوم المقيد لا إلى قيده و صفتة فيكون مما تعلق النهي بالعبادة لقيده لا أنه تعلق بقيده و بينهما من الفرق مالا يخفى و أن كان مبنياً على التشريع فالتحقيق هو الفساد لأن ما تعلق به الامر لا يكون منوي ولا قصد امثال امره و ما نواه لا يكون ماماً ماماً به ولا يكون امثاله امثالاً للامر المتوجه إليه مع ان قوله بخروج النية عن حقيقة العبادة من نوع بما تحقق من دخولها فيها ولو بأمر آخر على نحو نتيجة التقيد حسبما فصل في الأصول .

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

و لا ادخال ترکه في نية الصوم و هذا التحو من الصوم لا يكون فاسدا لعدم كونه منهيا عنه فهو جائز بل هو افضل لما ورد في النصوص في آداب الصوم من استحباب ترك التكلم (ففي خبر جابر) المروي في التهذيب عن الباقي عليه السلام قال قال رسول الله صلوات الله عليه وسلم لجابرين عبد الله يا جابر هذا شهر رمضان من صام نهاره و قام وردا من ليله و عف بطنه و فرجه و كف لسانه خرج من ذنبه كخروجه من الشهر و في خبر الجراح المروي في التهذيب عن الصادق عليه السلام قال ان الصيام ليس من الطعام و الشراب وحده ثم قال قالت مريم اني نذرت للرحمه صوما اي صوما و صمتا (وفي نسخة اخرى) اي صمتا فاذا صمت فاحفظوا السننكم (الحديث).

(و خبر ابي بصير المروي في التهذيب) عن الصادق عليه السلام قال الصيام ليس من الطعام و الشراب و الانسان ينبغي ان يحفظ لسانه من اللغو و الباطل في رمضان و غيره (والمرسل المروي) في المقنعة عن امير المؤمنين عليه السلام قال قال رسول الله صلوات الله عليه وسلم من صام شهر رمضان ايمانا و احتسا با وكف سمعه و بصره و لسانه عن الناس قبل الله صومه (ال الحديث).

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

(و في خبر آخر) عنه في النوادر ايضا انما للصوم شرط يحتاج ان يحفظ حتى يتم الصوم و هو الصمت الداخلي اما تسمع قول مريم بنت عمران : اني نذرت للرحمه صوما فلن اكلم اليوم انسيا يعني صمتا فاذا صمت فاحفظوا السننكم من الكذب الى ان قال والزموا الصمت و السكوت الى ان قال و واليت في صومك بالصمت من جميع الجهات مما قد نهاك الله عنه في السر و العلانية و غير ذلك من الاخبار الكثيرة .

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

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

(و منها) ما اذا ادخل الصمت في نية الصوم بان نوى الصوم والصمت بنية واحدة و ضم احدهما الى الاخر في النية لكن لا يجعل الصمت صفة و قيدا للصوم بل بلحاظ كون كل واحد مغافراً مع الاخر على نحو اين هو من صاحبه الا انه نواها بنية واحدة متعلقة به وبالصوم والظاهر ان نيته كذلك حرام اذا لم يتعلق بالصمت غرض صحيح يوجبه او ينده لان الصمت من دون غرض صحيح تشريع محرم ولو كان بنية مستقلة لكن انضمامه الى الصوم في نيتها بنية واحدة لا يوجب بطلان الصوم لان النهى بامر خارج عن العبادة اما في المنوي اعني الصمت والصوم فواضح حيث لم يجعل الصمت قيدا للصوم واما في النية فلانها من حيث هي متعلقة بالصوم لا تكون منها عنها وان تعلق بها النهى من حيث هي متعلقة بالصمت و ربما يشكل بأنه مع التشريع لا امر به كذلك فعدم الصحة لعدم الامر به و لا يخفى ما فيه من الوهن والى هذا النوع اشار المصنف (قده) بقوله بل و ان كان بانيا على ذلك اذا لم يجعل الكلام جزء من المفطرات و تركه قيدا في صومه .

(و منها) الصمت عن الكلام فقط دون سائر المفطرات و هو كان مشروعا في شريعةبني اسرائيل و به فسر قوله تعالى ، فاما ترين من البشر حدا فقولى انى نذرت للرحمـن صومـا فـلـن أـكـلـمـ الـيـوـمـ اـنـسـيـاـ» الا انه منسوخ في شـرـيعـتـنا فـلـو نـوـاهـ بـعـقـدـ مـشـرـوـعـيـتهـ يكونـ تـشـرـيعـاـ مـحرـماـ (نـعـمـ) لا باـسـ بـتـرـكـ الـكـلامـ اذاـ كانـ فـيـهـ غـرـضـ صـحـيـحـ وـلـمـ يـتـعـرـضـ لهـ المـصـنـفـ فـيـ المـتـنـ لـاـنـهـ خـارـجـ عـنـ الصـومـ الـمـعـهـودـ قالـ فـيـ الـجـواـهـرـ وـهـ (اـىـ هـذـاـ النوعـ مـنـ الصـمـتـ) غـيرـ مـرـادـ هـنـاـ ضـرـورـةـ كـوـنـ الـمـرـادـ بـيـانـ اـنـوـاعـ الصـومـ بـالـمـعـنـىـ الـمـعـرـوفـ دونـ هـذـاـ المـعـنـىـ وـ اـنـ كـانـ هـوـ حـرـاماـ اـيـضاـ اـذـاـ لمـ يـتـعـلـقـ بـهـ غـرـضـ صـحـيـحـ يـوجـبـ اوـ يـنـدـيـهـ

انتهى ووجه حرمته هو ما يناده من كونه تشریعا محرما .

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

لا اشكال بل لا خلاف في حرمة صوم الوصال في الجملة و نسبة جوازه الى ابن الجنيد غير ثابتة و على تقدیر الثبوت فمخالفته غير مصر بانعقاد الاجماع لعدم نقل الخلاف عنمن عداته و على تقدیر ضرره بالاجماع فالنصوص الواردة في حرمته كافية في اثبات حرمته .

(ففي خبر زرارة) المروي في الفقيه عن الصادق عليه السلام قال لا وصال في صيام و مثله خبر منصور بن حازم المروي في الكافي و الامالي و خبر حماد و انس جميما عن الصادق عليه السلام عن ابائهما عليهم السلام في وصية النبي صلى الله عليه و آله لعلى عليه السلام قال و لا وصال في صيام الى ان قال و صوم الوصال حرام و غير ذلك من الاخبار .

(وكيف كان) فلا اشكال في حرمته و انما الكلام في موضوعه و عن الشيخ في المبسوط و النهاية هو ان ينوى الامساك عن المفترات الى وقت السحر و يدخل بعض الليل في صومه بالنسبة و هو بهذا المعنى حرام قطعا .

و يدل على حرمته (مضافا الى كونه تشریعا محرما لاتفاق المسلمين على انتهاء وقت الصوم بانتهاء النهار و ان اختلقو في انتهاء النهار فيكون ادخال شيء من الليل في الصوم تشریعا محرما) صحيح الحلبی المروي في الكافي و الفقيه عن الصادق عليه السلام قال الوصال في الصيام ان يجعل عشا سحوره ↓ (و خبر حفص) المروي في الكافي عنه

↓ المشاء بفتح عين المهملة و المد طعام العشى و السحور بالفتح ما يتسرع به .

عليه السلام الوacial فى الصيام يصوم يوماً و ليلة و يفطر فى السحر .

و عن اقتصاد الشيخ و ابن ادريس هو ان يصوم يومين من غير ان يفطر بينهما ليلاً و هو بهذا المعنى ايضاً حرام لكونه تشریعاً مضافاً الى خبر محمد بن سليمان عن ابيه المروى في الوسائل عن الصادق عليه السلام عن صوم شعبان و رمضان لا .. يفصل بينهما قال عليه السلام اذا افطر في الليل فهو فصل قال و انما قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا وصال في صيام يعني لا يصوم الرجل يومين متوالين من غير افطار و قد يستحب للعبد ان لا يدع السحور (و خبر زرازة) المروى في آخر السرائر من كتاب حرير عن الباقي عليه السلام قال و لا قران بين صومين .

و ذهب الشهيد الثاني (قده) في الروضة الى انه اعم من الامرين ، جمعاً بين النصوص ، و قال في الوسائل تفسير الوصال بالتفسirين يدل على حصوله و صدقه بكل واحد منها (اقول) وهذا هو الاقوى و العبارة الجامعة للمعنيين ان يقال ان الوصال عبارة عن ادخال امساك شيء من غير صوم يومه في صومه بالنسبة سواء كان امساك شيء من الليل او امساك صوم الغد و انما قلنا بالنسبة لأن ترك الافطار في الليل ليس حراماً و فعل المفتر فيه ليس بواجب ما لم ينحو تركه في صومه فلا باس بتأخير الافطار إلى السحر بل إلى الليلة الثانية مع عدم النية (و عن المدارك) انه مما قطع به الأصحاب و لكنه (قده) قال إن الاحتياط يقتضي اجتناب ذلك اذ المستفاد من الرواية تحقق الوصال بتأخير الافطار إلى السحر مطلقاً اقول و لعله اراد من الرواية صحيح المجلسي المتقدم الذي فيه الوصال في الصيام ان يجعل عشاً سحوره فإنه يمكن ان يدعى اطلاقه لما لم ينحو ترك المفتر في شيء من الليل في وقت النية و يمكن ان يستدل لذلك بآلية الشريفة : و اتموا الصيام إلى الليل « وما في خبر ابن أبي عمر عن الصادق عليه السلام وقت سقوط القرص و وجوب الافطار من الصيام (الحديث) و قد تقدم

و بما في خبر زرارة و فضيل المروى في الفقيه عن الباقي عليه السلام في حدث

فضل البدع بالصلة و سؤال المروي لم ذلك قال عليه السلام لانه قد حضرك فرضان الافطار و الصلوة فابدء بافضلهما و افضلهما الصلوة و قد استدل به في الوسائل على حرمة صوم الوصال لدلالته على وجوب الافطار الدال على حرمة تركه و لكن الاقوى عدم وجوب الافطار لاصالة الاباحة عن وجوبه مع عدم الدليل عليه للمنع عن دلالة ما استدل له فان الظاهر من النصوص ملاحظة النية التي هي معتبرة في مفهوم الصيام شرعا فمجرد ترك الافطار في الليل او تأخيره عن اول الليل الى السحر لا يصدق عليه الصوم حتى يصير محظما فالمستفاد من صحيح المجلسي في تفسير الوصال بجعل العشاء سحورا هو جعله كذلك بالنسبة فلا اطلاق له حتى بعد ما اذا كان بلانية ادخاله في الصوم ومنه يظهر ان وجوب الافطار المذكور في خبر ابن ابي عمير وخبر زرارة وفضيل هو وجوبه عن الصوم الشرعي المتقوم بالنسبة لا مطلق الامساك بلانية للصوم اصلا والاية المباركة تدل على عدم وجوب الصوم بعد دخول الليل لا على وجوب الافطار بعد موعد ولكن رعاية الاحتياط في ذلك حسن ايضا و لذا قال المصنف (قوله) بان الاحتياط عدم التأخير الى السحر مطلقا و الله العالم .

السابع صوم الزوجة مع المزاحمة لحق الزوج و الاحتياط تركه بلا اذن منه بل لا يترك الاحتياط مع نهييه عنه و ان لم يكن مزاحما لحقه .

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

اما الاول فيسط الكلام فيه ان يقال لا يخلو اما ان يكون صومها علة تامة لتركها ما يجب قيامها به من تسليم نفسها الى زوجها لكي يتمتع بها بحيث يغدو عليها ويروح كما اذا كان تركها التسليم متوقفا على صومها بحيث لواه لم يمكنها تركه ويتتحقق منها التسليم قهرا (و اما ان لا يكون كذلك) بل كانت بحيث لو ترك الصوم امكنها ترك التسليم بالاشغال بعده آخر غير الصوم فعلى الاول يصير الصوم حراما عليها لترتب ترك

التسليم الواجب عليها مع ان تركه حرام عليها لان الامر بالتسليم يقتضى النهى عن تركه حيث ان الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده العام و هو نقيضه فيصير حراما وهو اي ترك التسليم مما يترب على الصوم لكون الصوم علة تامة له على ما هو المفروض فيصير الصوم حراما لان العلة التامة للحرام حرام على ما ثبت في البحث عن مقدمة الواجب ومع حرمه يكمن بطلاقا لان النهى في العبادات يقتضي الفساد وعلى الثاني يكون حرمة الصوم عليها مبنيا على اقتضاء الامر بالشيء للنوى عن ضده الخاص و هو منع لبطلان مقدمة فعل الفد لترك ضده فلا موجب لفساده فيصح منها و يترب عليه الشواب و ان كانت عاصية بترك تسليم نفسها الى زوجها لان يتمتع بها متى شاء هذا اذا كان صومها مانعا عن استمتاع زوجها منها فالحق صحة صومها لان منافعها ملك لها لا تخرج عن ملكها و سلطنتها بالزوجية كما في الاولاد بالنسبة الى ابويها و ليست هي كالمملوك بالنسبة الى مولاه او الاجير بالنسبة الى مستاجرها فلا مانع لها في ان تتصرف في نفسها او مالها ما تقتضيه سلطنتها عليهم الا ما كان مزاحما لحق زوجها او حق آخر المفروض اتفاقه فلها السلطنة على نفسها تفعل ما شاء و لا فرق في ذلك بين ان ياذنها زوجها او لم ياذنها و لا بين ان ينهى عنه او لم ينه عنه .

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

ك صحيح محمد بن مسلم .

المروى في الكافي عن الباقر عليه السلام قال قال النبي صلى الله عليه وآله ليس للمرأة ان تصوم بطوعا الا باذن زوجها .

(و صحيحه الآخر) المروى في الكافي عن الباقر عليه السلام ايضا قال جائت امرأة الى النبي صلى الله عليه و آله فقالت يا رسول الله صلى الله عليه و آله ما حق الزوج على المرأة فقال لها ان تطعه و لا تعصيه و لا تصدق من بيته الا باذنه و لا تصوم بطوعا

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

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

(و منها) ما يشعر بالكراءة كمرسل قاسم بن عروة المروي في الكافي عن الصادق
قال عليه السلام لا يصلح للمرأة ان تصوم طوعا الا باذن زوجها .

(و منها) ما يدل على نفي الباس عنه كخبر على بن جعفر عليه السلام
المروي عن كتابه عن الكاظم ع عن المرأة تصوم طوعا بغير اذن زوجها قال علیه السلام
لا بأس .

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

الظاهرة في الكراهة او المشعرة بها و هذا جمع حسن لا بأس به ولا سيما على
المختار في مدلول صيغة الامر و انه هو الباعث إلى الشيء بمعنى احداث مصدق الباعث
لا اشاء مفهومه و انه ما لم ينضم إليها الترخيص في الترك لكن المكلف ملزمًا بامتثاله باتيان
متعلقة الزاماً عقلياً فينترع منه الوجوب لا ان الصيغة استعملت في الوجوب بداعي
اشائه، ومن المعلوم ان انتزاع الوجوب بما ذكر متوقف على عدم ضم الرخص في الترك
إليه و ان صيغة النهي مستعملة في احداث مصدق الزجر عن الشيء بما هو معنى حرفي
لا اشاء مفهومه و انه ما لم ينضم إليها الترخيص في الفعل يستفاد منها التحرير عقلاً

↑ القب بالتحريك رحل البعير والرجل كالسرج للفرس و هو ما يشد على البعير
(مجمع البرين)

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

(اقول) خبر على بن جعفر - على ما في نسختين من الوسائل الموجودتين عندي - هكذا (و سأله عن المرأة تصوم تطوعاً بغير اذن زوجها) لكنه (قوله) لم يذكر في الخبر عند نقله كلمة (تطوعاً) و لم اتحقق ما هو الصحيح فيحمل سقوط هذه الكلمة عن النسخة الموجودة عند صاحب الحدائق ، و يؤيده صحة ما عندنا ان صاحب الوسائل ذكر هذا الخبر في باب صوم المرأة تطوعاً بغير اذن زوجها ، حيث انه يشهد بأنه ضبط الخبر مع كلمة التطوع .

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

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

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

الثامن صوم المملوک مع المزاحمة لحق المولى ، و الاحتياط تركه من دون اذنه بل لا يترك الاحتياط مع نهيء .

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

اما الاول فقد ذكرنا في مسألة صحة وضوء العبد من دون اذن مولاه بل مع نهيه عنه في مباحث الوضوء من كتاب الطهارة من ان تصر فاته المعتمد بها التي يعد شيئاً عرفاً منوط باذن مولاه على ما يستفاد من الاية الكريمة : عبد مملوك لا يقدر على شيء . وقد فصلنا الكلام في ذلك في حاشية المكاسب في شروط المتعاقدين ، وعلى هذا فيجب الفحص عن كون الصوم هل هو كذلك ام لا . فنقول : مع مزاحمته لما للمولى من استيفاء منافع العبد لا ينبغي التأمل في حرمتها و فسادها ، لكون منافعه مملوكة للمولى فيحرم على العبد تفوتها ويحرم ما يوجب تفوتها فيصير الصوم محظماً عليه لكونه مفوتاً للمنافع المملوكة للمولى ، و مع عدم مزاحمته مع ما للمولى من منافعه فحرمته من دون اذن المولى متوقف على كونه تصرفاً معتمداً به عرفاً حتى يكون منها عنه ، و الظاهر انه لا يكون كذلك لكونه تروكاً مشروطاً بالنسبة ، بل يمكن ان يقال : انه ليس بتصرفاً اصلاً والمفروض عدم مزاحمته مع ما للمولى من منافعه ، لكن الانصاف كونه عند العرف تصرفاً معتمداً به .

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

خبر الزهرى المروى عن زين العابدين عليه السلام وفيه : واما صوم الاذن فالمرئية لا تصوم طوعاً الا باذن زوجها و العبد لا يصوم طوعاً الا باذن مولاه .

و خبر هشام بن الحكم عن الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسليمه وفيه : ومن صلاح العبد و طاعته و نصيحته (نصحه) لمولاه ان لا يصوم طوعاً الا باذن مولاه و امره الى ان قال : و الا كان العبد فاسقاً عاصياً .

و في خبر وصية النبي صلى الله عليه وآله وسليمه قال صلى الله عليه وآله وسليمه :
ولا يصوم العبد طوعاً الا باذن مولاه ، و ظاهر هذه الاخبار كما ترى يدل على المنع عن صومه ، و اطلاقها يقتضي ثبوت المنع حتى فيما لم يزاحم صومه مع ما للمولى استيفائه منه من منافعه ، و ليس في الاخبار ما يعارضها . و يثبت الجواز وقد افتى بمضمونها كثير من الاصحاب ، و نسب الى المشهور ايضاً ، و عن المنتهى عدم الخلاف

فيه خلافاً للمحكى عن جمل السيد و ابن زهرة و ابن حمزة و كثير ممن تأخر ، و عن ابن زهرة دعوى الأجماع على الجواز ، واستدلوا له بالأصل و العمومات الدالة على استحباب الصوم على المكلفين الشاملة للعبد والحر ، وجعل النهى عن صومه في خبر الزهرى في اقسام صوم الاذن في مقابل صوم المحظور الظاهر في مغائرته مع المحظور و ذكره في هذه الاخبار في سياق صوم الولد من دون اذن ابويه و صوم الصيف من دون اذن مضيفه اللذين يكون الحكم فيهما هو الكراهة مع ما في سند هذه الاخبار من الضعف و عدم بلوغ الشهرة على المنع الى حد تكون جاية لضعفها ، و ما استدلوا به لا يخلو عن قوة لكن لما كان الانصار عدم تمامية دعوى سلطنة العبد على الاتيان بالصوم كسلطنته على الاتيان بالذكر والدعاء و نحوهما مما لا ينافي مع استيفاء المولى ما له من المنافع لما عرفت من دعوى نفي البعد عن كون الصوم تصرفاً عرفاً و شيئاً معتمداً به و ان كان حقيقته تروكا مع النية ، فلا جرم يكون الاحتوط تركه منه بلا اذن مولاه لو لم يكن اقوى ، و لا سيما مع نهي المولى عنه و الله هو العليم .

الحادي عشر صوم الولد مع كونه موجباً لتالم الوالدين و اذيتهم .

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

العاشر صوم المريض و من كان يضره الصوم .

و قد تقدم في فصل شرائط صحة الصوم .

الحادي عشر صوم المسافر الا في الصور المستثناء على ما مر .

الثاني عشر صوم الدهر حتى العيدين على ما في الخبر و ان كان يمكن ان يكون من حيث اشتغاله عليهما لا لكونه صوم الدهر من حيث هو .

ففي خبر الزهرى قال عليه السلام ، و صوم الدهر حرام .

وفي خبر حماد و انس في وصية النبي صلى الله عليه و آله لعلى عليه السلام قال :

و صوم الدهر حرام .

و في خبر زارة المروي في الفقيه عن الصادق عليه عن صوم الدهر فقال عليه :
لم يزل كان مكروها .

و خبره الآخر المروي في الكافي عنه عليه عن صوم الدهر فقال عليه : لم يزل
ذكره .

و خبر سماعة المروي في الكافي قال سأله عن صوم الدهر فكرهه وقال : لا يأس
ان يصوم يوما و يغطر يوما .

و المروي عن الصادق عليه في كتاب المهوف ان زين العابدين عليه بكى على
ابيه اربعين سنة صائماً نهاره قائماً ليه ، و هذه الاخبار كما ترى تدل على حرمة صوم
الدهر من حيث هو صومه ، لا لاجل استعماله على الايام التي يحرم صومها كالعیدین
و ايام التشريق ، ولا سيما ما في خبر سماعة حيث انه بعد الحكم بكراهته نفی البأس
عن صوم يوم و افطار يوم ، و لا ينافه التعبير بالكراهة اذ المراد بها الحرمة كما يعبر
عن الحرمة بها كثيرا في الاخبار ، لكن ظاهر الاصحاب الاتفاق على عدم حرمة ما عدا
الايام المحمرة منها بل هو مكرهه ، و يدل على عدم حرمتها ما حکى عن زین العابدین
عليه من صيام اربعين سنة المحمول على ما عدا الايام الحمرة منها قطعا ، و يشعر بذلك
التعبير بالكراهة في خبر زارة و خبر سماعة . فالاقوى حينئذ كراهة صوم الدهر
ما عدا الايام المحمرة منها ، و حرمتها مع تلك الايام والله العالم .

مسألة ٣ يستحب الامساك تأدیاً في شهر رمضان و ان لم يكن صوما
في مواضع .

و في الحدائق : قد صرح الاصحاب بأنه يستحب الامساك تأدیبا و ان لم يكن
ذلك صياما في مواطن ثم شرع في عد مواطنه كما في المتن .

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

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

و قد تقدم في فصل شرائط وجوب الصوم .

الثالث الحائض و النساء اذا اظهرت في اثناء النهار .

ويدل على ذلك ما في حديث الزهرى قال عليه السلام : واما صوم التأديب فإنه يؤمر
الصبي اذا بلغ سبع سنين بالصوم تأدبا و ليس بفرض ، وكذا من افتر لعلة اول النهار
ثم قوى بقية يومه امر بالامساك بقية يومه تأدبا و ليس بفرض ، و كذلك المسافر اذا
أكل من اول النهار ثم قدم اهله امر بقية يومه بالامساك تأدبا و ليس بفرض ، وكذلك
الحائض اذا اظهرت امسكت بقية يومها .

و خبر عمار بن موسى المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام في المرئة
يطلع الفجر وهي حائض في شهر رمضان فإذا أصبحت طهرت وقد أكلت ثم صلت الظهر
والعصر كيف تصنع في ذلك اليوم الذي ظهرت فيه قال : تصوم و لا تعتمد به .

و خبر محمد بن مسلم المروى في التهذيب ايضاعن الباقر عليه السلام عن المرئة ترى
الدمغدة او عند رتفاع النهار او عند الزوال قال : تفطر و اذا كان ذلك بعد العصر او بعد الزوال
فلتتمض على صومها و لتقض ذلك اليوم ، بناء على حمل هذين الخبرين على الاستحباب
بقرينة ما فيهما من وجوب القضاء و عدم الاعتداد بما تاتى به مع ما في خبر الزهرى
من كونه صوم التأديب و عدم كونه فرضا في نظائره و عطف صوم الحائض عليها الدال
على اشتراكه معها في عدم كونه فرضا ، هذا كله في الحائض ، و اما النساء فتلحق

الحائز في ذلك الحكم لتصريح الأصحاب باشتراكهما فيه مع اشتراكهما في كثير من الأحكام .

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

و قد تقدم في اثناء المباحث المتقدمة عدم وجوب الصوم على كل واحد من هؤلاء اذا ارتفع عنهم ما يوجب فساد الصوم ، في اثناء النهار سواء كان الارتفاع قبل الزوال او بعده و سواء كان بعد تناول المفتر او قبله مع ما في هذه المسائل من الخلاف . و اما استحباب الامساك في بقية النهار تأديبا فلنصل الى اصحابه ، و دلالة خبر الزهرى عليه في قوله : وكذا من افتر لعلة اول النهار ثم قوى بقية يومه ، هنا الى اتهى الكلام في مباحث الصوم ختم الله سبحانه لنا بالخير و السعادة ، و نجانا من مضلات القتن ، و كان خاتمه في عصر يوم الثلاثاء الخامس والعشرين من شهر ربيع المولود من شهور ١٣٨٤ اللهم اعطنا ثواب الصائمين بحق محمد و آلـه الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الاعتكاف وهو اللبث في المسجد بقصد العبادة ، بل لا يبعد كفاية قصد التبعد بنفس اللبث و ان لم يضم اليه قصد عبادة اخرى خارجة عنه ، لكن الا حوط الاول ، ويصح في كل وقت يصح فيه الصوم و افضل اوقاته شهر رمضان و افضله العشر الاواخر منه ، و ينقسم الى واجب و مندوب ، والواجب منه ما وجب بنذر او عهد او يمين او شرط في ضمن عقد او اجرارة او نحو ذلك والافى اصل الشرع مستحب ، ويجوز الاتيان به عن نفسه وعن غيره الميت ، و في جوازه نيابة عن الحى قوله لا يبعد ذلك بل هو الاقوى ، ولا يضر اشتراط الصوم فيه فإنه تبعي فهو كالصلاه في الطواف الذى يجوز فيه النيابة عن الحى .

في هذا المتن امور (الاول) الاعتكاف في الاصل الاقامة ، قال الله تعالى : عاكفين في المساجد اي مقيمين فيها ، وقال تعالى : سواء العاكس فيه والباد اي المقيم و متجدد القدوم والاحتباس ، قال تعالى : و الهدى معكوفا اي محبوسا و اللبس الطويل قال تعالى : يعكفون على اصنام لهم اي يلزمون و يواطبوه بها من عكف على الشيء من باب ضرب و قعد اي لازم و واطب ، او من عكفوا على الشيء اي استداروا عليه ، و عند المتشرعة هو اللبس في المسجد على نحو مخصوص ، وقد عرف بتعريف لا يسلم شيئا منها عن النقوض لاحاجة إلى ذكرها و ذكر ما اورد عليها وما يدفع عنه بعد كونها تعاريف لفظية تورد لكشف المراد في الجملة ، و الا حسن ان يقال : انه عمل مخصوص و عبادة خاصة شرعت في الشرع لأن يتبعده ، و من الوظائف المقررة للمكلف في مقام التعبد كسائر العبادات المقررة في الشريعة ، و في ثبوت الحقيقة الشرعية له و عدمه ، و على تقدير الثبوت كونه موضوعا للصحيح او الاعم بحث راجع إلى الاصول . (الثاني) المعروف بين الاصحاب انه يكفي فيه اتيانه بقصد التعبد به ، و لا يعتبر فيه ضم قصد عبادة اخرى خارجة عنه ، و ذلك لاطلاق النصوص الواردة فيه و ظهورها في مشروعيية الاعتكاف لنفسه ، و ما ورد من استحباب اللبس في المسجد ، و أن المؤمن في المسجد كالسمك في الماء و أن المنافق فيه كالطير في القفس .

و في خبر السكوني المروي في قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام عن ابيه عليه السلام قال قال النبي عليه السلام : من كان القرآن حديثه و المسجد بيته بنى الله له بيته في الجنة ، وما رواه الديلمي عن علي عليه السلام قال عليه السلام : الجلسة في الجامع خير لي من الجلسة في الجنة لأن الجنة فيها رضي نفسي و الجامع فيه رضي ربى ، و المروي في الخصال عن النبي عليه السلام سبعة يظلمهم الله في ظله الى ان قال : و رجل قلبه متعلق بالمسجد اذ اخرج منه حتى يعود اليه ، و اطلاق ما ورد في الاعتكاف مما يدل باطلاقه على كونه نفس اللبس في المسجد .

ففي خبر السكوني المروي في الفقيه اعتكاف عشر في شهر رمضان تعذر حجتين

و عمر تين ، و صحيح داود بن سرحان المروي في الفقيه أيضا قال كنت بالمدينة في شهر رمضان فقلت لابي عبدالله عليه السلام : اني أريد أن اعتكف فما ذا اقول وما ذا افرض على نفسي ، فقال : لا تخرج من المسجد الا لحاجة لابد منها ، ولا تقع تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك ، وفي دلائلهما على عدم اعتبار ضم العبادة الخارجة عن اللبث في المسجد اليه تأمل ، والعمدة في عدم اعتباره عدم ما يدل على اعتباره وهو كاف في عدمه للالصل ، خلافا لما يحكى عن التذكرة حيث يظهر منه اعتبار ذلك قال في الاستدلال على اشتراط الصوم فيه : ان الاعتكاف لبث في مكان مخصوص فلم يكن بمجرده قربة كالوقوف بعرفات ، و ظاهره ان الاعتكاف في المسجد من حيث هو لبث في المسجد ليس من العبادة فيحتاج في صيرورته عبادة الى ضم عبادة اليه كالصوم . ولا يخفى ما فيه حيث ان اللبث في المسجد من حيث هو لبث من العادات ، و انه على تقدير عدمه لا يثبت اعتبار الصوم فيه بالخصوص ، وقد جزم باعتبار ذلك فيه فقيه عصره في كشفه وقال : ان حقيقة الاعتكاف هو اللبث المخصوص للعبادة معتادة او غير معتادة ولو قصد اللبث مجردًا عن قصد العبادة او العبادة مجردة عن اللبث لم يكن معتكفا على الاقوى اتهى .

والاقوى ما عليه الاكثر من عدم اعتبار ضم العبادة الخارجة عنه اليه في كونه اعتكافا لعدم ما يدل على اعتباره ، و لكن الظاهر من المصنف (ره) هو الاخير حيث قال : و هو اللبث في المسجد بقصد العبادة يعني بقصد عبادة خارجة عن اللبث بقرينة قوله : بل لا يبعد كفاية قصد التبعد بنفس اللبث ، و قوله : و لكن الاخطر الاول . وعندى في اصل البحث عن اعتبار عبادة خارجة عن اللبث في المسجد تأمل ، لأن ثمرة البحث عنه تظهر في اعتبارها في نيتها بناء على اعتبارها في حقيقته مع ان نيتها لا تنفك عن نيتها اذ المعتبر فيها الصوم فيدخل نيتها في نيتها تبعا وهذا شيئي سنج بالخواطر عند الكتابة في هذا المقام ولم ار من تعرض له في كلام الاصحاب . (الثالث) لا اشكال في مشروعية الاعتكاف ، و على مشروعيته على وجه الندب الاجماع من المسلمين . و يستدل لمشروعيته بقوله تعالى : و ظهر بيته للطائفين و العاكفين و الركع السجود ،

وقوله : ولا تباشر و هن و انت عاكفون في المساجد . و في دلالتهما على مشروعية هذا الاعتكاف المعهود الذي يبحث عنه تأمل ، و لكن النصوص المتواترة دالة على مشروعيته ، وسيمر عليك بعضاها في طي ما يأتي من المسائل . (الرابع) يصح في كل وقت يصح فيه الصوم بمعنى انه يصح في كل زمان يصح فيه الصوم ، و لا يصح في زمان لا يقع فيه الصوم كالعبيد ، اما صحته في كل زمان يصح فيه الصوم فلعدم ما يدل على تقييد مشروعيته بوقت مخصوص ، فيكون مقتضى اطلاق دليل مشروعيته جواز الاتيان به في كل وقت ، و اما عدم صحته في زمان لا يقع فيه الصوم فلا اعتبار الصوم في تتحققه كما سيأتي فلا بد من وقوعه في زمان يقع فيه الصوم مضافا الى عدم الخلاف فيه . (الخامس) افضل اوقاته شهر رمضان ، ففي خبر السكوني المتقدم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتكاف عشر في شهر رمضان تعدل حجتين و عمرتين . لكنه يدل على فضل الاعتكاف في شهر رمضان لا على افضليته فيه عن غيره ، و افضل اوقاته في شهر رمضان هو العشر الاخير منه .

ففي صحيح الحلبى المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام اياً قال : اعتكف اذا كان العشر الا و اخر اعتكف فى المسجد ، و ضربت له قبة من شعر و شمر المئزر و طوى فراشه .

و خبر ابى العباس المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام ايضاً قال : اعتكف رسول الله صلى الله عليه و آله فى شهر رمضان فى العشر الاول ثم اعتكف فى الثانية فى العشر الوسطى ثم اعتكف فى الثالثة فى العشر الاخر ثم لم ينزل صلى الله عليه و آله يعتكف فى العشر الاخر .

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

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

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

و يتشرط في صحته امور الاول اليمان فلا يصح من غيره .

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

الاصول كما هو الحق فيكون لبيه في المسجد حراما فلا يصح منه بناء على حرمة دخول الكافر في المسجد و حرمة لبيه فيه . والظاهر اعتباره ابتداء و استدامة فلو ارتدى في الاثناء بطل اعتكافه ، لا فتقاره في آن ارتداه الى الثانية على وجه يمكن ترتيب القرابة عليه و هي في حال الارتداد منتفية عنه على هذا الوجه ، اما لعدم تمشى قصد القرابة منه ان كان ارتداه بانكار الله سبحانه . واما لعدم اهليته لأن يحصل له القرب لو كان ارتداده بغيره ، خلافاً للمحكى عن المبسوط من عدم بطلانه بالارتداد في الاثناء و لا يخفى ما فيه ، و لم يتعرض المصنف (قوله) لاشتراطه لاستغاثة بذكر اشتراط الايمان لأنه اخص من الاسلام ، و اشتراط الاخرين كاف عن اشتراط الاعم اذا مع اتفاء الاعم يكون الاخرين منفياً قطعاً و ان امكن اتفائه مع وجود الاعم ايضاً ، وكيف كان فيشتراط الايمان بالمعنى الاخر لعدم اهليته غير المؤمن لأن يتقرب به و ان امكن منه قصد التقرب ، و لا اشكال في اتفاء الثواب على عمله ، و انه يكون هباء منتشر ، و في اعتبار الايمان في صحة العمل شرعاً كلام قد مر في الصوم ، وقد ادعى عليه الاجماع ، و تظهر الثمرة فيما اذا نذر الاعتكاف نذراً مطلقاً في حال الاستبصار فارتدى و اتى به في حال الضلال ثم رجع الى الاستبصار فانه لا يكفي ما اتى به في حال ضلاله لما نذر وفاته بنذر لبطلانه بواسطة اتفاء الايمان ، و هذا بخلاف ما لو لم يكن الايمان شرطاً في صحته .

الثاني العقل فلا يصح من المجنون ولو ادواراً في دوره ، و لا من السكران و غيره من فقدى العقل .

و ذلك لأن الاعتكاف من العبادات ، و يعتبر في العبادات القصد و هو منتف من فقدى العقل ، و انه يعتبر في صحته التكليف و لوندبا ، و لا اشكال في عدم نية فقد العقل للخطاب .

الثالث نية القرابة كما في غيره من العبادات و التعين اذا تعدد ولو اجمالاً و لا يعتبر فيه قصد الوجه كما في غيره من العبادات و ان اراد ان ينوي الوجه ففي الواجب منه ينوي الوجوب و في المندوب الندب و لا

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

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

منه حيث انه يصير واجباً بعد الشروع او بعد مضي يومين منه على ما سيأتي ، وقد وقع الخلاف في كيفية نية وجيه حينئذ على اقوال منها ما ذكره جماعة من الاصحاب و عليه المصنف (قوله) في المتن : من كفاية نية الندب ، واستدلوا له بان الاعتكاف عمل واحد و عبادة واحدة ، ولا توصف قبل وقوعه الا بالندب فالندب حينئذ وجيه ، والوجوب الحاصل بعد الشروع فيه او بعد مضي اليومين منه انما هو من احكامه لامن وجوه امره ، ضرورة كونه بامر اخر غير الامر باصل الاعتكاف ، ولا يعتبر في صحة الاعتكاف اتي انه بداعي هذا الامر فضلا عن نية وجيهه ، اذ هو توصل لا يعتبر في سقوطه اتيان متعلقه بداعيه ، ولذا لواتم الفاعل اعتكافه بداعي الامر الاول غير عالم بالامر الثاني صح فعله قطعاً ، ولعل وجوب اتمام الحج المندوب بعد الشروع فيه ، او وجوب اتمام النافلة بعد الشروع فيها لو قيل بوجوبه في النافلة من هذا القبيل . ولا يورد عليه بما اورده في المدارك من انه لا معنى لا يقان الفعل الواجب على وجه الندب لان الوجوب لما كان عارضا على الفعل المندوب وقد أخذ وصف الندب في موضوعه ويكون في طول ندبه و العارض على الشيئ لا يعقل ان يكون رافعا له اذ العرض لا يعقل ان يكون رافعا لموضوعه ، فلا جرم يكون الفعل المندوب بوصف كونه مندوباً واجبا عند عروض سبب وجوبه من الشروع فيه ، او مضى يومين من ايامه ، او نذر اتمامه او نحو ذلك من العوارض ، و من ذلك يظهر ان الامر الجائى من قبل نذر المندوب لا يتحد مع الامر المندوب ، و لا يتخذ كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر كما كان بعض مشايخنا يقول به مصرأً عليه ، بل حال نذر المندوب كحال الاجارة عليه او ما تأتى بامر من يجب امثال امره من المولى بالنسبة الى العبد والوالدين بالنسبة الى الولد ، و هذا معنى ما ذكره من كون الوجوب الحاصل بعد الشروع فيه او بعد مضي اليومين منه من احكامه . و بالجملة فهذا الوجه مما لا غبار عليه . و منها ما اختاره في المدارك من انه ينوى في ابتداء العمل اتي انه بجملته الى اخره على ان يكون الجزء الاول منه او اليومان الا ولان على وجه الندب والباقي على وجه الوجوب ، و لما اورد على هذا الوجه بلزموم تقديم النية على محلها اذ محل فعل الواجب هو اليوم الثالث مثلا بناء على وجوبه بعد

مضى اليومين ، فلو نواه فى اول الشروع فى العمل لزم تقديم النية على محلها مع ان اللازم مقارتها مع العمل .

اجاب بان الاعتكاف واحد يعتبر فيه نية واحدة متعلقة بجملته لا بكل جزء جزء منه بالاستقلال مقارنة مع الشروع فى العمل ، وهو كذلك حيث انه ينوى الجملة فى اول العمل غاية الامر انه يقع على وجهين بالنسبة الى بعضه على وجه الندب وبالنسبة الى بعضه الآخر على وجہ الوجوب .

و اورد عليه فى الجواهر بأنه لو تم ما ذكره لكان اللازم تجديد النية عند تحقق سبب الوجوب من الشروع فى العمل او مضى يومين منه ، اذ لا معنى لقصد امثال الامر الوجوبي قبل تحقق الخطاب به ضرورة عدم الوجوب الا بعد مضى اليومين مثلا . اقول يندفع ما اورد عليه بامكان تتحقق الخطاب على نحو الواجب المعلق لو قيل باماکنه ، او تكون الامر و شرطه و امثاله كلها تدريجية بناء على امتناع تصور الواجب المعلق ، و لا يلزم منه قصد امثال الامر الوجوبي قبل تتحقق الخطاب . و عندي ان هذا الوجه ايضا مما لا غبار عليه .

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

في الشرائع عليه، وهو أن يؤتى الكل على وجه الندب لأن يقتصر على جزئه الندي على وجهه ثم إذا شرع فيه أو مضى يومان منه يجدد النية على وجه الوجوب ، وهذا امس بما في الشرائع حيث قال : و ان كان مندوبا نوى الندب و اذا مضى له يومان وجوب الثالث على الاظهر و جد نية الوجوب . فان الظاهر من قوله : نوى الندب انه نوى الجملة على وجه الندب و اذا مضى يومان و وجوب الثالث تجدد النية اذ مع اقصار قصد وجه الندب على الجزء المندوب لا يصدق تجديد النية على الجزء الواجب منه ، وكيف كان فعل المختار من تدريجية الامثال لا وقع لها الاشكال اصلا ، لكون الامثال التدريجي يقع بعضه على وجه الندب و بعضه على وجه الوجوب من غير اشكال ، و لعل ما في المتن من قوله : و لكن الاولى ملاحظة ذلك حين الشروع ناظر الى الوجه الثاني الذي هو مختار صاحب المدارك ، و قوله بل تجديد نية الوجوب في اليوم الثالث ناظر الى ما يناسب الى الشرائع (او الى ما احتملناه والله العالم . (الخامس) وقت نية الاعتكاف هو اول الشروع فيه ، و هو اول الفجر من اليوم الاول من ايامه لو لم يلاحظ دخول الليلة الاولى او بعضها في اعتكافه ، و ذلك بناء على عدم دخول الليلة الاولى و الليلة الرابعة في ايامه مع عدم لحظ دخولهما فيها كما هو الحق . ويأتى البحث عنه فيجب ان تكون النية مقارنة مع اول العمل بناء على الاخطار لا مقدما عليه ، لاعتبار مقارنتهما مع العمل على القول بالاطمار ، و لا يؤخر عنده للزوم كون الجزء الاول من العمل بلا نية . والمحكى عن فقيه عصره في رسالته هو كفاية التبيت هنا كما يكتفى في شهر رمضان ، و لم يعلم انه يقول بكفايته بناء على الداعي او الاخطار . و التحقيق ان يقال : بعدم اعتبار مقارنة النية مع اول العمل في شيء من العبادات بناء على الداعي كما مر مراراً و اعتبارها معه بناء على الاخطار ، و حيث ان المختار فيها كفاية الداعي و عدم اعتبار المقارنة مع كفايته فالاقوى صحة وقوعها في اول الليل مع بقائهما في خزانة النفس الى الشروع في العمل حتى يتنهى الى اخره ، و توقيت المصنف (قده) ايها بقبل الفجر اما على القول بالاطمار و ان لم يكن هو قائلها به ، او على القول بالداعي اذا ذهل و غفل بنحو ذهب الداعي بالمرة و دخل في الصبح كذلك ، و وجده الاشكال

ينشاء من عدم حدوث اللبث عن داعي الاعتكاف ، ومن ان طر و الغفلة كذلك في الاثناء لا يضر بالداعي اذا كان بحيث لو التفت ليرى في نفسه العزم على العمل ، و يكون طر وها في الابداء كذلك ، كما انه في صوم شهر رمضان يكون كذلك فانه تصح النية في اول الليل اذا نام معها الى الصباح ولم ينتبه الا بعد الفجر ، والا قرب صحته في الاعتكاف ايضا لعدم الفرق بناء على الداعي بينه وبين صيام شهر رمضان و سائر العبادات هذاكله مع عدم لحظ ادخال الليل الاول او شيئا منه في الاعتكاف ، ولو شرع فيه من اول الليل الاول او من اثنائه نواه من ذلك الوقت الذي يشرع فيه بناء على صحة الزيادة على ثلاثة ايام بعض اليوم او الليل كما سيأتي . (السادس) لو نوى الوجوب في المندوب او الندب في الواجب فمع كونه على وجه الاشتباه في التطبيق و كون الداعي هو الامر الواقعى المتوجه اليه الا انه يخيل وجوبه مع كونه نديبا او العكس فلا بأس ويصح منه ، و مع كونه على وجه التقييد فلا يصح لعدم امثال الامر المتوجه اليه واقعا ، و اتيانه بداعى الامر التخيلى وهو لا يوجب الاجزاء ، وقد مر بسط الكلام في ذلك في المسألة الاولى من مسائل ابحاث نية الصوم .

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

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

ففي خبر الحلبى المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال: و تصوم ما دمت

معكفا .

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

و المروى في العيون عن الرضا عليه السلام قال قال على بن ابي طالب عليه السلام :
 لا اعتكاف الا بالصوم . و مثله خبر ابي دارد و خبر محمد بن مسلم و خبر عبيد بن زرارة
 المروى كلها في الكافي عن الصادق عليه السلام وغير ذلك من الاخبار ، فلا يصح وقوفه
 من المسافر فيما لا يجوز له الصوم فيه ، خلافاً للمحكى عن الصدوق والشيخ والحل
 فذهبوا إلى استحبابه في السفر ، واستدلوا له بأنه عبادة لا يشترط فيها الحضر ، وحيث انه
 مشروط بالصوم فاطلاق دليل مشروعيته وعدم تقييده بالحضر يثبت جواز صومه في السفر ،
 ولا يخفى ما فيه فإنه يمكن أن يقال بالعكس من ذلك وهو ان اعتبار الصوم في الاعتكاف
 واطلاق عدم صحته في السفر سواء كان في حال الاعتكاف او غيره يثبت عدم جواز الاعتكاف
 في السفر ، مع ان التعارض بين اطلاق ما يدل على جواز الاعتكاف في السفر ، و اطلاق
 ما يدل على عدم جواز الصوم فيه بالعموم من وجہ المقتضى لسقوطهما معاً في مورد
 التعارض ، فلا وجہ لترجيح اطلاق ما يدل على جواز الاعتكاف في السفر على اطلاق
 ما يدل على عدم جواز الصوم فيه ، و نتيجة سقوطهما هو انتفاء ما يدل على مشروعيۃ
 الاعتكاف في السفر . و بالجملة فلا ينبغي التأمل في عدم صحته من المسافر الذي لا
 يصح منه الصوم ، بخلاف ما يصح منه في السفر كالمندور سفراً او سفراً و حضراً ،
 و كالثلاثة بدل الهدى ، والثمانية عشر بدل البدنة ، والثلاثة التي للحاجة في المدينة
 و كالصوم المندوب عند من يجوزه في السفر .

و كذا لا يصح من الحاجض و النساء لعدم صحة الصوم منهمما و ان لم يصح منها
 ايضاً لحرمة اللبث في المسجد عليهمما .

و كذا لا يصح في زمان لا يصح فيه الصوم كالعيدین ، فلا يصح الشروع فيه من
 يوم الفطر او الاضحی بل لو دخل فيه قبل العيد بيومین لم يصح و ان كان غافلاً حين
 الدخول لبطلان صوم يوم الثالث و حرمته عليه و عدم جواز الفصل بين الايام الثلاثة
 بترك اليوم الثالث و الاتيان به في اليوم الرابع لاعتبار التوالی في ايامه بالاجماع .

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

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

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

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

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

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

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

١ قوله يعني السنة هو من كلام الرواى و المعنى ان السنة الجارية في الاعتكاف ثلاثة او المراد انه قال ذلك في الاعتكاف السنة فيكون لبيان الفرد الخفى (مرأت العقول)

لا بأس بالزيادة على الثلاثة أجمعـاً ، و يدل عليه من النصوص ما ورد من استحبـاب الاعتكاف في العشر الاواخر من شهر رمضان ، و ان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يعتكف فيه ، و انه فاتهـ في عام بدر فاعتـكـف في العام القـابل عـشرـاً لـعامـهـ و عـشرـاً قضـاءـ لـماـ فـاتـهـ ، و قولـ رسولـ اللهـ صلىـ اللهـ عـلـيـهـ وـ آـلـهـ : انـ اعتـكـافـ عـشـرـ فـيـ شـهـرـ رـمـضـانـ تـعـدـ حـجـتـينـ وـ عـمـرـتـينـ ، وـ ماـ وـردـ مـنـ استـحـبـابـ اـعـتـكـافـ شـهـرـيـنـ فـيـ المسـجـدـ الحـرـامـ فـقـيـ خـبـرـ اـبـيـ حـمـزةـ المـرـوـيـ فـيـ ثـوـابـ الـاعـمـالـ عـنـ زـيـنـ الـعـابـدـيـنـ عـلـيـهـ قـالـ : وـ اللهـ لـقـضـاءـ حاجـتـهـ يـعـنـىـ الـاخـ الـمـؤـمـنـ أـحـبـ إـلـىـ اللهـ عـزـ وـ جـلـ مـنـ صـيـامـ شـهـرـيـنـ مـتـتـاـعـيـنـ وـ اـعـتـكـافـهـمـاـ فـيـ المسـجـدـ الحـرـامـ ، وـ مـثـلـهـ خـبـرـ اـبـنـ عـمـارـ وـ خـبـرـ اـبـرـاهـيمـ الـحـادـقـيـ المـرـوـيـنـ فـيـ الـكـافـيـ عنـ الصـادـقـ عـلـيـهـ ، وـ خـبـرـ اـبـيـ عـبـيـدـةـ الـمـتـقـدـمـ الـذـيـ فـيـهـ : مـنـ اـعـتـكـافـ ثـلـاثـةـ اـيـامـ فـهـوـ يـوـمـ الـرـابـعـ بـالـخـيـارـ اـنـ شـاءـ زـادـ ثـلـاثـةـ اـيـامـ اـخـرـ وـ اـنـ شـاءـ خـرـجـ مـنـ المسـجـدـ . (الامر الثالث) لا خلاف ظاهرا في انه لاحد في طرف الاكثر من الاعتكاف ، و ارسله غير واحد من الاصحـابـ اـرـسـالـ الـمـسـلـمـاتـ ، وـ يـمـكـنـ انـ يـسـأـلـنـ لـهـ بـتـحـدـيدـ الـطـرـفـ الـاـقـلـ ، وـ السـكـوتـ عـنـ تـحـدـيدـ الـطـرـفـ الـاـكـثـرـ حـيـثـ اـنـ يـشـعـرـ بـعـدـ حـدـ فـيـهـ اـذـ لـوـاهـ لـكـانـواـ مـتـعـرـضـيـنـ لـهـ كـمـاـ تـعـرـضـ الـطـرـفـ الـاـقـلـ . (الامر الرابع) لا بـأـسـ بـكـونـ الـزـيـادـةـ يـوـمـ اوـ بـعـضـ يـوـمـ اوـ لـيـلـةـ اوـ بـعـضـهاـ ، وـ يـمـكـنـ انـ يـسـتـدـلـ لـهـ بـعـدـ التـحـدـيدـ فـيـ الـطـرـفـ الـاـكـثـرـ الـاـلـازـمـ مـنـهـ اـدـخـالـ بـعـضـ الـيـوـمـ اوـ الـلـيـلـةـ فـيـهـ ، وـ ماـ فـيـ خـبـرـ اـبـيـ عـبـيـدـةـ مـنـ قـولـهـ عـلـيـهـ : فـهـوـ يـوـمـ الـرـابـعـ بـالـخـيـارـ اـنـ شـاءـ زـادـ ثـلـاثـةـ اـيـامـ وـ اـنـ شـاءـ خـرـجـ مـنـ المسـجـدـ ، فـانـ اـطـلاقـ قـولـهـ عـلـيـهـ : وـ اـنـ شـاءـ خـرـجـ مـنـ المسـجـدـ يـشـمـلـ مـاـ اـذـ خـرـجـ فـيـ اـثـنـاءـ الـيـوـمـ الـرـابـعـ ، اوـ عـنـدـ اـبـتـائـهـ اوـ عـنـدـ اـتـهـائـهـ ، فـيـدـلـ بـالـدـلـالـةـ السـيـاقـيـةـ عـلـىـ جـوـازـ زـيـادـةـ الـبـعـضـ ، لـكـنـ فـيـ الـجـوـاهـرـ يـحـكـىـ عـنـ بـغـيـةـ شـيـخـهـ كـاـشـفـ الغـطـاءـ الـمـيـلـ إـلـىـ الـعـدـمـ ، قـالـ فـيـ الـجـوـاهـرـ : وـ عـلـيـهـ اـبـدـاءـ الـفـرـقـ . (الامر الخامس) المشهور على انه لو اعتـكـافـ خـمـسـةـ اـيـامـ وـ جـبـ الـيـوـمـ السـادـسـ ، وـ يـدـلـ عـلـىـ ذـلـكـ خـبـرـ اـبـيـ عـبـيـدـةـ الـمـتـقـدـمـ الـذـيـ فـيـهـ : فـانـ اـقـامـ يـوـمـيـنـ بـعـدـ الـثـلـاثـةـ فـلـاـ يـخـرـجـ مـنـ المسـجـدـ حـتـىـ يـتـمـ ثـلـاثـةـ اـيـامـ اـخـرـ ، وـ هـوـ كـمـاـ تـرـىـ نـصـ فـيـ وـجـوبـ الـيـوـمـ السـادـسـ اـذـ اـعـتـكـافـ بـعـدـ الـثـلـاثـةـ الـاـولـىـ بـيـوـمـيـنـ يـجـبـ الـثـالـثـ بـعـدـهـمـاـ حـتـىـ يـتـمـ ثـلـاثـةـ

ايم اخر . (الامر السادس) ذكر الشهيد الثاني في المسالك و سبطه في المدارك عدم القائل بالفرق بين اليوم السادس وبين كل ثالث من كل ثلاثة، و اذا قلنا بوجوب السادس لقلنا بوجوب كل ثالث من كل ثلاثة بعده، لكن يجب القول بوجوب السادس لانه منصوص لخبر ابي عبيدة فيجب القول بوجوب كل ثالث بعده .

اقول يمكن ان يستدل لوجوب كل ثالث من كل ثلاثة بخبر ابي عبيدة ايضا فان فيه : من اعتكف ثلاثة ايام فهو في اليوم الرابع بالخيار و قوله : فان اقام يومين بعد الثلاثة (الحديث) فان اطلاقه يشمل كل ثلاثة وانصرافه الى الثلاثة الاولى من حين الشرع في الاعتكاف بدوى لا يضر بالتمس克 بالاطلاق ، فلو اعتكف ثماني ايام وجب اليوم التاسع وهكذا . (الامر السابع) المشهور على ان المراد من اليوم هو يوم الصوم اعني من طلوع الفجر الصادق الى ذهاب الحمرة المشرقة عن سمت الرأس ، فلا يشترط ادخال الليلة الاولى ولا الرابعة ، و يعتبر دخول الليلتين المتوضطتين ، فهنا دعويان احديهما عدم دخول الليلة الاولى ولا الرابعة ، و هذه الدعوى متفرعة على كون المراد باليوم هنا هو يوم الصوم ، و استدلوا له بأنه المعروف من اليوم عند الاطلاق لغة و استعمالا ، و قد استعمل فيه في القرآن الكريم عند قوله تعالى : سخرها عليهم سبع ليال وثمانية ايام . اذ الظاهر من الايام بقررتها مع الليلى هو الايام التي تقابلها ، لا ما يعمها و يشملها ، خلافا للمحكم عن العالمة و جماعة من دخول الليلة الاولى في الاعتكاف لكون المراد من اليوم هو المركب من بياض النهار و الليل ، و استدلوا له باستعمال اليوم في المركب من الليل و النهار ، و بدخول الليلتين المتوضطتين في الاعتكاف ، و قال في المسالك : بان هذا اولى . و لكن الاقوى ما عليه المشهور لأن الاستعمال في الاعم اعم من الحقيقة ، و دخول الليلتين المتوضطتين لقيام الدليل عليه لا يثبت كون المراد من اليوم هو الاعم ، و تظهر الثمرة في الليلة الاولى فانها تدخل في الاعتكاف على القول بارادة الاعم من اليوم ، و خارجة عنه على القول بارادة ما يقابل الليل من اليوم ، و قد تقدم في بيان وقت نية الاعتكاف ان وقته عند طلوع الفجر من اليوم الاول و ان كان الاولى تقديمها

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

اقول قال المحقق المجلسى (قده) فى كتاب السماء و العالم من البحار : لا ريب فى ان الليل بحسب الشرع مقدم على اليوم ، فما ورد فى ليلة الجمعة مثلًا انما هى الليلة المتقدمة لا المتأخرة ، و ما يعتبره بعض المنجمين و بعض العرب فى تأخير الليلة فهو محض اصطلاح منهم ، و لا يبتنى عليه شيئاً من احكام الشريعة ، ثم قال : ومما يدل عليه ما رواه الكليني فى الروضة بسند موثق عن عمر بن يزيد قال قلت لا بى عبد الله عليه السلام ان المغيرة يزعمون ان هذا اليوم لهذه الليلة المستقبلة فقال : كذبوا هذا اليوم للليلة الماضية، ان اهل بطن نخلة حيث رأوا الهلال قالوا قد دخل الشهر الحرام، ثم ذكر (قده) المغيرة و قصة اهل بطن نخلة الى ان قال : فالليل سابق على النهار و محسوب مع اليوم الذى بعده يوماً ، و ما سبق من تقديم خلق النهار على الليل لا ينافي ذلك انتهى . اقول : و لعل ما احتمله هذا البعض من الاصحاب من دخول الليلة المستقبلة فى مسمى اليوم ماأخذ مما زعمه المغيرة او اتخذه مما يدل على تقديم النهار على الليل ، و كيف كان فهو احتمال يقطع بفساده ، هذا تمام الكلام فى الدعوى الاولى اعنى دعوى عدم دخول الليلة الاولى و لا الرابعة فى الاعتكاف الا فيما اذا ادخلهما او ادخل بعضهما فيه بالنية .

واما الدعوى الثانية فهى فى دخول الليلتين المتوسطتين فيه فالمشهور فيه ذلك خلافاً لما فى الخلاف، قال فى المسالة الخامسة والعشرين من كتاب الاعتكاف اذا قال الله على ان اعتكف ثلاثة ايام ، لزمه ذلك ، فان قال متابعة لزم بينهما ليتان ، و ان لم يشترط المتابعة جاز له ان يعتكف نهاراً ثلاثة ايام لا لياليهن ، ثم نقل اقوال اصحاب

الشافعى و غيرهم الى ان قال : دليلنا ان الاصل برائة الذمة و الذى وجب عليه بالنذر الاعتكاف ثلاثة ايام ، و اليوم عبارة عما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس هكذا ذكره الخليل وغيره من اهل اللغة ، و الليل لم يجر له ذكر فوجب ان لا يلزمه انتهاء ، ولا يخفى ما فيه مع انه (قد) ذكر في المسألة الحادى عشر منه انه لا يكون الاعتكاف اقل من ثلاثة ايام و ليترين الى ان قال : دليلنا اجماع الفرق على انه لا يجوز (او لا يكون) الاعتكاف اقل من ثلاثة ايام انتهاء ، وكيف كان فالاقوى ما عليه المشهور من جهة اعتبار الاستمرار الذى اخذت الايام الثلاثة ظرفا له ، و من المعلوم انه مع خروجه عن المسجد فى الليلتين المتوسطتين لا يكون اللبث فيه مستمرا ثلاثة ايام ، و ان كان معتكفا فى تلك الايام المتوالى على سبيل الاستمرار ، و هكذا فى نظائر الاعتكاف مثل ايام الاقامة و ايام الحيض و الطهر و الخيار و نحوها .

فان قلت : يمكن ان يكون التوالى فى الاعتكاف كالتوالى فى الصوم فيما يعتبر فيه الموالات كالكافارات ، فكما انه يتحقق فيه الموالات مع خروج الليل اجمالا كذلك يتحقق فى الاعتكاف بتوالى الايام الثلاثة مع خروج الليلى عنه .

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

وجوب الكفارة بالجماع في الليل دلالة على وجوب الاعتكاف فيه .

ففي خبر ابن اعين المروي في الفقيه عن الصادق عليه السلام عن رجل و طئي أمرته و هو معتكف ليلا في شهر رمضان ، قال : عليه الكفارة قلت : فان و ظأها نهاراً قال : عليه كفارتان . (الامر الثامن) المحكم عن العالمة في المختلف اجزاء التلفيق في صدق الثلاثة مع الاتصال ، و عليه جماعة اخرى منهم صاحب الجواهر (قوله) و قالوا بأنه لو نوى الاعتكاف في اول الظهر من يوم الخميس مثلا يحصل اقله بمضي هذا النصف من يوم الخميس و تمام يوم الجمعة و السبت و نصف يوم الاحد الى الظهر منه ، فيتحقق بيومين تامين و نصف يوم الخميس و نصف من الاحد فيدخل فيه ثلاثة ليال ، ليلة الجمعة و السبت و الاحد ، خلافاً للمحكم عن المبسوط و جماعة اخرى فذهبوا الى عدم الاجزاء بذلك . و استدل للاول بان المنساق الى الذهن من اعتبار الايام الثلاثة في عدد الاعتكاف هو مقدار الزمان المساوى لزمان ثلاثة ايام ، لا خصوص تلك الايام بعينها ، لكونه المتداول في الاستعمالات كما في مثل قوله تعالى : خلق الله السموات و الارض في ستة ايام ، حيث ان المراد من ستة ايام فيه هو مقدارها اذ لا يوم قبل خلق السموات و الارض كما لا يخفى ، مضافا الى ارادة مثل ذلك فيما هو من امثال المقام الذي يكتفى فيه بالتلبيق قطعاً كاول الحيض او اكثره و اكثر النفاس و اقامة العشرة في المسافر و ايام الاستبراء و العدة و مدة الخيار ، حيث انه يكتفى في جميع تلك الموارد بالمدة المضروبة لها و لو حصلت بالتلبيق .

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

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

السادس ان يكون في المسجد الجامع ، فلا يكفي في غير المسجد ولا في مسجد القبيلة و السوق ، ولو تعدد الجامع تخيير بينها ، ولكن الاحتياط مع الامكان كونه في احد المساجد الاربعة مسجد الحرام و مسجد النبي (ص) و مسجد الكوفة و مسجد البصرة .

في هذا المتن امور (الاول) يشترط في صحة الاعتكاف ان يكون في المسجد اجمعاما هنا بقسميه ، و النصوص به مستفيضة ، و سيمر عليك بعضها و قد تطابق النصوص و الفتاوى على عدم صحته في غير المسجد مطقا من غير فرق في المعنى بين الرجل و المرأة خلافا للمحكى عن بعض العامة فجوز للمرأة الاعتكاف في مسجد بيته و هو مردود بالاجماع منا على خلافه ، و بالجملة فلا خلاف في اشتراط كونه في المسجد ، و انما الخلاف في تعينه فقد اختلفوا فيه على اقوال منها ما هو المحكم عن ابن ابي عقيل : من صحته في كل مسجد من الجامع وغيره ، و يستدل له بظاهر الآية المباركة: و لا تباشروهن و انتم عاكفون في المساجد . حيث أنها تدل على اعتبار كونه في المسجد ، و صحته في اي مسجد كان ، و تقرير دلالتها على الاول أنها خصت تحريم المباشرة مع النساء لمن كان معتكفا في المسجد ، و لو كان الاعتكاف صحيحا في غيره لم يكن التحرير مختصا بمن كان معتكفا فيه، فمن اختصاصه به يثبت اعتبار صحته فيه ، وتقرير دلالتها على الثاني هو الاتيان بالجمع المعرف باللام اعني قوله : في المساجد ، و هو

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

و منها اعتبار كونه في المسجد الجامع وهو المسجد الذي يجتمع فيه معظم من أهل البلد في مقابل مسجد السوق او القبيلة و نحوهما مما اعد لطائفة خاصة ، فهو اي المسجد الجامع مما اعد لمعظم اهل البلد سواء انعقد فيه الجمعة او الجمعة ام لا ، و ان كان لا ينفك في الغالب عنهما او عن احدهما ، لكنه لا يعتبر في صدق الجامع انعقادهما او انعقاد احدهما فيه ، بل المدار في صدقة كونه مما اعد لمعظم اهل البلد . قال في الروضة : و هو اي المسجد الجامع ما يجتمع فيه اهل البلد و ان لم يكن اعظم لا نحو مسجد القبيلة ، و هو مختار المحقق في الشرائع ، و حكى عن المفید ايضا ، وقد اختار غير واحد من المتأخرین كصاحب الجوهر و غيره ، واستدلوا له بجملة من النصوص .

ک صحيح الحلبی المروى في الفقيه عن الصادق عليه السلام قال ﷺ : لا اعتكاف الا بصوم في مسجد الجامع ، و صحيح داود بن سرحان المروى في الكافي عن الصادق ﷺ قال : ان علياً كان يقول لا ارى الاعتكاف الا في المسجد الحرام او مسجد الرسول ﷺ او مسجد جامع ، و خبر على بن عمران عن الصادق ﷺ عن ابيه ع قال انه قال : المعتكف يعتكف في المسجد الجامع ، و خبر داود بن الحسين المحكى عن جامع البزنطي عن الصادق عليه السلام قال ﷺ : لا اعتكاف الا بصوم و في المصر الذى انت فيه ، و قال في الوسائل بعد نقل هذا الاخير و هذا مبني على عدم وجود المسجد الجامع في غير المصر غالباً انتهى .

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

ك صحيح الحلبى المروى فى الكافي عن الصادق عليه السلام قال: لا يصلح الاعتكاف الا فى المسجد الحرام او مسجد الرسول او مسجد الكوفة او مسجد جماعة و تصوم ما دمت معتكفا .

و موثق ابن سنان المروى فى الفقيه عن الصادق ع قال : لا يصلح العكوف فى غيرها (يعنى غير مكة) الا ان يكون فى مسجد رسول الله ع او فى مسجد من مساجد الجماعة .

و خبر يحيى بن العلاء الرازى عن الصادق ع قال: لا يكون اعتكاف الا فى مسجد جماعة .

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

و خبر ابي الصلاح الكتانى المروى عن الصادق ع قال ان عليا كان يقول : لا ارى الاعتكاف الا في المسجد الحرام ، او في مسجد الرسول ع ، او في مسجد جامع جماعة .

و منها اعتبار كونه مسجداً يصلى فيه صلاة الجمعة بالجماعة ، و هو المحكمى عن

انتصار السيد و مبسوط الشيخ ، و حكاه في المحكم عن المفید و ابن حمزة و الحلی .

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

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

بصحيح عمر بن يزيد المتقدم و فيه قلت لا بی عبدالله عليه ما تقول: في الاعتكاف بغداد في بعض مساجدها ، فقال : لا اعتكاف الا في مسجد جماعة صلی فيه امام عدل صلاة جماعة و لا باس ان يعتكف في مسجد الكوفة و البصرة و مسجد المدينة و مسجد مكة .

و مرسل الفقيه و فيه وقد روى في مسجد المدائن .

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

تصلى فيه الجمعة بامام و خطبة .

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

هذا مضافاً إلى منع كون هذه الأخبار مقيدة ، و ما عدتها مطلقة الواجب حملها عليها
إذ في ما عدتها ما لا يقبل ذلك ، و كيف يصح حمل ما في صحيح داود بن سرحان
الذى فيه: ان علياً كان يقول : لا ارى الاعتكاف الا في المسجد الحرام، او مسجد الرسول ،
او مسجد جامع ، على ارادة المسجد الحرام ، و مسجد الرسول عن قوله : او مسجد
جامع ، او حمل قوله في خبر داود بن الحسين : لا اعتكاف الا في المصر الذي انت فيه
على احدى المساجد الاربعة ، او الخمسة ، او حمل ما في موثق ابن سنان : لا يصح
العكوف في غيرها يعني مكة الا ان يكون في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله ، او
في مسجد الجمعة ، فلا ينبغي التأمل في ارادة الفضيلة في تلك الأخبار
المنصوصة بالمساجد المخصوصة . و اما دعوى الاجماع فهي موهونة بالقطع بتحقق
الخلاف ، وكون المسألة ذات اقوال متعددة ، واما كون المساجد المخصوصة متيقنة
 فهو لا تنافي جواز الاتيان في غيرها ، اذا دل عليه الدليل ، فالحق جواز الاتيان بكل
مسجد اعد لاجتماع معظم فيها ، سواء اقيمت فيها الجمعة او الجمعة ام لا ، و سواء صلى
فيه المعصوم الجمعة او الجمعة ام لا ، ولكن الاحتياط مع التمكن من الاتيان في احدى
المساجد المخصوصة عدم اختيار غيرها ، لما ذكر من كونها المتيقن ، و للخروج عن
مخالفة من اختص بها و الله العالم .

السابع اذن السيد بأن نسبة الى مملوكه ، سواء كان قنا او مدبرا او ام
ولد او مكتابا لم يتحرر منه شيئاً ، و لم يكن اعتكافه اكتسابا ، و اما اذا كان
اكتسابا فلا مانع كما انه اذا كان مبعضاً فيجوز منه في نوبته اذاها ياه مولاه
من دون اذن بل مع المنع منه ايضاً ، وكذا يعتبر اذن المستاجر بالنسبة الى
اجيره الخاص ، و اذن الزوج بالنسبة الى الزوجة اذا كان منافياً لحقه ، و اذن
الوالد والوالدة بالنسبة الى ولدهما ، اذا كان مستلزم ما لا يذاتهما ، و اما مع
عدم المنافع و عدم الایذاء فلا يعتبر اذنهما ، و ان كان احوط خصوصاً
بالنسبة الى الزوج والوالد .

في هذا المتن امور (الاول) لا خلاف ولا اشكال في اعتبار اذن المولى في صحة اعتكاف العبد، لما تقدم في ابحاث الصوم المستحب من انه عبد مملوك لا يقدر على شيء، فما فيه من المنافع والانتقادات والتصرفات لمولاه ، ولا يصح له التصرف فيه بلا اذن من مولاه لانه ، تصرف في ملك الغير من دون اذنه ، فكلما يكون شيئاً معتمداً به عرفاً من افعاله وحركاته وسكناته خارج عن تحت سلطنته و مملوك لمولاه ، ولا شبهة ان الاعتكاف في المسجد الذي لا يكون اقل من ثلاثة ايام يكون كذلك ، اي شيء معتمد به عرفاً فيحتاج في صحته الى اذن مولاه ، فلا يصح منه الا باذن مولاه ، وليس المانع عن صحته كونه مفوتاً لحق مولاه ، ومانعاً عن استيفائه ، بل لو لم يكن كذلك لكان باطلاً لانه تصرف فيما للغير من دون اذنه كتصرف احد في ملك الآخر ، حيث ان المنع عنه لا ينوط بكونه مفوتاً لحق مالكه ، بل انما هو لاجل كونه تصرف في ملك الغير ، ولا يحل لأحد ان يتصرف في ملك غيره الا باذنه ، ولا يحل مال امرء الا بطيب نفسه ، وقد استوفينا في بيان خروج ما كان من تصرفاته يعد شيئاً معتمداً به عن حيز سلطنته عن الآية المباركة ، عبد مملوك لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه ، في بيع العبد في المعاملات . (الامر الثاني) لا فرق في الممكلة فيما ذكر بين كونه قتا او مدبرا او ام ولد او مكتاباً مشروطاً او مطلقاً لم يتحرر منه شيء ، و ذلك لمناط تحقق الممنوعية في الجميع ، وهو كونه عبداً مملاكاً فلا يقدر على شيء وهذا ظاهر . (الامر الثالث) يصح الاعتكاف من المكاتب اذا كان اعتكافه اكتساباً ، كما اذا آجر نفسه للاعتكاف نيابة عن غيره ميتاً ، او عن الحى بناء على صحة النيابة عن الحى ايضاً ، و ذلك لا لاجل عدم الحاجة الى الاذن حينئذ ، بل لتحقيق الاذن من مولاه بعقد المكابنة . اللهم الا ان يمنعه عن مثل هذا الاكتساب ، فلا فرق مع عدم المنع عنه بين كون المكابنة مطلقة او مشروطة ، لتحقيق الاذن بصدور عقد المكابنة مطلقاً ولو كانت مشروطة . (الامر الرابع) يصح الاعتكاف من العبد البعض اذا هياه (١) مولاه اذا كان الاعتكاف منه في توبته ، بحيث

المهارات في كسب العبد انهم يقسمان الزمان بحسب ما يتقنون عليه و يكون كسبه في كل وقت لمن ظهر له بالقسمة (مجمع البحرين)

تسع توبته له من دون اذن من مولاه ، بل و لو مع نهيء عنه ايضا ، لانه لكونه مبعضاً يكون بعض منافعه له على مقدار تبعيشه في المملوكيه ، فتصير منافعه مشتركة بينه وبين مولاه على نحو الاشاعة ، ولا يجوز لاحد من الشركاء ان يتصرف فيما له على الاشاعة الا باذن شريكه ، لكن الاذن يتحقق من المولى بايقاع المهايأة بينه وبين عبده ، فتصير منافعه التي للعبد متميزة عما تكون لمولاه بواسطة المهايأة و صحتها فيكون تصرفه في ايام نوبته في ملوكه ، مع اذن مولاه الذي هو شريكه فيها كما هو ظاهر . (الامر الخامس) صرح الشهيد (قده) باعتبار اذن المستأجر في صحة اعتكاف اجيره الخاص ، و اختياره صاحب الجوادر (قده) وغيره ايضاً مستدل لين له يكون المستأجر مالكا لمنفعة اجيره ، و ما ذكره على اطلاقه ممنوع ، بل يجب التفصيل في الاجير فانه يتصور على اقسام . (الاول) فيما اذا اجر نفسه في كلما له من المنافع والافعال بحيث يصير جميع منافعه مالكا للمستأجر ، و في هذا القسم يصح القول بتوقف صحة اعتكافه على اذن المستأجر ، لان هذا الفعل الصادر منه يكون مالكا لمستأجره لا يصح تصرف الاجير فيه الا باذنه ، فهو حينئذ كالعبد ، الا ان منافع العبد مملوكة لمولاه تبعاً لملكه لعينه ، نظير ملك منافع الدار لصاحب الدار تبعاً ، و في هذا الاجير مملوكة للمستأجر بعدد الاجارة ، نظير ملك مستأجر الدار لمنافعها بالاجارة ، و كيف كان فحكم هذا الاجير حكم العبد في عدم صحة تصرفاته فيما له من المنافع الا باذن مستأجره ، و لعل ما استدلوا به من كون منفعته لمستأجره انما هو في هذا القسم ، اذ فيه يكون نفس فعله الاعتكافي مالكا لمستأجره ، فلا يصح استيفائه من الاجير الا باذن مستأجره . (القسم الثاني) ما اذا اجر نفسه لعمل في وقت معين يضاد مع الاعتكاف في ذلك الوقت ، كما اذا اجر نفسه لعمير دار المستأجر في ايام معينة ، حيث ان عمله فيها لا يجتمع مع عمل الاعتكاف في ذلك الوقت لكونه ضداً له ، وهذا يدخل في باب الامر بالشيئي ، وحيث انه لا يقتضي النهي عن الصد الخاص و ان كان موجباً لارتفاع الامر عنه ، فلو ترك المأمور به و اشتغل بضده يكون صحيحاً ،اما بالمالك ، او لصيورته مأموماً بالامر التربى على ما حرق في الاصول ، فاللازم

حينئذ صحة اعتكافه و ترتيب الثواب عليه ، و ان كان عاصيا لما يجب عليه بعقد الاجارة و مستحقة للعقوبة على تركه . (القسم الثالث) ما اذا لم يكن الاعتكاف منافي مع ما يجب عليه بالاجارة ، كما اذا اجر نفسه لخيانة ثوب او كتابة كتاب في زمان معين ، فاعتكاف في المسجد و استغلال بما يجب عليه بالاجارة ، و لا اشكال في صحة اعتكافه ، و صحة عمله المستاجر عليه ، و استحقاقه الاجرة ، و اوضح من ذلك ما اذا توقف العمل المستاجر عليه بالليل في المسجد كما اذا اجر نفسه لتعمير المسجد في زمان معين بحيث يتوقف اشتغاله به على لبيه فيه ، فيقصد الاعتكاف في لبيه فيه زمان عمل المستاجر عليه ، و هذا مما لا اشكال فيه . فتبين ان صورة بطalan الاعتكاف منحصرة بالقسم الاول ، بحيث لم يكن الاجير مالكا لعمل من اعماله كالعبد ، و فيما عداه يصح منه الاعتكاف و ان كان عاصيا بترك العمل المستاجر عليه في القسم الثاني ايضا . (الامر السادس) ظاهر الاصحاب اعتبار اذن الزوج في صحة اعتكاف الزوجة ، و في الجواهر بلا خلاف اجده فيه ، معللين بملكية الزوج منافعها ، فلا يجوز صرفها بغير اذن ، و قد يدعى دلالة صحيح ابى ولاد المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام عليه ، و فيه سئلة ابا عبدالله عليه عن امرأة كان زوجها غائبا فقدم و هي معتكفة باذن زوجها فخرجت حين بلغها قدمه من المسجد الى بيتها فتهيأت لزوجها حتى واقعها (الحديث) فان في التعبير في السؤال بقول السائل : و هي معتكفة باذن زوجها دلالة على مفروغية اعتبار اذن الزوج في صحة اعتكافها ، و الا لم يكن محل لذكره ، مضافا الى اشتراط الصوم في الاعتكاف مع اعتبار اذن الزوج في المندوب من الصوم (هذا) . و لا يخفى ما في هذه الادلة من الوهن ، للمنع عن ملك الزوج منافع الزوجة ، و المنع عن عدم جواز صرفها بغير اذن ، و منع دلالة صحيح ابى ولاد على اعتبار اذن الزوج في اعتكاف الزوجة ، بل ولا اشعاره به ، و منع اعتبار اذن الزوج في صحة صوم المندوب من زوجته كما تقدم ، و منع اعتبار الصوم المندوب في صحة الاعتكاف لكفاية مطلق الصوم في صحته و لو كان واجبا كما يأتي ، و امكان انفكاك الصوم المندوب ، و الاعتكاف

في الأذن بان كانت مأذونة في الصوم دون الاعتكاف ، فاللازم صحة اعتكافها اذا كانت مأذونة في الصوم المنذوب ، فلا يدل على اعتبار اذنه في اعتكافها ، و التحقيق ان يقال: يبطلان اعتكافها فيما اذا كان علة تامة لتفويت التمتع منها بحيث لولاه لتمتع منها زوجها قهراً لكونه حينئذ علة تامة لتفويت المحرم عليها ، و العلة التامة للمحرم محمرة ، و مع حرمته يكون باطلان النهي عنه يقتضي فساده ، وفيما اذا لم يكن كذلك لا يكون فاسداً ، لأن فساده متوقف على النهي عنه ، ولا يكون منها عنه لأن النهي عنه متوقف على كون الامر بالشيء مقتضايا للنهي عن ضده الخاص ، و هو مننوع بالمنع عن مقدمية فعل الضد لترك ضده حسبما برهن عليه في الاصل ، هذا اذا صار الاعتكاف موجباً لتفويت حق الزوج من الاستمتاع بها ، و مع عدمه كما اذا كان الزوج غائباً عنها ، او مريضاً ، او صغيراً ، او معتكفاً مثلها فالحكم بعدم البطلان اظهر ، فالمتحصل هو بطلان اعتكاف الزوجة من دون اذن زوجها فيما اذا كان علة تامة لترك تسليم نفسها بزوجها لأن يتمتع بها ، و صحته فيما عداه ، وقد مر بعض الكلام في ذلك في البحث عن تطوع الزوجة بالصوم . (الامر السابع) المحكم عن الدروس اعتبار اذن الوالد والمضيف في صحة الاعتكاف الولد والضيف ، و الاقوى في الضيف عدم اعتبار اذن مضيفه لعدم الدليل عليه اصلاً ، بل لعله لا يحتاج الى البيان ، و لعل ما ذكره (قوله) انما هو لاجل اعتباره في الصوم المنذوب مع اشتراط الصوم في الاعتكاف و هو مع ما في اعتبار اذن المضيف في صحة تطوع الضيف بالصوم مننوع بعدم اعتبار الصوم المنذوب في الاعتكاف ، واما اعتكاف الولد فالحق فيه عدم اعتبار اذن الوالد فيه ، الا اذا كان موجباً لايذائه ، حيث انه حرام جبنئذ لحرمة ايذائه من غير اشكال ، و لا فرق بينه وبين الوالدة في ذلك ، بل لعل حرمة ايذاء الوالدة تكون آكلاً ، و فيما سوى ذلك فلا دليل على البطلان مع نهيهما عنه فضلاً عن اعتبار اذنهما ، لكن الاخطر مراعات اذنهما و عدم الاشتغال به بدونه ، لا سيما مع نهيهما ، او نهى احدهما عنه .

الثامن استدامة اللبس في المسجد، ولو خرج عمدا اختيارا لغير الأسباب المبيحة بطل من غير فرق بين العالم بالحكم، والجاهل به، أما لو خرج ناسيا أو مكرها فلا يبطل، وكذا لو خرج لضرورة عقلا أو شرعا أو عادة كقضاء الحاجة من بول أو غائط أو لاغتسال من الجناية أو استحاضة و نحو ذلك، ولا يجب الاغتسال في المسجد و إن امكن من دون تلويث و إن كان أحوط، والمدار على صدق اللبس، فلا ينافي فيه خروج بعض أجزاء بدنه من يده أو رأسه أو نحوهما.

في هذا المتن أمور . (الأول) يعتبر في صحة الاعتكاف استدامة اللبس في المسجد بمقدار ما يحصل به العدد المعتبر في الاعتكاف، وهو ثلاثة أيام ، وفي الجواهر بالخلاف اجده فيه ، بل الأجماع بقسميه عليه ، وعن المدارك نسبة إلى العلماء كافة و يدل عليه مضافا إلى الأجماع و إلى انه لا معنى للإعتكاف إلا اللبس في المسجد ، فيكون اللبس ذاتيا له بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته بل هو نفس هويته، فلا يعقل تحقيق الاعتكاف مع اتفاقه ، النصوص الكثيرة .

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

و خبر الآخر المروى في الكتب الثلاثة قال كنت بالمدينة في شهر رمضان فقلت لابي عبدالله عليه : اني اريد ان اعтикف بماذا اقول و ماذا افرض على نفسي . فقال : لا تخرج من المسجد الا لحاجة لا بد منها ، ولا تقع تحت ظلال حتى تعود الى مجالسك .

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

و صحيح الحلبى المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام قال : لا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الا لحاجة لا بد منها ، ثم لا يجلس حتى يرجع ، ولا يخرج فى شيئاً الا لجنازة ، او يعود مريضاً ، ولا يجلس حتى يرجع ، قال : و اعتكاف المرأة مثل ذلك . (الامر الثاني) لو خرج عمداً اختياراً لغير الاسباب المبيحة لخروجها ، فان كان قبل اكمال الثلاثة بطل اعتكافه من اصله ، و لو كان بعد اكمالها صح اعتكافه الى زمان الخروج ، و بطل ما يقع منه بعده . اللهم الا ان ينوى اعتكافاً مستأناً ثالثة ايام ، او ازيد ، و ذلك لان المستفاد من النصوص المتقدمة فى الامر الاول شرطية استدامه اللبث فى صحته المقضى لا نعدام المشروع بانعدام شرطه . (الامر الثالث) لا فرق فى بطلان اعتكاف بالخروج عن المسجد بين ان يكون عالماً بمبرطيته ، او جاهلاً ، و ذلك لان المستفاد من النصوص المتقدمة كون الاستدامة من الشروط الواقعية ، و هى لا تتفاوت بين العلم والجهل بها ، و ان كان يتفاوت فى المعدورية و عدمها اذا كان جاهلاً قاصراً ، و ارسل فى الجواهر نفي الفرق بين العلم والجهل بالحكم فى المقام ارسال المسلمين ، و قال (قده) : الجهل بالحكم ليس عذراً بخلاف الموضوع . (الامر الرابع) المعروف على انه لو خرج ناسياً او ساهياً لم يبطل اعتكافه ، وفى الجواهر دعوى نفي الخلاف فيه ، و يستدل له باصالة عدم مانعية الخروج النسائي عن صحته بعد عدم قيام الدليل عليها ، اذ الدليل على مانعية الخروج من دون الاسباب المبيحة له اما الاجماع على مانعيته ، او الاخبار المتقدمة فى الامر الاول المشتملة على النهى عن الخروج المستفاد منها مانعية الخروج عن صحته ، او كونه منافياً لحقيقة الاعتكاف ، اذ هو كما عرفت ليس الا اللبث فى المسجد مع النية ، فالخروج بما هو خروج ولو كان عن سهو او نسيان مناف مع حقيقته ، موجب لاتفاقه ، و شيئاً من هذه الادلة لا يثبت البطلان مع الخروج النسائي . اما الاجماع فلا نهانه فى صورة العلم و الاختيار بل قد عرفت دعوى نفي الخلاف فى عدم البطلان عند الخروج مع النسيان ، و اما الاخبار فهى ايضاً منصرفة عن صورة النسيان فى افسها ، ولا سيما مع اشتمالها على النهى عن الخروج المختص بصورة التذكر ، اذلاً يصح نهانى الناسى عنه ، و اما كونه منافياً لحقيقة الاعتكاف ،

فالكلام هنا في الاسير من الخروج الذي لا ينافي مع صدق اللبس عرفا كالخروج بقدر ما لابد للحاجة كما سياتي ، مع انه لو كان قاطعا لحقيقةه لكان منافي معه ، فيما يكون بضرورة فيه وفيما لابد منه ، غاية الامر عدم الاثم فيه لو كان الاعتكاف واجبا . واما الخروج الطويل المضاد مع صدق الاسم معه فهو خارج عن محل الكلام كما سندكره ، وبالجملة فشيئي من هذه الاadle لا يوجب البطلان مع الخروج بالسهوا او النسيان ، فمع الشك في بطلانه به يكون المرجع هو الاصل ، اى اصالة عدم ماعتته عنه ، بل يصح الرجوع الى حديث الرفع ، والاستدلال به على عدم البطلان تارة بجملة ما فيه من رفع النسيان ، حيث انه يدل على ان حكم الخروج مع التذكرة مرفوع عند طرو النسيان ، بناء على تعيم المرفوع بكلما يكون قابلا للرفع والوضع شرعا ، من الحكم التكليفي والوضعي ، ويكون المستفاد منه اختصاص حكم المانعية الخروج بصورة التذكرة ، وارتفاعه بسبب النسيان ، وهذا الرفع واقعى كالوضع مع التذكرة ، فيدل على اختصاص المانعية بصورة التذكرة .

وآخر بجملة ما فيه من قوله : ما لا يعلمون ، اذ بعد التذكرة يشك في بطلان الاعتكاف للشك في كون الخروج النسياني قاطعا له ، فقاطعية المشكوكه بعد تذكرة مرفوعة برفع ما لا يعلمون ، لكن هذا رفع ظاهري يثبت الصحة في مرحلة الظاهر عند الشك فيها واقعا ، والا فلا يمس بكرمة الواقع ، ويشهد على صحة التمسك بحديث الرفع في المقام استشهاد الامام عليه السلام به على بطلان الحلف بالطلاق والعتاق والصدقة عند الاستكراه .

ففي صحيح البزنطى عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في الرحل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقه ما يملك أيلز مه ذلك ؟ فقال عليه السلام : لا قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : وضع عن امتي ما اكرهوا عليه ، وما لم يطقوها ، وما اخطأوا ، فان الاستشهاد يقول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على رفع ما اكرهوا و مالم يطقوه وما اخطأوا دليل على اراده رفع الحكم الوضعي مما فيه ، وحيث ان من جملة ما فيه هو النسيان ، قيد على

رفع ما نعيته الخروج عن المسجد بسبب النسيان ، فيثبت صحة الاعتكاف مع الخروج عن النسيان و هو المطلوب ، هذا ما قيل ، او يمكن ان يقال : في عدم مانعية الخروج النسياني عن صحته ، ولا يخلو عن المنع . اما التمسك باصالتة عدم المانعية فهو يتم اذا لم يكن دليلا اجتهادى في المقام يقتضى البطلان ، لكن الانصاف وجوده فيه ، وهو اطلاق الاخبار المتقدمة الدالة على مانعية الخروج ، ولو ما كان منها مشتملا على النهى ، لأن النهى غيرى دال على ما نعيه متعلقه ، فلا فرق فيما يدل على المانعية بين ما كان بخطاب الوضع الشامل للمتذكرو الناسي ، او كان بالخطاب التكليفى ، حيث ان الخطاب التكليفى ، اذا كان غير يا دالا على المانعية او الجزئية او الشرطية يعم الناسي ايضا ، و معه فلا ينتهي الرجوع الى الاصل العملى . نعم الاجماع على مانعية الخروج لا يشمل الخروج النسياني ، لعدم الاجماع فيه ، بل ادعى الاجماع على عدمها ، كما ان التمسك بمنافات الخروج مع حقيقة الاعتكاف ايضا لا يتم في الخروج الذي هو محل الكلام في المقام ، حيث قد عرفت في تقرير الاستدلال بان البحث فيما اذا صدق الاعتكاف عرفا مع الخروج . و اما التمسك بحديث الرفع اما جملة ما فيه من رفع النسيان فهو فاسد ، لأن الكلام في حكم المنسى بعد زوال النسيان ، وقد ثبت في الاصول ان موارد التمسك بالحديث انما هو فيما اذا كان المرفوع امرا وجوديا شاغلا لم محله المناسب له في عالم العين او الاعتبار ، وان يكون قابلا للرفع الشرعي اما بنفسه ، كما اذا كان حكما ، او باثره كما اذا كان موضوعا لحكم شرعى ، وان يكون في رفعه منه على المكلف ؟ حيث انه ورد في مقام الامتنان ، و ذلك كاكل شيئا يحرم نسيانا لحرمته ، حيث انه مما وجد في عالم العين و يكون باثره قابلا للرفع وهو الحرجة و المانعية لما لم تكن مجعلولة بالاصالة ، و كان وضعها يتعلق الامر بشيء مقييد بعدم شيئا اخر حيث ينزع منه مانعية ذاك الامر الذي اعتبر عدمه في متعلق الامر يكون رفعه ايضا برفع منشأ انتزاعه و هو الامر بذلك المقيد ، فرفع مانعية المانع مع بقاء الامر بذلك المقيد مجرد عن قيده يحتاج الى دليل يدل عليه ، و ليس في رفع

النسیان دلالة عليه ، و ان شئت فقل : ان لسان نفی النسیان بمعنى المنسى هو رفعه من حيث هو رفع ، لا اثبات شيئاً اخر ، و الحاصل ان المانعية كانت منزعة عن الامر بالشيئي المقيد بعدم المانع، ويكون رفعه برفع ذاتك ، ومع رفعه اثبات صحة الممنوع مجرد يحتاج الى امر اخر و يحتاج اثباته الى الدليل ، و ليس في نفی الامر المتعلقة بالمقييد دلالة على تعلقه بال المتعلقة المجرد عن قيده كما لا يخفى . فالقول بان وجوب المتعلقة مجرد عن التقييد بعدم المانع يثبت بالادلة المثبتة له ، ونفي مانعية المانع في حال النسیان يثبت بحديث الرفع اعني ما فيه من رفع النسیان ، و من ضمه الى تلك الادلة يثبت وجوبه بلا قيد عدم المانع ساقط ، لا يصح الاعتماد عليه ، هذا . واما التمسك بجملة ما فيه من رفع ما لا يعلمون ، حيث انه بعد رفع النسیان يشك في حكم هذا الخروج النسیاني من جهة الشك في اختصاص مانعية الخروج بصورة التذكرة ، او شموله لما كان بالنسيان ، و في مثله يصح التمسك برفع ما لا يعلم ، الا انه متوقف على عدم تمامية اطلاق ما يدل على مانعيته ، و الا فمعه فا لم يحكم هو اطلاقه ، و كيف كان فلو تم الاجماع على عدم بطلان الاعتكاف بالخروج عن النسیان فهو ، و الا فالحكم بالصحة معه لا يخلو عن الاشكال ، و لا فرق في النسیان بين كونه نسیان الحكم ، حيث انه بعد نسیانه يصير جاهلاً به ، فيشتمله اطلاق ما يدل على رفع الحكم المجهول ، او نسیان الاعتكاف ، او نسیان حدود المسجد ، فخرج عن حده بزعم انه غير خارج . (الامر الخامس) المصرح به في الشرائع بطلان الاعتكاف بالخروج عن المسجد عن كرهه ، حيث يقول : فلو خرج بغير الاسباب المبيحة بطل اعتكافه طوعاً او كرها ، ويستدل له بان الاعتكاف لبّث في المسجد ، و الخروج مناف له ، و المحکم عن العالمة في التذكرة اختصاص بطلان بالخروج الاختياري ، اما اذا اخرج كرها فلا ، الا مع طول الزمان بحيث يخرج عن كونه معتكفاً ، و في المدارك نفی البیاس عما ذكره في التذكرة ، واستدل له بالاصل ، و حديث رفع القلم ، و عدم توجيه النهي الى هذا الفعل .

و ظني عدم الخلاف بين ما ذكره المحقق وما ذكره العالمة ، لأن المحقق يقول

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

صحيح داود بن سرحان المروي في الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام قال: لا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع الا لحاجة لا بد منها، ثم لا يجلس حتى يرجع، والمرئه مثل ذلك . وغير ذلك من الاخبار التي تقدم بعضها في الامر الاول ، ولا فرق في الضرورة بين كونها عقلا ، مثل تحصيل العذاء ، او الدواء ، او الماء لمن كان فاقداً لها ، و لا يمكن من تحصيلها و هو في المسجد ، او شرعا كقضاء الحاجة من بول ، او غائط ، او الاغتسال من الجنابة ، او الاستحاضة الوسطى والكبرى اذا استلزم الاغتسال في المسجد تلوينه ، او عادة كالاغتسال فيه اذا لم يستلزم الاتيان به هتكا للمسجد او مكتشا لجريان العادة على الخروج منه له ، و لو لم يستلزم الاتيان به هتكا للمسجد او مكتشا محظما عليه ، و ذلك لقيام السيرة على الخروج لمثله، فيعد الخروج له ضروريا بحسب العادة ، و في وجوب الخروج حينئذ و عدمه و جهان . ظاهر الاكثر الاول ، لعله للهتك و الامتنان المنافي للاحترام ، لكن لزومهما على الدوام ممنوع ، بل الاحوط عدم الخروج فيما اذا لم يستلزم تلوينا ، و لم ينته الى الهتك المحرم ، و منه بظهور عدم

جواز الخروج للوضوء او الغسل المنذوب كما صرخ بعدم جوازه في الغسل المنذوب في المدارك ، وهو المحكم عن التذكرة ، واستحسنه في المدارك ايضاً . (الامر السابع) قال في المعتبر : يجوز ان يخرج رأسه ليرجل شعره و يده و بعض اطرافه لما يعرض من حاجة الى ذلك ، لأن المنافي لاعتراض خروجه لا خروج بعده ، وقد روى الجمهور عن عائشة ان رسول الله ﷺ كان يدنس الى رأسه لا رجله و هو معتكف ، وكان لا يدخل البيت الا لحاجة الانسان . وقال الشهيد الثاني (قده) في المسالك ، يتحقق الخروج من المسجد بخروج جزء من البدن ، لمنافات خروج الجزء له كالكل . و الاقوى دوران الامر بين صدق اللبث مع اخراج بعض البدن و عدمه ، ففي الصحيح مع صدقه ، و يبطل مع عدمه ، و ربما يفرق بين خروج معظم من البدن و ابقاء القليل منه ، وبالعكس ، كما ربما يختلف الصدق بين الارجاع على سبيل الدوام و مدة طويلة ، و بين زمان قليل ، او اخراجه لحاجة ولو لاجل ترجيل شعره ، و من دون حاجة اليه ، و كيف كان فالمدار على صدق اللبث و عدمه . واما ما روى الجمور عن عائشة فيه انه مع عدم كونه من طرقنا لا ظهر فيه لخروج رأسه ﷺ عن المسجد ، نعم الظاهر منه ادناء رأسه الى جانب عائشة ، و كون عائشة في خارج المسجد ، و من الغريب استظهار وقوع ذلك (اي ترجيل شعره ﷺ) في المسجد ، قال : اما لذها بها اليه ، او لاعتراضها ايضاً في المسجد انتهى ، وهو كما ترى بعيد .

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

كما قال ضرورة عدم مشروعية مثل ذلك ، واما اخراج بعض البدن مع صدق اللبس معه فانما لا يكون مضرًا لمكان صدق اللبس تمام البدن عرفا من جهة المسامحة العرفية لكون الخارج قليلا من البدن لا يضر خروجه في صدق اللبس تماما ، وكيف هذا مع قصده عدم الاعتكاف بشيئي من بدنه اصلا ولو بقدر القليل منه الذي لا يضر خروجه في الاناء في صدق اسم اللبس عرفا تمام البدن والله العالم .

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

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

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

و ليعلم ان الاصل عند الاتيان بعمل من عبادة او معاملة من عقد او يقابع ، بل ما تكون معاملة بالمعنى الاعم بمعنى عدم اعتبار قصد القربة في صحته و ان لم تكن من العقود الا يقابعات عدم جواز العدول منه الى اخر ، سواء كان في اثناء او بعده ، و سواء كان المعدول عنه و المعدول اليه مختلفين في الوجوب والندب ، او القضاء والاداء ، او في الاصالة والتحمل ، او في النيابة عن الحى و الميت ، ام لا ، فلا يجوز العدول عما قصد الاتيان به الى شيء اخر ، و ذلك اما في اثناء فلان العدول اما يكون

باعتبار انقلاب ما مضى من المدعول عنه الى المدعول اليه ، او يكون باعتبار بقاء ما مضى على ما كان من الهوية الواقعية ، و ايقاع ما يأتى منه على الهوية المدعول اليها ، او يكون باعتبار بقاء ما مضى على ما كان من الهوية الواقعية ، و ايقاع ما يأتى منه على الهوية المدعول اليها ، و كل واحد منها فاسد ، اما الاول فلاستلزمـه انقلاب الشيئـ عـما هو عليه و هو في التكوينيات مستحيل ، و في الاعتباريات مما ينكر ، و به يبطل العدول بعد الفراغ عن العمل ، فلا يصح العدول من العصر الى الظهر و بالعكس ، ولا من القضاء الى الاداء و بالعكس ، و لا مما عن نفسه الى ما عن غيره و بالعكس ، و لا في التحمل عـما يـكون عن زـيد الى ما يـكون عن عمـرو و نحو ذلك .

واما الثاني اعني ببقاء ما مضى الى ما كان عليه، و ايقاع ما باقى منه على الهوية المدعول اليها ، فلاستلزمـه تركيب عمل واحد من هويتـين متغـيرـين و هو في الاعتباريات مما ينكر ، و ان لم يكن بمستحيل ، لكن يحتاج في اثباتـه الى دليل قوى يدل عليه ، و فيما لا دليل عليه فمقتضـى الاصل بالمعنى المتقدم عدم صحتـه .

اذا تبين ذلك فنقول : فبمقتضـى هذه القاعدة لا يـصح العدول بالنية من اعتـكاف الى غيره ، و ان اتحـدا في الوجـوب و النـدب و غيرـهما ، و لا عن نـيـابة مـيـت الى مـيـت اـخـر او الى حـي ، او عن حـي الى مـيـت ، او عن مـيـت الى حـي ، او عن نـيـابة غـيرـه الى نـسـهـ ، او عن نـسـهـ الى غـيرـه ، لعدـم الدـلـيل عـلى صـحة شـيـئـيـ من ذـلـك ، و قد صـرـح بـعـد جـواـزـهـ فيـالـجـواـهـرـ بـعـدـ انـ حـكـيـ عـدـمـ جـواـزـهـ عـنـ رسـالـةـ شـيـخـهـ حـيـثـ قـالـ : لا يـجـوزـ العـدـولـ بـالـنـيـةـ مـنـ اعتـكافـ ، الىـ غـيرـهـ مـعـ اختـلاـفـهـمـاـ فيـ الـوـجـوبـ وـ النـدـبـ ، اوـ اـتـحـادـهـمـاـ ، وـ لاـ عنـ نـيـابةـ مـيـتـ الىـ غـيرـهـ الىـ اـخـرـ عـبـارـتـهـ .

مسألة ٣ الظاهر عدم جواز النيابة عن اكثـرـ منـ وـاحـدـ فـيـ اـعـتـكافـ وـاحـدـ
نعم يـجـوزـ ذـلـكـ بـعـنـوانـ اـهـدـاءـ الثـوابـ فـيـصـحـ اـهـدـائـهـ الىـ مـتـعـدـدـينـ اـحـيـاءـ وـ اـمـوـاتـاـ اوـ مـخـلـفـينـ .

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

كثير محمد بن مروان المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام قال: ما يمنع الرجل منكم ان يبر والديه حيين و ميتين يصلى عنهما ، و يتصدق عنهما ، و يحج عنهما ، و يصوم عنهما ، فيكون الذي صنع لهما و له مثل ذلك فيزيده الله عزوجل بيره و صلته خيرا كثيرا ، و ظهوره في النيابة عنهما غير قابل للإنكار بقرينة قوله عليه السلام : فيكون الذي صنع لهما ، و لذا حمل في الوسائل الصلاة التي في قوله يصلى عنهما على صلاة الطواف ، و صلاة الزiyارة ، لعدم صحة النيابة عن الحى في الصلاة ، و احتمال كون ما ذكر فيه على نحو اهداء الثواب بعيد في الغاية كبعد حمل اراده ان يفعل كل ما ذكر عن كل واحد من الابوين منفردا لا بالاشتراك .

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

اياه ، قال في المسائل قال ابن طاووس يحمل في الحج على ما يصح فيه النيابة .

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

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

قال شيخ القبهاء (قد) في الجوادر : الظاهر ان شرطية الصوم له (اي للاعتكاف) كشرطية الطهارة للصلاوة لا يعتبر فيه و قوعه له ، بل يكفى في صحة الاعتكاف وقوعه معه و ان لم يكن له ، سواء كان الصوم واجبا او ندبا رمضان كان او غيره ، ثم قال :

بلا خلاف اجده فيه ، ثم حكى عن المعتبر ان عليه فتوى علمائنا ، ويدل على ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله له في شهر رمضان ، بل ضرورة مشروعيته فيه وكونها من وظائف شهر رمضان وسننه بحيث لا يعتريه ريب ولا شك مع القطع بأنه لا يقع في شهر رمضان صوم غيره ، و اذا صح مع صوم شهر رمضان فيصح مع واجب اخر من قضاء او استيغار او نذر و نحوه ، و على ذلك فيجوز ان يوجز نفسه للصوم او لا ثم ينذر الاعتكاف صائما باى صوم كان ، فيصوم للاجارة و يعتكف وفاء للنذر كما انه يجوز ان ينذر او لا ثم يوجز نفسه للصوم فيصوم للاعتكاف وفاء بندره ، كما انه يجوز ان ياتي بالاعتكاف المنذور في الصوم المنذوب اذا لم يكن عليه صوم واجب ، ووجوب الاعتكاف عليه بالنذر لا ينافي مع مندوبية الصوم ، لأن الصوم المنذوب مأخوذ في موضوع حكم المنذور ، ولا يعقل ان يكون موجبا لزواله ، لأن الحكم حكم للموضوع ، ولا يعقل ان يكون مزيلا له لكون زوال موضوعه موجبا لزوال نفسه . و مما ذكرناه يظهر ضعف ما عن التذكرة : من انه لو نذر الاعتكاف ثلاثة ايام وجب عليه الصوم بالنذر ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجبا ، وجده الضعف ان النذر اذا تعلق بالاعتكاف بالصوم المنذوب يكون الواجب عليه هو الاعتكاف في الصوم المنذوب ، ووجوبه عليه كذلك لا ينافي مع مندوبية صومه ، ولا يحتاج الى ما احباب عنه في المدارك بان النذر المطلق يصح ايقاعه في صوم شهر رمضان ، او واجب غيره ، فلا يكون نذر الاعتكاف مقتضايا لوجوب الصوم الى ان قال : نعم لو كان الوقت معينا ولم يكن صومه واجبا اتجه وجوبه للنذر ابداً ، اقول : مع اتجاه وجوبه للنذر لا يخرج عن كونه مند و با لأن النذر تعلق بالاعتكاف الذي يكون في تعلق الحكم النذري به صومه مندوبا و ندية الصوم في موضوع حكم النذر لا ينافي مع وجوبه بذلك الحكم كوجوب الحج المندوب بالاستيغار عليه .

و ظهر ايضاً ضعف ما في المسالك من الجزم بالمنع من جعل صوم الاعتكاف مندوبا للتنافى بين وجوب المضى على الاعتكاف الواجب ، و جواز قطع الصوم المنذوب وذلك لما ذكرناه من عدم المنافات ، و عليه فيتـم ما ذكره المصنف (قوله) من

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

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

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

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

الى عدم الوجوب بمجرد الشروع . و اماما دل على حرمة ابطال العمل فهو اجنبي عن الدلالة على حرمة ابطال ما شرع فيه ، مضافا الى انه لو كان كذلك لوجب تحصيله بالواجب ، فلا يشمل المنذوب ، ولو فرض شموله له لوجب تقييده بما يدل على عدم وجوبه قبل مضي اليومين منه على ما يأتى ، فلا تعوييل على الاستدلال به ، و بمثل هذا الاخير يجحب عن الاستدلال باطلاق ما يدل على وجوب الكفاررة بالجماع في الاعتكاف المستحب ايضا ما لم يقطعه ، و كون الكفاررة على ما عهد من الشروع انما تجب في مقام مخالفة الواجب للعقوبة ممنوع ، مع ان تلك المعمودية لا تناهى مع وجوبها في ترك المستحب اذا قام عليه الدليل ، غاية الامر كون وجوبها على خلاف المعهود ، فالعمدة ما ذكر ناه او لا من لزوم تقييد دليله في الاعتكاف بما اذا مضى منه يومان وصار واجبا به ، وبذلك يجحب ايضا عن الاستدلال بخبرى ابن الحاج و ابى بصير حيث يقيد اطلاقهما في المنذوب بما اذا مضى منه يومان ، و بالجملة فهذا القول مما لا يمكن المساعدة معه .

و منها عدم وجوبه مطلقا حتى بعد مضي اليومين منه ، وقد حكى عن السيد المرتضى والحلى وعن مختلف العلامه و منهاه وعن المعتبر انه الا شبه بالمذهب .

و استدل له باصالله عدم الوجوب ، واستصحاب بقاء الجواز ، و اصالله البرائة ، و انه عبادة مندوبة فلا يجب بالشرع فيه كغيره من المنذوبات الا الحج المنذوب الذي فارق ما عداته من المنذوبات ، لورود الدليل عليه دون ما عداته ، و لأن اليوم الثاني والاول متساويان ، فلو اقتضى الثاني وجوب الاتمام لاقتضاه الاول ايضا ، و لا يخفى ان الاصول التي استدل بها لا تجري بعد قيام الدليل الاجتهادى على قيامها كما سيأتي ، و باقى ما استدل به لا يغنى من الحق شيئا .

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

في الثاني اي مع عدم الشرط ، وهو المحكم عن ابن حمزة ، والظاهر انه هو القول الرابع ، الا انه تعرض لفائدة الشرط كما سيعجئي البحث عنه ، فالاولى حذفه عن الاقوال ، و ذكره في مقام ذكر فائدة الشرط .

و منها القول بعدم الوجوب ما لم يمض منه اليومان ، والوجوب عند مضييه ، وهو المحكم عن ابن الجنيد ، و ابن البراج ، و ظاهر الشيخ في النهاية ، والمحقق في الشرائع ، و اختاره غير واحد من المتأخرین ، و عليه المصنف في المتن .

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

و صحیح ابی عبیدة المروى في الكافی عن الباقر عليه السلام ايضا قال : من اعتكف ثلاثة ايام فهو يوم الرابع بالختار ان شاء زاد ثلاثة ايام اخر ، و ان شاء خرج من المسجد ، و ان اقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة ايام ، بل المستفاد من الاخير وجوب كل ثالث من كل ثلاثة من دون اختصاص بثلاثة الاولى .

و طعن العالمة في الاستدلال بهذين الخبرين بالطعن في السندهما ابن الفضال و هو ضعيف معروف بفساد العقيدة ، و اجيب عنه بانهما على حسب نقل الشيخ يكونا كذلك ، و اما بحسب ما في الكافی فهما في اعلى مرتبة الصحة ، مع ان ضعف سندهما على حسب نقل الشيخ ايضا غير مصر بالحجية على حسب ما اخترناه من حجية الخبر الموثوق بصدوره ، و انهما مما يوثق بهما ، فان العالمة في الخلاصة قال : وانا اعتمد على راي على بن الحسن بن الفضال و ان كان مذهبـه فاسداً ، و عن الكليني والنرجاشي توثيقـه مع ان ضعفـه ينبعـر بالشهرة ، و لا معارض لهما من الاخبار ، فلامـحـصـ

الا بالاخذ بهما و العمل على طبقهما ، فهذا القول هو المتعين ، هذا كله في الاعتكاف المن dob ، و اما الواجب ففي المعين منه لا يجوز قطعه قطعا ، و في المطلق منه المشهور على وجوبه كالمعين ، بمجرد الشروع ، و لا وجه له ، الا ما استدل له بوجوب الشروع في المن dob . والاقوى انه كالمن dob في عدم وجوبه الا بمضي يومين ، قال في المدارك : ولو قيل بمساواته للمن dob في عدم وجوب المضي فيه قيل مضى اليومين لم يكن بعيدا.

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

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

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

بطلاق النذر مع تقييد المندور باعتكاف يوم او يومين بشرط عدم الزيادة انما هو لاجل عدم مشروعيته ، مع ان المعتبر في صحة النذر جحان المندور ، ووجه صحته مع عدم تقييد المندور بعدم الزيادة هو امكان الاتيان بالمندور في ضمن الفرد المشتمل على الزيادة ، فينعقد النذر ، و يجب الاتيان بالمندور ، وحيث ان صحته متوقفة على الاتيان بالزيادة فلا جرم يجب عليه الاتيان بالزيادة مقدمة لاتيان المندور ، و لا فرق في ذلك بين اخذ المندور يوما او يومين مطلقا او مهملا ، و ارجاع اخذه مهملا الى ارجاعه

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

مسألة ٨ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام معينة او ازيد فاتفاق كون الثالث عيدها بطل من اصله ، و لا يجب عليه قضاها لعدم انعقاد نذر لكتنه احوط .

اما وجہ البطلان من اصله فلا ان الاعتكاف لا يصح الا في ثلاثة ايام و ما زاد ، و لا في زمان لا يصح فيه الصوم ، فلا يصح في ثلاثة ايام يكون احدها عيدها لعدم صحة الصوم في العيد منها ، فاذا نذر اعتكافها على نحو التعيين مع الجهل تكون يوم منها عيدها لا ينعقد نذرها لعدم كون المنذور مشروععاً ، و مع عدم انعقاده فلا يجب قضاها ، لان وجوبه يتوقف على فوت الاداء في وقته ، و مع عدم انعقاد النذر فلا فوت حتى يجب به القضاء ، و وجہ الاحتیاط في القضاء هو احتمال تعدد المطلوب في النذر بتحليل نذر الايام الثلاثة المعينة الى نذر الاعتكاف في ثلاثة ايام ، و كون الثالثة هي هذه الثلاثة المعينة من باب تعین المصدق ، و يحتمل ان يكون لاحتمال ايراث مصلحة من اعتكاف يومين في الاعتكاف الثالثة موجبة لاتمامها ، و لما صادف اليوم الثالث مع العيد وجب قضاها ، و يحتمل ان يستفاد وجوب قضاها مما ورد في الحائض و المريض : من وجوب القضاء عليهم بعد الطهر والبرء ، و لعل هذه الاحتمالات كافة في ابداء احتمال وجوب القضاء الموجب لحسنہ ، وكيف كان فطريق الاحتیاط هو استئناف الثالثة قضاء لها ، لا بقضاء يوم العيد فقط اذ بتخلع العيد انفصماً الاعتكاف الذي صادف احد ايامه مع

العيد ، فالاكتفاء بقضاء يوم العيد فقط يكون اعتكافاً بالأقل من الثلاثة ، ولا يكون مشروعاً ، قال في النجاة: و الا هو استئناف ثلاثة قضاء لها انتهاء ، لكن المصنف(قده) لم يتعرض لذلك .

مسألة ٩ لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيد بطل الا ان يعلم يوم قدومه قبل الفجر ، و لو نذر اعتكاف ثانى قدومه صحي و وجوب عليه ضم آخرين .

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

منها ان ينذر الاعتكاف من ابتداء ساعة قدومه في يوم قدومه الى انتهاء يوم الثالث منه ، وهذا لا ينعقد ، لكون المنذور اقل من ثلاثة ايام بقدر الساعات التي تمضى من اليوم الاول الى ساعة قدوم زيد ، و هو ليس بمشروع ، لاعتبار ان لا يكون عدد الاعتكاف اقل من ثلاثة ايام ، و لو اراد النادر في نذرته ان يكون ابتداء صومه ايضاً من حين شروعه في الاعتكاف اعني الساعة التي يقدم زيد فيها في يوم قدومه يزداد الموجب في عدم مشروعيته ، حيث ان الصوم لا يتبعض ، و الى هذا الوجه يشير صاحب الجوائز (قده) في النجاة حيث فرع على اعتبار ان لا يكون عدد الاعتكاف اقل من الثلاثة على وجه التقييد ، ثم قال نعم لو نذر من غير تقييد صحي ، و ضم يوماً او يومين كما لو نذر اعتكاف ثانى يوم قدوم زيد مثلاً انتهاء ، حيث انطوى فيه عدم الصحة فيما لو نذر اعتكاف يوم قدومه ، و وجه عدم صحته هو كون زمان الاعتكاف اقل من ثلاثة ايام اذا كان ابتدأنه من ساعة قدومه . و انتهائه اخر يوم الثالث منه ، او مع تبعيض الصوم ايضاً و كل واحد منهما موجب لعدم انعقاد النذر لعدم مشروعيته .

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

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

و منها ان ينذر الاعتكاف فى يوم وروده من اول ساعة وروده الى ان يكمل ثلاثة ايام بالتلقيق مع صوم يومين للذين يقع الاعتكاف فى بعضهما من اول الاعتكاف و اخره بال تمام ، و ينعقد هذا النذر لرجحان متعلقه بناء على جواز التلقيق كما تقدم و مع العلم التفصيلي بيوم وروده ينوى صومه من اول فجره ، لأن الصوم لا يتبعض ، و ينوى اعتكافه من حين قدم زيد ، و مع العلم الاجمالى به و كون المعلوم فى اطراف محصورة يفعل ذلك فى اول محتملاته ، فتبين مما ذكرناه ان الحكم الكلى بعدم الانعقاد لا يصح فى جميع الوجوه المحتملة فى تلك المسألة ، و انه لا ينعقد فى بعضها ، و ينعقد فى البعض الآخر و ان الغرض من ذكر هذه المسألة فى المتن على ما يظهر من المراجعة الى النجاة هو بيان ما لا ينعقد النذر فيه من هذه الوجوه ، لكون المنذور هو اقل من ثلاثة ايام ، و انه لا يكون مشروعًا هذا ما سمح لى فى شرح هذه المسألة والله العالم . و لو نذر اعتكاف ثانى يوم قدمه صح ، اذا لم يكن المنذور مقيدا بشرط عدم الزiyادة ، و وجوب عليه ضم يومين اخرين لتوقف تحقق المنذور عليه .

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

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

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

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

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

مسألة ١٢ لو نذر اعتكاف شهر يجزيه ما بين الهلاليين و ان كان ناقصا ، و لو كان مراده مقدار شهر وجب ثلاثة و يوما .

لو نذر اعتكاف شهر معين او غير معين يجزيه ما بين الهلاليين ، سواء كان تاما ، او ناقصا ، اما في المعين ظاهر ، حيث ان المنذور هو اعتكاف شهر رجب مثلا او اعتكاف هذا الشهر ، و اما في غير المعين فلانسابق الشهر الهلالي منه ، و في الاجتزاء منه بالشهر العددي اعني ثلاثة و يوما من غير الشهر الهلالي و جهان : من صدق الامتنال بكل منهما عرفا : و من الانصراف الى الهلالي دون العددي ، و لعل الاخير اظهر ، و لو كان مراده الشهر العددي يتبع عليه ثلاثة و يوما ، و ذلك لانصراف مقدار الشهر الى الشهر الكامل و هو ثلاثة و يوما ، و لو شرع في الاول الشهر الهلالي و كان ناقصا وجب تكميله يوم اخر من الشهر الذي بعده حتى يتم ثلاثة و يوما .

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

الفرق بين الشهر و بين مقداره هو بتتابع اجزاء الاول، فيكون نذر اعتكافه راجعاً الى نذر اعتكاف اجزائه المتتابعة ، و يعبر عنه بكون التتابع شرطاً في المنذور معنى ، كما سيجيئ في المسألة اللاحقة ، وهذا بخلاف مقدار الشهر ، فانه ليس فيه ما يدل على اخذ التتابع في المنذور لا لفظاً ولا معنى ، وعلى هذا يجب التتابع فيما لو نذر اعتكاف شهر سواء كان معيناً او غير معيناً ، و لا يجب فيما لو نذر اعتكاف ثلاثة يوماً ، و جاز له التفريق ثلاثة ثلاثة الى ان يتم الثلاثة ، لتحقق الامتناع بالتفريق كما يتحقق بالتتابع ، و انما قلنا له التفريق ثلاثة ثلاثة لأن الثلاثة اقل مدة يسوع الاعتكاف فيها ، وفي جواز تفريقه يوماً في يوماً بضم يومين اخرين بكل يوم منه سواء كان اليومان الاخرا مندوبياً او واجبياً بغير النذر و جهان ، و استقرب العلامة في التذكرة و المنتهي جوازه ، قال (قد) في التذكرة : و هل يجوز التفريق يوماً في يوماً بان يعتكف يوماً من نذر ثم يضم اليه يومين مندوبياً الاقرب الجواز كما لو نذر ان يعتكف يوماً و سكت عن الزيادة و عدمها ، فان عليه الاتيان بذلك اليوم و يضم اليه يومين اخرين ، فحينئذ اذا نذر ان يعتكف ثلاثة ايام فاعتطف يوماً عن النذر و ضم اليه آخرين لا عنه بل تبرع بهما ثم اعتطف يوماً اخر عن النذر و ضم اليه اخرين ثم اعتطف ثلاثة عن النذر و ضم اليه اخرين جاز سواء تابع التسعة او فرقها انتهى ، و اختاره في الحدائق قال : و هو جيد ، و استظهر بعض عدم الجواز ، نظر الى ان المنساق من هذه اللافاظ اعني لفظة ثلاثة او عشرة او ثلاثة ايام في المقام هو المتوالى منها لاجل اضافة الاعتكاف اليها الذي هو الظاهر في المتتابع منه ، فيكون كالقرينة المحفوظة بالكلام الموجب لانصراف اللفظ اليه المانع عن التمسك باطلاقه ، و هذا الاخير لا يخلو عن القرب ،

و عليه فالاولى عدم الاتيان متفرقًا على نحو ما ذكره في التذكرة و الله العالم .

مسألة ١٤ لو نذر الاعتكاف شهرا او زمانا على وجه التتابع سواء شرطه لفظا ، او كان المنساق منه ذلك ، فاخل بيوم او ازيد بطل ، و ان كان ما مضى ثلاثة فصاعدا و استائف اخر مع مراعات التتابع فيه و ان كان معينا وقد اخل بيوم او ازيد و جب قصائه ، و الاحوط التتابع فيه ايضا و ان بقى شيئا من ذلك الزمان بعد الاحوط ابتداء القضاء منه .

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

اخل به مع ما بعده ، ولا يجب الاستئناف باعادة ما اتى به قبل الاخال مطلقا ، او يفصل بين ما اذا كان الدال على التتابع هو اشتراطه لفظا ، او كان مدولا عليه بالالتزام بنزوم الاستئناف و الاتيان بتمام المندور في الاول دون الاخير وجوه ، بل اقوال ، المحكى عن المبسوط وغيره هو الاول ، و استدل له بعد عدم الاتيان بالمامور به على الوجه المطلوب شرعا ، ولو بسبب النذر الذى لم يخرج من عهده پذلك ، و المحكى عن المختلف والمسالك هو الثاني ، قال في المختلف بعد نقل القول الاول عن المبسوط و لقائل ان يقول : لا يجب الاستئناف و ان وجب عليه الاتمام متتابعا و كفاره النذر لأن الايام التي اعتكفها متتابعة و قعت على الوجه المأمور به فيخرج بها عن العهدة ، ولا يجب عليها استئنافها ، لأن غيرها لم يتناوله النذر بخلاف ما اذا اطلق و شرط التتابع فانه هنا يجب الاستئناف لانه اخل بصفة النذر فوجب عليه استئنافه من رأس ، بخلاف صورة النزاع ، و الفرق بينهما تعين الزمان هناك ، و اطلاقه هنا ، فكل صوم متتابع و اي زمان كان مع الاطلاق يصح ان يجعله المندور ، اما مع التعين فلا يمكنه البدلية انتهى ، و ارتضاه صاحب المدارك (قوله) بعد نقله و قال ، و هو جيد و قال في المسالك : و الاصح انه يأتي بما بقى من الايام و يتضمن ما اهمل و ما مضى ان قصر عن ثلاثة و الا فالا .

و المصح به في الشرائع و المحكى عن الدروس هو الثالث ، قال في الشائع :
و لو نذر اعتكاف ايام معينة ثم خرج قبل اكمالها بطل الجميع ان شرط التتابع ،
ويستأنف ، قال في المسالك في شرح هذه العبارة : المراد بالتعيين حصرها في زمان
معين كالعشرة الأولى من رجب ، وقد عرفت ان مثل ذلك يقتضي التتابع معنى ، فقوله:
ان شرط التتابع يريد به شرطه لفظاً مع كونه متتابعاً معنى انتهى ، و مثله ما في المدارك
الا انه اورد عليه في طي ما افاده في شرح الفرع الاول من الفروع التي ذكرها في
الشائع في طي ذكر الشرط السادس بقوله : الاصح عدم بطalan ما فعل اذا كان ثلاثة
فاصاعداً مع التلفظ بالتتابع و بيونه ، اذ المفروض تعين الزمان ، و قد عرفت ان التلفظ

بالتابع لا يقيد مع تعين الزمان الا مجرد التأكيد لافادة التعين التتابع المعنوي انتهى ما في المدارك ، وهذا الثالث هو مختار صاحب الجواهر ايضا ، قال (قوله) بعد ان استظهر التفصيل عن عبارة الشرائع و نسبة الى صريح الدروس قال : وهو كذلك ضرورة كون التتابع فيه كالتابع في شهر رمضان لانه يعني ان الخلل في اثنائه لا يفسد ما سبق ولا ينافي ما يأتي ، و انما يجب قضائه نفسه انتهى ، و كانه (قوله) يريد ان يفرق بين التتابع معنى و لفظا بكون الاول من قبيل التتابع المعتبر في شهر رمضان ، حيث ان صوم كل يوم منه واجب مستقل ثبوتا و سقوطا ، فالخلل بيوم منه لا يفسد ما سبق و لا ينافي ما يأتي ، والشرط اللغطي من قبيل التتابع المعتبر في اقل ما يعتبر في الاعتكاف من الزمان و هو ثلاثة ايام ، حيث ان الاخالل بيوم يبطل الجميع ، و ما ذكره من الفرق غير ظاهر ، بل الفرق بين نحو اشتراط التتابع هو بقصد النذر حين النذر ، فان نوى النحو الاول يقع النذر كذلك ، و لو لم يشترط التتابع لفظا ، و لو نوى النحو الثاني يقع على ما نوى ، و لو اكتفى بما يدل على اشتراط التتابع معنى و لم يشترط له لفظا ، فالمدار على ما قصد ، فان علم فهو ، ومع الشك فيه يأتي حكمه في الامر الآتي . فالحق انه مع احراز قصده التتابع المعتبر في الايام الثلاثة اذا اخل بيوم او ازيد هو وجوب قضاء الجميع مما سبق و ما اخل به و ما يأتي بمعنى استئناف الاعتكاف ، وحيث انه لا يقع في وقته المعين بالنذر فيكون فعل الشيء في خارج وقته و يكون قضاء ، و يصح ان يعبر عنه بالقضاء ، وحيث انه استئناف لما يعتبر فيه التتابع فالاحوط التابع فيه ايضا ، وحيث ان ما بقي من الوقت مما عين فيه الاعتكاف بالنذر فالاحوط ابتداء القضاء منه . (الامر الرابع) لو علم النذر بأنه قصد التتابع باحد نحويه من التابع المعتبر في ايام شهر رمضان ، او في ايام الثلاثة من الاعتكاف ، وشك في كونه على النحو الاول ، او الاخير ، او علم بأنه قصد التتابع في الجملة من دون قصد احد نحويه ، فهل الواجب ترتيب اثار تتابع المعتبر في الايام الثلاثة بالاخلال بيوم منه او ازيد بقضاء الجميع ؟ او يصح الاكتفاء بترتيب اثار تتابع المعتبر في شهر رمضان بقضاء ما اخل به و جهان مبنيان على ان المقام من قبيل الدوران بين الاقل و الاكثر ، او بين التعين

والتحير، فعلى الاول فيرجع الى البراءة، وعلى الثاني الى قاعدة الاستغلال بناء على كونها المرجع في الدوران بين التعين والتحير. والاقوى هو التفصيل بين ما اذا علم النادر انه قصد احد نحوى التتابع وشك فى كونه هو التتابع فى ايام شهر رمضان ، او التتابع المعتبر فى الايام الثلاثة فى الاعتكاف ، وبين ما اذا علم يعدم قصد احد النحوين من التتابع ، بل انما تعلق قصده بالتابع فى الجملة بلا قصد احد نوعيه اصلا بالرجوع الى الاستغلال فى الاول ، فيحتاط بقضاء الجميع عند الاخالل يوم من الاعتكاف او ازيد للعلم اجمالا باشتغال ذمته باحد نحوى التتابع ، ويكون اللازم عليه تحصيل العلم بالفراغ ، ولا يحصل العلم به الا بقضاء الجميع مما مضى ، وما اخل به ، وما بعده ، وفي الثاني يكتفى بقضاء ما اخل به بعد الفراغ عن اتيان ما بقى من الوقت بعد الاخالل ، ضرورة انه يعلم بعدم تعلق قصده فى الاعتكاف فى الشهر الذى تعلق نذرته به باتيانه متابعا على نحو التتابع المعتبر فى الايام الثلاثة ، فلا موجب لقضاء الجميع عليه لا يجعل تshireعى فى اصل الشرع ، ولا يجعل النادر على نفسه فى نذرته ، فحينئذ لا يضر الفصل بين الايام بتخله ترك الاعتكاف فى يوم او ازيد بصحبة ما مضى منه قبل الاخالل كما فى صوم شهر رمضان من غير فرق فى ذلك بين ان يكون قصد الاجمالى للتتابع باشتراطه لفظا او معنى .

مسألة ١٥ لو نذر اعتكاف اربعة ايام فاصل بالرابع ولم يشترط التتابع و لا كان منساقا من نذرته وجب قضاء ذلك اليوم وضم يومين اخرين، وال الأولى جعل المقضى اول الثلاثة و ان كان مختارا في جعله أيا منها شاء .

ادا نذر اعتكاف اربعة ايام ، فاما ان يقصد الاربعة المتالية نحو تتابع الايام الثلاثة سواء اشترطه لفظا او معنى ، او لا يقصد تتابعا كذلك سواء قصده على نحو التتابع فى ايام شهر رمضان ام لا ، فعلى الاول اذا اخل بالاليوم الرابع يجب استئناف الاعتكاف فى غير المعين منه ، وقضائه فى المعين كما هرفى المسألة المتقدمة ، وعلى الثاني يجب قضاء اليوم الرابع ، وحيث ان الاعتكاف لا يكون اقل من الثلاثة وصار اليوم الذى يأتى قضاء عن اليوم الرابع منفصل عن الثلاثة الاولى بالاخالل فى اليوم الرابع احتاج

الى ضم يومين الى اليوم الذى بأتى بالقضاء عن اليوم الذى اخل باعتكافه ، و هل يتخير فى جعل اليوم الواجب عليه هو اليوم الاول او الثاني او الاخير ، او يتعين اليوم الاول له (وجهاً) من صلاحية كل واحده من الايام الثلاثة لأن يجعله اليوم الواجب عليه بالنذر ، وعدم الدليل على تعين احدها ، و لاستلزم جعل اليوم الاخير واجباً لنديمة الاولين ولا يجوز التطوع بالصوم لمن عليه الصوم الواجب ، و ان اليوم الثالث يصير واجباً بمضي اليومين الاولين فلا يجزى عن الواجب عليه بالنذر لعدم جواز التداخل فيما لم يرد دليل على جوازه . و الاقوى هو التخمير لفساد الوجه الاخير بوجهيه ، اما استلزم جعل اليوم الثالث هو الواجب عليه بالنذر لنديمة اليومين الاولين ففيه اولاً منع الاستلزم لكونهما مقدمة للصوم الواجب فيصير ان واجباً بالوجوب المقدمي ، و ثانياً بالمنع عن عدم جواز التطوع بالصوم لمن عليه الصوم الواجب بالنذر و انما الممنوع عن التطوع به هو من في ذمته قضاء شهر رمضان لا مطلق الواجب كما تقدم في فصل شرائط صحة الصوم ، و اما صيورة اليوم الثالث واجباً بمضي اليومين الاولين ندباً فلا يجزى عن الواجب عليه بالنذر لعدم الدليل على جواز التداخل فيه ، فيه ان غاية ما يستفاد من الادلة الشرعية كما في المدارك هو ان من اعتكف يومين يتعين عليه اعتكاف الثالث ، وهو لا ينافي وجوبه من جهة اخرى .

اقول : و ما افاده في المدارك جيد كما يظهر من صحة الاعتكاف في شهر رمضان ،
 فإن اليوم الثالث منه يصير واجباً بمضي اليومين الاولين منه فلا يجوز الاخلاص به مع انه يجب صومه لشهر رمضان ، بل اذا نذر في الاعتكاف في شهر رمضان يصير اليوم الثالث منه واجباً بالنذر ، و بكونه ثالث ايام الاعتكاف و بكونه من شهر رمضان و يصير واجباً مؤكداً بتاكيد ملائكة لاجتماع الملائكة الثلاث و ان لم يجتمع الوجوبات لاستحالته ،
 لكونه من باب اجتماع الامثال المحال كاستحالة اجتماع الاصناد .

ثم ان صاحب المدارك (قوله) ذكر ان جمعاً من المتأخرین ذكر وا ان الزائد

على الواجب اصالة ان تأخر عن الواجب لم يقع الا واجبا ، و ان تقدم جاز ان ينوى به الوجوب من باب مقدمة الواجب و الندب لعدم تعين الزمان له .

ثم قال : وقد يشكل اذا كان الواجب يوما واحداً ، فان اعتكاف البومين بنية الندب يوجب الثالث ، ولا يكون مجزيا عما في ذمته ، و ايضاً فان الاعتكاف يتضمن الصوم و هو لا يقع مندوباً ممن في ذمته واجب ، و ظاهر هذا الاشكال هو الاشكال على قول القائلين بأنه عند تقدم الزائد على الواجب اصالة جاز ان ينوى به الندب لعدم تعين الزمان له ، مع ان كلامهم من صدره الى ذيله لا يخلو عن الاشكال ، اما قولهم الزائد على الواجب اصالة ان تأخر عن الواجب لم يقع الا واجباً فيه انه يتم فيما اذا كان الزائد عن الواجب المتأخر عنه هو اليوم الثالث باختيار اليوم الثاني لكونه واجبا بالندر حيث ان اليوم الثالث من الاعتكاف لا يقع الا واجبا ، و اذا اختار اليوم الاول للواجب بالاصالة فلا موجب لليوم الثاني ، بل يمكن ايقاعه على صفة الندب كما اذا كان مقدما على الواجب بالندر ، فقولهم ان الزائد على الواجب اصالة ان تأخر عن الواجب لم يقع الا واجبا باطلاقه باطل .

اما قولهم انه ان تقدم الزائد على الواجب بالاصالة جاز ان ينوى به الوجوب من باب المقدمة ، و الندب لعدم تعين الزمان له فيه انه مع كونه مقدمة للواجب لا يبقى على صفة الندية الفعلية لكي ينوى الندب ، اللهم ان يراد بالندية الاصلية التي كان عليها لو لا مقدميته للواجب ، فالحق عدم الفرق في اليومين الزائدين على الواجب بالندر في كونهما واجبيين بالوجوب المقدمي بين كونهما متقدمين على الواجب الاصلى ، او متأخرین عنه او كانوا مختلفين في التقادم يجعل الواجب الاصلى هو اليوم الثاني ، وفي جميع ذلك يكون اليومان المنضمان واجبيين بالوجوب المقدمي ، غاية الامر ما يكون مقدماً يكون من قبيل الشرط المتقدم لصحة الواجب الاصلى بالندر ، و ما يكون متأخراً يكون من قبيل الشرط المتأخر ، هذا ما عندى في المقام .

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

اقول : و لا ينحصر دفع الاشكال الاول بجعل اليوم الوسط ما في ذمته ، بل يندفع بجعل اليوم الاول ما في ذمته ايضا ، بل لعل جعله اولى ، حيث انه بالقصد الاولى ، و يأتي بما في ذمته في اليوم الاول ، و حيث ان صحته يتوقف على ضم يومين اخرين إليه فيأتي بعد اليوم الاول بهما تحصيلا لتفريح ذمته عما تشغله به ، حيث انه لا يحصل الا بضم اليومين إليه ، و من ذلك يظهر مقدمية اليومين لتفريح الذمة عما تشغله به من غير فرق بين الآتيان بهما مقدماً او مؤخرا عن الواجب بالنذر ، او بالتفريق ، لكن في المستمسك ما يظهر منه منع مقدمية اليومين للواجب بالنذر ، قال : دامت بركته اذا فرض انه لا يشرع الاعتكاف اقل من ثلاثة ، و انه يجب قضاء اليوم الفائت كان ذلك ، دالا على وجوب الضم فيكون المنضم واجبا ، و لا وجه لكونه مندوبا لا ذاتا لعدم مشروعية اقل من ثلاثة ، ولا عرضا كما هو واضح ، ولا واجبا من باب المقدمية اذ لا مقدمية بين اليوم و اليومين ، فانها جميعا اعتكاف واحد ، و لولا وجوب القضاء لكان مندوبا لكن لوجوب القضاء صار الجميع واجبا واحد انسانيا لا مقدميا ، و من ذلك تعرف الاشكال في كلمات الجماعة انتهى . اقول : اكثرا ما افاده حق ، انما الكلام في قوله : و لا واجبا من باب المقدمية ، و قوله : ولكن لوجوب القضاء صار الجميع واجبا واحد انسانيا لا مقدميا ، فان فيه ان الجميع و ان صار واحدا لكنه لما ذكره من عدم مشروعية الاعتكاف اقل من ثلاثة و وجوب قضاء اليوم الفائت صار بعض من هذا الاعتكاف الواحد واجبا لمكان وجوب قضاء اليوم الفائت ، و بعض منه واجبا لتوقف صحة ما وجب قيائه على اتيانه وهو اليومين ، فهذا الواحد الواجب ووجوب بعض منه اصلى نفسى وجب بالنذر ، و وجوب بعض منه غيرى مقدمى وجب لتوقف صحة الواجب بالنذر على اتيانه ، و لعل ما ذكرناه

ظاهر لا ينبغي التأمل فيه ، و منه تعرف عدم الاشكال في كلمات الجماعة ولا يحتاج الى الامر بالتأمل والله العالم .

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

لو نذر اعتكاف خمسة ايام وجب ان يضم اليها اليوم السادس بناء على وجوب كل يوم ثالث من كل ثلاثة سواء كان هواليوم السادس الذى هوثالث الثلاثة الثانية، ودل على وجوبه صحيح ابى عبيدة عن المباقر عليه السلام حسبما مر، او اليوم التاسع الذى هوثالث الثلاثة ، وهكذا كل ثالث من كل ثلاثة لعدم القائل بالفرق بينها وبين السادس الذى هو الثالث من الثلاثة الثانية ، ولا فرق في ذلك في الاعتكاف المندوب بين ما اذا نوى في اول الاعتكاف اعتكاف خمسة ايام ، او فصل بين الثلاثة الاولى وبين الرابع والخامس بالنسبة كما انه لا اشكال في وجوب ضم السادس اذا فصل بينهما وبين الاعتكاف في الثلاثة الاولى بالنسبة ، كما اذا نذر اعتكاف ثلاثة ايام ثم نذر الرابع والخامس ، اذ الرابع والخامس حينئذ اعتكاف اخر منفصل عن الثلاثة الاولى يجب الثالث منه بعد مضي يومين منه ، واما لو نذر اعتكاف خمسة لا بشرط عن عدم الزيادة فنوى كذلك ايضا ففي وجوب ضم السادس اليه وعدم مقولان ، والمعروف هو الوجوب ، ونسبة عدم وجوبه في الروضة الى القيل ، وقال بأنه مال اليه المصنف (يعنى الشهيد - قوله) في بعض تحقيقاته ، والفرق بين الرابع والخامس في المندوب وبينهما في الواجب انهما في المندوب منفصلان عن الثالث شرعا ، ولما كان اقله ثلاثة كان الثالث هوالمتتم للمشروع بخلاف الواجب فان الخامسة فعل واحد واجب متصل شرعا انتهى ، ولا يخفى ما فيه لأن وجوب الخامسة وصيورتها فعلا واجبا متصلة شرعا انما هو بسبب النذر ، وهو اى وجوبه بالنذر يتوقف على مشروعيته ، والمفروض ان المشروع منه هو ما يتعقب بالسادس ، حيث انه يجب كل ثالث من كل ثلاثة بمضي اليومين منها فما هو المندور هو الخامسة التي يتعقبها

السادس ، فلابد من ان ينضم اليها السادس وفاء بالنذر ، ولا يصح الاكتفاء بالخمسة فقط حيث انها لا تكون مشروعة .

مسألة ١٧ لو نذر زمانا معينا شهرا او غيره و ترکه نسيانا او عصيانا او اضطرارا وجوب قضائه و لو غمت الشهور فلم يتعين عنده ذلك المعين عمل بالظن و مع عدمه ينخbir بين موارد الاحتمال .

في هذه المسألة امران (الاول) يجب قضاء ما وجب من الاعتكاف بالنذر المعين فيما اذا نذره في زمان معين فترکه نسيانا او عصيانا او اضطرارا ، وقد ادعى نفي الخلاف في وجوب قضائه ، وفي المدارك ان وجوب قضائه مقطوع به في كلام الصحابة ، ويستدل له مضافا الى الاجماع المذكور .

بالمرسل المروى عنهم ^{عليه} من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته ، بناء على عموم لفظة (فريضة) و شموله للاعتكاف الواجب ، وعدم انصرافها الى فريضة اليومية .

وقولهم ^{عليه} اقض ما فات كما فات .

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

ففي صحيح ابن الحجاج عن الصادق ^{عليه} اذا مرض المعتكف او طمشت المرأة المعتكة فانه يأتي بيته ثم يعيد اذا برء .

و خبر ابي بصير عنه ^{عليه} في المعتكفة اذا طمشت ترجع الى بيتها فإذا ظهرت رجعت فقضت ما عليها . هذا و لو تم الاجماع على وجوب قضائه فهو ، والاتفاق اثبات الوجوب بما ذكر من الادلة تأمل ، اما المرسلان فيما فيهما من الارسال و ضعف الدلالة

حيث انهم فى مقام بيان كيفية قضاء مافات ، و انه يقضى كما فات من القصر و التمام و الجهر و الاختفات لا انه بحسب قضاء كلما فات مع انساب المومية من الفريضة فى قوله **عليه** : من فاتته فريضة ، فلا يشمل كل فرض ، مع انه لو سلم شموله لكل فرض فانما يشمل ما كان فرضا بالاصل كصوم شهر رمضان لا ما يعرضه الفرض بالنذر و نحوه ، واما اشتمال الاعتكاف على الصوم فلما فى وجوب قضاء كل صوم واجب اولا ، و لان وجوب قضاء صومه الواجب لا يقتضى وجوب قضاء الاعتكاف ثانيا ، و النص الدال على وجوب القضاء على الحائض و المريض بعد الطهر و البرء لا يدل على عموم وجوب القضاء فى فوت الاداء نسيا او عصيانا او اضطرارا ، لاحتمال ان تكون فى الحيض والمرض خصوصية توجب وجوب القضاء عند فوت الاداء بهما ، و مع ذاك الاحتمال لا يصح التعدى عنهما الى كل فوت . اللهم الا بالتمسك بعدم الفصل و هو غير ثابت ، الا ان الاجماع مؤيدا بذلك الادله كاف فى اثبات وجوبه و **الله العالم** . (الثاني) المحكى عن الشهيد انه لو غمت عليه الشهور و لم يعلم بالشهر الذى نذر فيه الاعتكاف تعينا توخي و يحصل الظن به و يعمل بما ظن ، و اعترض عليه بأنه لا دليل على اعتبار الظن فى المقام ، و قياسه على من غمت عليه الشهور فى صوم شهر رمضان مع الفارق ، حيث انه قدورا الدليل على اعتبار الظن فيه دون المقام ، لكن الاقوى صحة ما قاله الشهيد (قوله) و ذلك باجراء دليل انسداد فى كل المقادير تقدم تقريره فى الصوم ، فلا نعيده ، و مع عدم الظن يتخير بين موارد الاحتمال لحصول الموافقة الاحتمالية به ، فلا يجوز تركها الموجب للقطع بالمخالفة .

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

يعتبر فى الاعتكاف الواحد وحدة المسجد ، لظهور الادلة فى اعتبار وحدته كما يظهر بالتدبر فى قوله **عليه** فى صحيح الحلبى : لا اعتكاف الا بصوم فى مسجد الجامع ،

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

اما لو كان احد الموضعين ملا صقاً بالآخر بحيث لا يحتاج الى المشي في غيره لجاز ان يخرج من احدهما الى الاخر انتهى ، وعن بغية فقيه عصره جواز التshireik في مسجدين متصلين بالباب ، والاقوى تحديد الجواز بما يصدق الوحدة العرفية على المتصلين بحيث يصدق عليهما انهما مسجد واحد كالقسمة الجنوية من المسجد السلطاني في الطهران و ما يشبهه المشتمل على وسط محفوف بحا شتين حيث انه مع حاشيته مسجد واحد ومسجد الكوفة حيث انه من اول ما يدخل فيه من بابه الى اخره من صحنه و حجراته و جانبه الجنوبي كلها مسجد واحد ، و اما في مثل المسجد السلطاني بالنسبة لجانبه الجنوبي والشمالي اللذين يتوضطهما الصحن الخارج عن المسجد ففي التshireik فيهما في اعتكاف واحد اشكال ، و لعل الاقوى عدم جوازه ، لكونهما غير متلاصقين يحتاج الخروج عن احدهما والدخول في الاخر الى المشي في خارج المسجد اعني صحنه الذي لم يوقف مسجدا ، و هذا بخلاف مثل مسجد الكوفة الذي صحنه وكلما في داخل بابه مسجد الكوفة .

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

قال في الجواهر ولو تعذر اتمام اللبس في المكان الذي اعتكف فيه لخروجه عن قابلية اللبس فيه باحد الاسباب احتمل الاكتفاء باللبس في غيره بل ربما قيل به وهو مشكل

ولو زال المانع احتمل البناء والاقوى الاستئناف مع فرض الوجوب .

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

مسئلة ٣٠ سطح المسجد و سرادقه و محرابه منه ما لم يعلم خروجها وكذا مضافاته اذا جعل جزء منه كما لو وسع فيه .

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

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

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

والثاني فيما به يحرز دخول هذه المذكورات في المسجد عند الشك فيه ، فكلما ثبت مسجد يته في دفتر من الدفاتر المعمولة عند الناس من كتابة الاوراق و السجلات التي يكتب بينهم كتاب بالعدل فهو ، والا فما فيه ظهور من الافعال في كونه مسجداً او خارجاً عن المسجد اعد لحوائج الواردين في المسجد مثل المدخل و المخرج و محل وضع الخفاف و النعال و نحو ذلك فان هذه الظاهرات حجة عندهم من باب حصول الاطمئنان بها ، و مع عدمه فالشیاع العلمي والبینة و حکم الحاکم ومع عدم ذلك فالمرجع هو استصحاب عدم المسجدية ، واما الاضافات الى المسجد التي تضاف اليه بعد بنائه او معه لاجل اتساعه فحكمها حكمها اذا كان اتخازها كاتخازه للمسجدية ، وجعلها جزء منه لصدق الوحدة على الزايد والمزيد عليه بعد صيرورة الزايد جزء من المزيد عليه .

مسألة ٢١ اذا عين موضعاً خاصاً من المسجد محالاً لاعتكافه لم يتمتعن و كان قصده لغوا .

للacial و عدم الدليل على تأثير هذه النية اللهم الا ان يرجع الى التقييد في الامثال فيبطل اللبس في غيره حينئذ للاخلال بالنسبة ، ولو نذر الاعتكاف في مكان مخصوص منه لفضيلة فيه كما في مقام ابراهيم من المسجد الحرام ، او جنب المنبر من مسجد النبي ﷺ ينعقدو يتعين لاجل النذر ، فلو تخلف و اعتكف في غيره يلزم الحشو ويصح اعتكافه في غيره و ان لزم الكفارة في مخالفة النذر لو كان النذر معيناً في وقت مخصوص ، قال صاحب الجوادر في النجاة : و لو خصصه الولي الشرعي كحاكم الشروع لمصلحة من المصالح امكن اعتباره . و لكنه مشكل لعدم الدليل على عموم ولايته ، اللهم الا ان ترجع المصلحة الى السياسة المدنية التي لا ملجاء عن مراعاتها ، و يكون الحاكم هو القائم بحفظها ، و قال السيد الجليل الخونساري في شرح النجاة

و له (اي لاعتباره) وجہ فی المتولی الخاص للمسجد ، و لم يظهر لی مراده (قدھ) من متولی الخاص للمسجد مع کون وقف المسجد تحریریا فتدربر .

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

لخروج بنائهما من المسجد ، و عدم احاطة حائط المسجد بهما ، و استقرار بناء المسلمين على عدم دفن امواتهم في المساجد مع ما كان من قهر العین ابن زياد عليه لعائن الله، عليهم الموجب لمنعه عن دفنهما فيه لو كان الدفن فيه من دافنهما لاجل التعظيم لهم صلوات الله عليهم ، و اللعن على قاتلهم .

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

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

مسألة ٢٤ لابد من ثبوت كونه مسجد او جامعا بالعلم الوجданی او الشیاع المفید للعلم او البینة الشرعیة ، و في کفاية خبر العدل الواحد اشكال و الظاهر کفاية حکم الحاکم الشرعی .

لا اشكال في لزوم احراز مسجدية المسجد او جامعية الجامع في ترتيب اثارهما عليهما التي منها الاعتكاف ، و طریق الاحراز بعد العلم الوجدانی و الشیاع المفید للعلم هو البینة الشرعیة لعموم حجيتها و اثبات الموضوعات بها كما يدل عليها خبر مساعدة بن صدقه ، و قد تكرر هذا في هذا الشرح غير مرة ، و الظاهر عدم اثباتهما باخبار العدل الواحد لعدم اعتباره في الموضوعات الا ما قام الدليل على اعتباره ، و في اثباتهما بحكم الحاکم الشرعی اشكال ، و الاقوى عدم الشیوت الا ان يكون حکمه في مورد الخصومة و كان الحکم لرفعها و الله العالم .

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

و هذا ظاهر لعدم تحقق الاعتكاف في المسجد او في الجامع منه حتى يصير ممحكوما بالصحة ، بل هو محظوم بالبطلان و ان قلنا بكون الامر الظاهري مقتضيا لاجراء اذ في صورة اعتقاد الخلاف لا يكون امرا ظاهر يا حتى يقتضيه ، و انما هو تخيل الامر و اعتقاده بالجهل المركب .

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

قال في الجوادر بلا خلاف اجده بيتنا ، بل يمكن تحصيل الاجماع عليه كما ادعاه في الحدائق لا صالة الاشتراك ، اقول : و يدل عليه من النصوص ما في خبر داود ابن سرحان ، و خبر الحلبى المرويين في الفقيه عن الصادق ع عقبلا بعد قوله ع عقبلا : لا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع الا لحاجة لا بد منها ثم لا يجلس حتى يرجع قال ع عقبلا : و المرأة مثل ذلك ، و في الاخير و اعتكاف المرأة مثل ذلك ، ثم الغرض من ذكر هذه المسألة هودفع توهم ما عن بعض العامة من جواز الاعتكاف لها في بيتها مستدلا بما ورد من ان مسجد المرأة بيتها ، و فيه ان المراد منه كون بيتها كالمسجد في الفضيلة و الشواب لا في مطلق احكام المسجد كما هو ظاهر .

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

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

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

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

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

مسألة ٣٩ اذا اذن المولى لعبدہ فى الاعتكاف جازله الرجوع عن اذنه مالم يمض يومان، وليس له الرجوع بعد ها لوجوب اتمامه حينئذ ، وكذا لا يجوز له الرجوع اذا كان الاعتكاف واجبا بعد الشروع فيه من العبد .

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

كون فعل شيئاً عن فاعل منوطاً باذن غيره فاذن له ثم رجع عن اذنه كرجوع المولى عن اذن عبده في الحج بعد احرام العبد للحج باذنه ، و رجوع البازل للنفقة عن اذنه في حج الغير بماله بعد شروع الماذون فيه ، و رجوع الآذن غيره في دفن ميته في ارضه بعد الدفن ، و رجوع الآذن في رهن ماله بعد وقوع الرهن ، و رجوع المالك عن اذنه في الصلاة في داره او ارضه بعد شروع الماذون في الصلاة ، و منها ما في المقام من رجوع المولى عن اذنه في الاعتكاف الذي يجب اتمامه على العبد ، و من هذا القبيل ايضاً رجوع الآذن عن اذنه في الغرس او الزرع او البناء في ملكه بعد وقوع شيء من هذه الامور ، وقد قيل بعدم جواز الرجوع عن الاذن في هذه الموضع ، و عدم تأثيره لورجع ، و ذلك لوجوه فصلناها في كتاب الصلاة في مبحث مكان المصلى ، والحق في الاذن فيما يجب اتمامه بالشروع فيه كالحج والصلة الفريضة اليومية ، او بعرض الموجب لاتمامه كنذر الاتمام ، او مضى يومين في الاعتكاف هو جواز الرجوع عن الاذن لأن حرمة ابطاله و وجوب المضي متوقف على صحة عمله بقاء و تمكنه من اتمامه و برجوع المولى عن اذنه يصير اعتكاف العبد باطلا لا انه يبطله بعد رجوع المولى عن الاذن لكي يصير حراماً بدل قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ، و قوله ^{عليه} لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق ، بل هو ابطال ، نعم رجوع المولى يصير سبباً للابطال لكن المولى لا يكون مكلفاً بمضي العبد ولا يكون ابطال عمل العبد حراماً عليه ، و منعه عن الرجوع عن الاذن قصر له في سلطنته ، على ماله و هو ينافي مع عموم سلطنته ، والحاصل ان رجوع المولى عن اذنه يكون رافعاً لموضوع حرمة الابطال ، و وجوب المضي على العبد و هو الاعتكاف الصحيح حيث ان صحته متوقف على عدم رجوعه .

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

اما جواز الخروج لا قامة الشهادة ففي الجواده انه لم اعشر فيها و في تشيع المومن على نص بالخصوص الا انها من درجات الحاجة انتهى ، و لعل ادخال اقامة الشهادة في الحاجة التي يجوز لها الخروج مما لا اشكال فيه بناء على تعليم الحاجة الى ما يرجع الى مصلحة غيره ، و لا سيما مع تعينها عليه ، وكذا التحمل الشهادة مع تعينه عليه ، و اما مع عدم تعينه عليه ففي جوازه اشكال .

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

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

صحيح الحلبى و فيه : ولا يخرج فى شيئاً الا جنازة او يعود مريضاً ، صحيح ابن سنان و فيه : ليس للمعتكف ان يخرج من المسجد الا الى الجمعة او جنازة او غائط ، قال في الحديث يجوز حضور الجنازة لتشييعها والصلاحة عليها اعم من ان يكون متعينا عليه ام لا لاطلاق النص .

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

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

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

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

في مورد الاجتماع يتسلط ويرجع إلى الأصل وهو جواز الخروج فيما لم ينته إلى محو صورة الاعتكاف، أو يقال بترجح دليل الاستحباب كما قيل به في معارضة دليل المنع عن الخروج، مع ما يدل على وجوب شيئاً من الواجبات مع كون التعارض بينهما أيضاً بالعموم من وجه، ولعل المرجح في المقامين في ترجيح مادل على الوجوب في الواجب، أو على الاستحباب في المستحبب هو ما ذكرناه من فهم المثلية مما نص على جواز الخروج به، ولعل بهذا وامثاله يمكن القوى بجواز الخروج فيما ذكروه من الموارد التي لم يرد فيها نص بالخصوص على الجواز، ولكن الاحتياط فيما لم يرد فيه نص بالخصوص بترك الخروج مما لا ينبغي تركه، ومنه يظهر عدم جواز الخروج لما كان في ارتكابه غضاعة فيخرج لرفعها خلافاً للمحكى عن المنتهى قال (قده) : لو كان إلى جانب المسجد سقاية خرج إليها الآن يجد غضاعة بان يكون من أهل الاحتشام فيجد المشقة بدخولها لاجل الناس ، قال (قده) فعندى هاهنا يجوز ان يعدل عنها إلى منزله وان كان ابعد ، ثم قال : ولو بذل صديق منزله لقضاء حاجته لم يلزم اجابته لما فيه من المشقة بالاحتشام ، بل يمضي إلى منزله هذا ، وعن الرياض ان من الضرورة فعل الاكل في غير المسجد لمن عليه فيه غضاعة مستدلاً بان دراجه في الحاجة والضرورة ، ولا يخفى ما فيه .

واما جواز الخروج فيما يجوز الخروج له سواء كان لمصلحة نفسه او غيره فلما في خبر ميمون بن مهران المروي في الفقيه قال كنت جالساً عند الحسن بن علي عليهما السلام فاتاه رجل فقال له يا بن رسول الله عليه السلام : ان فلاناً على مال و يريد ان يحسني فقال : والله ما عندي مال فاقضي عنك ، قال فكلمه ، قال فليس فعله فقلت له يا بن رسول الله عليه السلام أنسنت اعتكافك ، فقال له لم انس ولكنني سمعت ابي يحدث عن جدي رسول الله عليه السلام انه قال : من سعى في حاجة أخيه المسلم فكانما عبد الله عزوجل تسعة الاف سنة صائماً نهاره قائماً ليلاً ، فإنه يدل على جواز الخروج لمصلحة غيره وهو واضح ، ولكن مع ما فيه من ضعف السندي قاصر الدلالة ايضاً لاحتمال ان يكون عليه السلام رجع عن اعتكافه ، اذ ليس فيه انه رجع عليه ، ويحتمل ان يكون خروجه واجباً لكونه تخليضاً للمؤمن المعاشر بما فيه من مشقة المطالبة عنه ، وكان خروجه من باب النهي عن المنكر الواجب عليه صلوات الله عليه ،

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

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

مسألة ٣١ لو اجنب في المسجد ولم يمكن الاغتسال فيه وجب عليه الخروج و لولم يخرج بطل اعتكافه لحرمة لبته فيه .

لواجنب في المسجد بلا عمد ولا اختيار سواء كان بالاحتلام او بغيره وامكنته الغسل في المسجد ففي وجوب الخروج عن المسجد للغسل ، او وجوب الغسل فيه ، او جواز الغسل فيه مع جواز الخروج ايضا وجوه بل اقوال ، المحكم في المدارك عن اطلاق جماعة هو الاول ، و يستدل له بكل منه منافيا لاحترام المسجد ، و مستلزمها للبث المحرم ، و بورود النهي عن الوضوء في المسجد من البول والغائط فيكون النهي عن الغسل للجناة فيه اولى ، و بكل من ذلك في معرض تلويث المسجد دائمًا اذا قلما يتقد خلو بدن الجنب عن النجاسة ، لاسيما اذا حصلت الجناة بالاحتلام .

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

وبعد دلالته النهي عن الوضوء في المسجد من البول والغائط على المنع عن الغسل فيه ، لعدم دلالته على حرمة الوضوء فيه ، بل هو محمول على الكراهة ، و عدم دلالته على حرمة الغسل فيه بالاولوية لعدم تنقيح المناط ، بل كون المنع عن الوضوء من البول او الغائط امراً تعبد يا لا يعلم ملاكه حتى يتبعدي عنه الى الغسل .

و باي مفروض الكلام فيما اذا لم ينته الى تلوث المسجد ، لأن البحث عن وجوب الغسل فيه انما هو مع امكانه فيه و مع التلوث لا امكان له ، نعم يكون في عرضة التلوث

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

و اما جواز الخروج والاغتسال في خارج المسجد فللسيرة القطعية على جوازه ، و كون الغسل في المسجد في معرض تلوشه ، ومنافاته مع وضع المسجد ، و ما جعل المسجد له للفرق بين المسجد والحمام ، وكونه من الحاجات التي لا بد منها ، و من الضرورات العرفية والعادية ، و هذا الاخير هو الاقوى وان كان الغسل فيه مع امكانه و خلوه عن ارتکاب ما يحرم في المسجد اح祸 ، هذا كل مع امكانه في المسجد ، و مع عدم امكانه يجب عليه الخروج ، وفي وجوب التيمم عليه لخروجه بحث طويل استوفيناه في مبحث غسل الجنابة فراجع ، و لولم يخرج بطل اعتكافه لحرمة اللبس عليه و هي موجبة لبطلان الاعتكاف لكونه عبادة يبطل بالنهي عنه ، و بعض اعظم اساتيدنا (قد) حاشية مبسوطة في هذا المقام فصل فيها بين ما لو كان جنباً في اول اعتكافه ، او في اثنائه او في اخره قال في الاول : بطلان الاعتكاف ، و حكم في الثاني اى فيما صار جنباً في اثناء اعتكافه بلزوم المبادرة الى الخروج للاغتسال ثم الرجوع لاتمام اعتكافه ، و فصل في بطلان الاعتكاف و عدمه لو تأخر الخروج و ترك المبادرة اليه بين ان يكون تاخير الخروج مستلزمـاً لتأخير الرجوع اللازم بعد الاغتسال عن اول امكانه ، وبين ما لم يستلزمـه ، و قال بالبطلان

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

وقال في الثالث اي فيما صار جنبا في اخر زمان اعتكافه بحيث لا يسمع الباقى منه ازيد من الاغتسال وينتهي زمان الاعتكاف بانتهاء الغسل : بان الظاهر ان يكون ايجاب الخروج عليه ختما لاعتكافه ولبته المحرم بعد ذلك خارجا غير مفسد له (هذا) ، واوضحه في المستمسك بكون وجوب الخروج حين الجناة للاغتسال مانعا عن جزئية اللبس من الاعتكاف فلا تقدح حرمته في صحة الاعتكاف لخروجه عن الاعتكاف . (اقول) : ولازم ذلك صيورة زمان الاعتكاف ثلاثة ايام الاتلک المساعة التي يجب عليه الخروج عن المسجد للاغتسال ، فتسرير ايام اعتكافه اقل من ثلاثة ايام بساعة فيصير باطلا .

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

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

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

مغصوب على وجه لا يمكن ازالته وان توقف على الخروج خرج على الا حوط ،
واما اذا كان لابساً لثوب او حاملا له فالظاهر عدم البطلان .

في هذه المسألة امور ، (الاول) اذا غصب مكانا من المسجد و لم يهففي بطلان اعتكافه به و عدمه قولان ، والمراد بغضب مكان من المسجد مع انه من المشتركات ، و ان وقفه تحريرى ليس لاحد فيه ملك ، بل هو حر عن الملكية فيكون كالانسان الحر لا يكون ملكا لاحد فلا يلحقه غصب اي تصرف فيه من شخص من دون اذن مالكه عدواانا هو دفع من سبق اليه قهرا اذمن سبق الى مكان منه فهو واقع به حتى يفارقه او يطيل المكث فيه غير مشغول بعبادة حتى يخل بعبادة المتبعدين على ما فصل البحث فيه في البحث عن المشتركات في كتاب الاحياء والاموات ، فهو و ان لم يكن ملكا لاحد لكنه يمكن ان يتعلق به حق احد ، و به يتحقق الغصب اذ هو ليس مختصا بالتصرف في ملك الغير عدواانا بل يتحقق به وبالتصرف في متعلق حق الغير عدواانا ، فمن سبق الى مكان من المسجد يصير احق به مالم يفارقه ، و يدل على ذلك .

مرسل محمد بن اسماعيل عن الصادق عليهما السلام قال قلت له نكون بمكة ، او بالمدينة ، او الحيرة ، او المراضع التي يرجى فيها الفضل فربما خرج الرجل يتوضأ فيجيئي اخر فيصير مكانه قال عليهما السلام : من سبق الى موضع فهو احق به يومه وليلته ،

و خبر طلحه بن زيد قال امير المؤمنين عليهما السلام سوق المسلمين كمسجدهم فمن سبق الى مكان فهو احق به الى الليل وكيف كان ففي كتاب الصلاة من الجواهر قال : اما حق السبق في المشتركات كالمسجد و نحو ففي بطلان الصلاة بغضبه وعدمه و جهان ، بل قولان اقربهما الثاني ، و فاق للعلامة الطباطبائي في منظومته انتهى ، وما اشار به مما قال لها العلامه الطباطبائي هو قوله : والغصب في مشتركت كالمسجد غير مزيل صحة التبعد انتهى ، ويستدل لذلك بعموم مادل على اشتراك السابق و اللاحق في المقام فيما اشغله السابق ولم يثبت انعدامه عن اللاحق باشتغال السابق قبل التعبير باحقيقة السابق يدل على بقائه اذ كلمة (اللاحق) افعل تفضيل يدل على اشتراك السابق واللاحق مع اولوية السابق عن اللاحق ، و عدم جوازها لا يثبت زوال حقه اذ هو اعم من ذلك ، ومادل على اولوية السابق لا يدل على سقوط حق اللاحق ،

و مع فرض الشك فيه يكون المرجع اصالة بقائه و اصالة عدم تعلق العجز للسابق بسبب سبقه على وجه يثبت به حق منع غيره بعد فرجه عنه سواء كان هو الدافع او ثالث غيرهما ، والمحتمل عند غير واحد من المحققين هو البطلان ، و انه آثم بدفع السابق لو كان الالبت هو الدافع نفسه ، وذلك للخبرين المتقدمين اعني مرسى محمد بن اسماعيل و خبر طلحة بن زيد ، ولأن اولوية السابق تقتضى بقاء حقه مالم يرفع يده عن حقه في ذلك المكان وليس للداعف حق اشتراك مع المدفوع بعد تحكيم اولوية السابق ، فلا يجوز له مزاحمة المدفوع ، وبعبارة اخرى جواز منع السابق اللاحق عن التصرف في ذاك المكان ، وعدم جواز ذلك اللاحق هو بنفسه مثبت للحق السابق على وجه يمنع اللاحق عمما تصرف فيه ، وهذا بناء على كون الحق حكما وضيعا ، و كان بنفسه مجعله ظاهر ، و على تقدير ان يكون منتزا عن الحكم التكليفي يكون اظهر ، حيث ان تحريم منع اللاحق السابق و جواز منع السابق اللاحق كاف في صحة انتزاع الحق للسابق ، بل منشاء انتزاع الملكية على القول بانتزاعيتها ليس الا ذلك ، لكنه لكون وقف المسجد تحريريا ، و انه لا يصير ملكا لأحد لا ينتزع من الحكمين اعني جواز منع السابق اللاحق ، و عدم جواز منع اللاحق السابق ملكية السابق فينتزع منها حق السابق ، و ثبوت هذا الحق للسابق دون اللاحق لا ينافي مع ثبوت حق اللاحق بدليل عموم الاشتراك ، اذ هو لوالسابق يكون ممن لها المقام في ذاك المكان وليس لاما بعد السابق منعه عنه كما لا يخفى ، و بما ذكرناه ظهر ضعف ما قد يقال : بان الاحقية في المقام بقرينة صيغة افعل التفضيل مجرد الاولوية لخاصية في المكان بحيث يكون السابق يملك التصرف فيما سبق اليه ، والمزاحم لدفيه غاصب له ، ووجه الضعف ان نفس جواز منع السابق اللاحق ، و عدم جواز منع اللاحق للسابق كاف في اثبات خاصية للسابق في المكان ناشية عن سبقه منتفية عن اللاحق وهو عبارة عمما يسمى بالحق او ما شئت فسمه ، واما ضعف سند الخبرين فهو غير ما نعنه الاخذ بهما بعد كونهما مقبولين عند الصحابة ، اذ لا اشكال عندهم في احقيتهم السابقة من المشتركين في هذا المكان ، ولا باس في عدم العمل بضمونهما على التمام لعدم العمل بهما في التحديد باليوم والليلة كما في المرسل ، او الى الليل كما في خبر طلحة اذا الاستناد بها في الجملة كاف في صحة

العمل بهما ، فلام حيص عما في المتن من إن الا قوى بطalan الاعتكاف بالليل في مكان قد دفع السابـق اليه عنه والله العاـصـم . (الامر الثانـي) لوجلس على فراش مغصوب ، فـفي بطـلـان الاعـتكـافـ بهـ وـعـدـمـهـ وـجـهـانـ مـبـنـيـانـ عـلـىـ اـتـحـادـ الـكـوـنـ الغـصـبـيـ المـحـرـمـ معـ الـكـوـنـ الـاعـتكـافـيـ الـذـىـ هوـ عـبـادـةـ وـعـدـمـهـ ، اـذـمـبـنـىـ بـطـلـانـ الـعـبـادـةـ فـيـ الـمـكـانـ المـغـصـبـوـبـ هـوـ اـتـحـادـ الـكـوـنـيـنـ معـ اـسـتـحـالـةـ اـجـتمـاعـ الـاـمـرـ وـالـنـهـىـ ، وـ تـغـلـيـبـ جـانـبـ الـاـمـرـ عـلـىـ النـهـىـ ، اوـ عـدـمـ جـواـزـ التـقـرـبـ بـالـمـجـمـعـ مـعـ وـجـودـ الـمـنـدـوـحةـ وـ اـمـكـانـ الـاـمـتـشـالـ بـغـيـرـهـ مـعـ جـواـزـ الـاجـتمـاعـ ، وـ الـذـىـ يـتـرـأـسـ فـيـ بـادـىـ النـظـرـ هـوـ عـدـمـ اـتـحـادـ الـكـوـنـيـنـ لـانـ الـكـوـنـ الـاعـتكـافـيـ اـنـماـ يـتـحـقـقـ بـمـطـلـقـ الـكـوـنـ فـيـ الـمـسـجـدـ ، وـ لـامـدـخـلـيـةـ لـلاـسـتـقـرـارـ عـلـىـ الـاـرـضـ فـيـهـ ، فـالـجـلوـسـ عـلـىـ الفـراـشـ الـذـىـ بـهـ يـحـصـلـ التـصـرـفـ فـيـ الـمـغـصـبـوـبـ اـمـرـ خـارـجـ عنـ الـاعـتكـافـ ، فـالـجـلوـسـ عـلـىـ كـمـسـهـ يـدـنـهـ منـ رـجـلـهـ اوـ يـدـهـ اـمـرـ لاـيـتـحـدـ مـعـ الـكـوـنـ الـاعـتكـافـيـ ، اللـهـمـ الاـنـ يـقـالـ : باـتـحـادـ الـكـوـنـ الـاعـتكـافـيـ مـعـ الـكـوـنـ الغـصـبـيـ نـحـوـ اـتـحـادـ الـعـامـ مـعـ الـخـاصـ ، وـ الـمـطـلـقـ مـعـ الـمـقـيـدـ ، فـالـكـوـنـ الـجـلوـسـىـ عـلـىـ فـراـشـ الـمـغـصـبـوـبـ كـوـنـ اـعـتكـافـيـ ، وـ انـ كـانـ الـاعـتكـافـ مـاـ يـتـحـقـقـ بـغـيـرـهـ اـيـضاـ وـ هـذـاـ هـوـ الـاقـوىـ وـ عـلـيـهـ فـالـاقـوىـ بـطـلـانـ الـاعـتكـافـ . (الـاـمـرـ الثـالـثـ) لـوجـلسـ عـلـىـ اـرـضـ الـمـسـجـدـ الـمـفـروـشـ بـتـرـابـ مـغـصـبـوـبـ فـاـنـ اـمـكـنـ اـزـالـتـهـ فـهـوـ كـالـفـراـشـ الـمـغـصـبـوـبـ ، وـ حـكـمـهـ حـكـمـهـ ، وـ انـ لـمـ يـمـكـنـ اـزـالـتـهـ فـاـنـ عـدـ تـالـفـاـ عـرـفـاـ كـالـلـوـنـ الـمـغـصـبـوـبـ الـذـىـ صـبـغـ بـهـ ثـوـبـ وـ نـحـوـهـ بـحـيـثـ يـكـونـ مـضـمـوـنـاـ بـفـيمـتـهـ عـلـىـ الـغـاصـبـ فـلـاـ اـشـكـالـ فـيـ جـواـزـ الـجـلوـسـ عـلـيـهـ ، وـ صـحـةـ الـاعـتكـافـ مـعـهـ ، وـ انـ لـمـ يـعـدـ تـالـفـاـ فـقـىـ جـواـزـ الـجـلوـسـ عـلـيـهـ ، وـ صـحـةـ الـاعـتكـافـ مـعـهـ وـعـدـمـهـ وـجـهـانـ ، بلـ قـولـانـ مـنـ اـنـ الـمـنـعـ عـنـهـ تعـطـيلـ لـلـمـسـجـدـ وـ مـنـعـ لـلـمـسـلـمـيـنـ عـنـ حـقـهـمـ وـ هـوـ ضـرـرـ عـلـيـهـمـ ، هـنـفـيـ بـقـاعـةـ لـاضـرـرـ ، كـمـاـ لـوـ فـرـشـ فـيـ دـارـ شـخـصـ كـذـلـكـ مـنـ دـوـنـ رـضـاءـ صـاحـبـ الدـارـ ، وـ مـنـ الـمـنـعـ عـنـ كـوـنـ ذـلـكـ ضـرـرـاـ ، وـ اـنـ التـصـرـفـ فـيـ تـرـابـ الـغـيـرـ مـنـ دـوـنـ اـذـنـ مـالـكـ اـيـضاـ ضـرـرـ عـلـىـ الـمـالـكـ ، وـ مـعـ تـعـارـضـ الـضـرـدـيـنـ يـكـونـ الـمـرـجـعـ هـوـمـاـ يـكـونـ مـرـجـعاـ لـوـلـاـ هـمـاـ وـ هـوـ عـمـومـ حـرـمةـ التـصـرـفـ فـيـ مـالـالـغـيـرـ مـنـ دـوـنـ رـضـاءـ ، اللـهـمـ الاـنـ يـقـالـ باـوـلـوـيـةـ مـرـاعـاتـ حـقـ الـمـسـلـمـيـنـ جـمـيـعاـ عـنـ مـرـاعـاتـ حـقـ الـمـغـصـبـوـبـ عـنـهـ لـدـورـانـ الـاـمـرـ بـيـنـ الـضـرـرـ عـلـىـ الـوـاحـدـ ، اوـ عـلـىـ اـكـثـرـ مـنـهـ ، وـ لـاـ يـخـلـوـعـنـ وـجـهـ الاـنـ اـصـوـبـ رـضـاءـ الـمـالـكـ باـخـذـ قـيـمـةـ تـرـابـهـ ، وـ اـخـرـاجـ الـمـسـجـدـ

عن التعطيل ، لانه مع عدم امكان ازالته لواه لزم تعطيل المسجد عن الانتفاع الى ان ينتهي الى خرابه ، وهو مما يقطع بعدم رضا الشارع به ، ومع عدم رضا بالاختيار يجبره الحاكم به ويعطيه قيمة مع عدم رضا على ان ذلك يعد من التاليف بلا كلام . (الامر الرابع) اذا كان لا بسا لثوب غصبى او حاملا له فالظاهر كما في المتن عدم البطلان لتغير الكون الغصبى مع الكون الاعتكافى ، لأن الكون الاعتكافى هو الكون في المسجد والبلث فيه باى نحو اتفق من القيام والقعود والاصطجاج وغير ذلك ، وليس المغصوب وحمله خارج عنه بحيث لا يتحدا اصلا ، وهذا بخلاف الجلوس على المفرش المغصوب حيث انه كما عرفت يتحدد مع الكون الاعتكافى اتحاد الخاص مع العام ، فالفرق بينهما لعله ظاهر غير خفى .

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

لما كان بطلان العبادة في المكان المغصوب لاجل النهي عن الكون فيه ، وكان النهي عنه بفعاليته موجبا لبطلانها ، فكلما كان النهي ساقطا او لم يكن فعليا منجزا لا تكون باطلة ، ويترب على ذلك صحة الاعتكاف مع الجلوس على المغصوب فسيانا فيما اذا كان الناسى غير الغاصب ، لسقوط النهى عن الناسى لاجل استحالة تعلق التكليف ، به و فيما اذا كان الناسى هو الغاصب و تحفظ عن النسيان ايضا كذلك ، وفيما اذا ترك التحفظ ولم يكن مباليها كلام طويل استوفيناه في كتاب الصلاة في مبحث لباس المصلى ، وكذا صحة اعتكاف الجاهل بالغصب ، وكذا الجاهل بحكمه التكليفي والوضعى اذا كان قاصرا ، وكذا صحة اعتكاف المكره او المضطر في الجلوس على المغصوب ، وذلك لعدم فعالية النهى او عدم تنجزه في الجاهل والمكره والمضطر ، والتفصيل موكول إلى الأصول والى ما حررناه في الصلاة .

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

لابقاء بطلانه على اقتضاء الامر بالشيء للنهاي عن ضده الخاص ، و حيث انه لا اقتضاء له فالاعتكاف لا يصير منها عنه ، ومع عدم النهاي عنده لواتمه لكان صحيحاما بالمالك او مع الامر التربتى على ما فصل في الاصول و حررناه في غير موضع من هذا الكتاب .

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

في هذه المسئلة امور . (الاول) اذا خرج من المسجد لضرورة و كان لمقصده طرق متفاوتة في القرب والبعد ، فالمنسوب إلى الاصحاب وجوب مراعات اقرب الطرق منها ، واستدل له بعض السادة العظام في شرحه على النجاة بان الضرورة تقدر بقدرها ولخروج مقدار الزائد عن الحاجة والضرورة ، مع ان الا باحة تختص بهما ، ولان ذلك هو المفهوم عرفا من النصوص في مثل المقام ، ولكن صاحب الجواهر (قده) عبر في النجاة بكلمة (ينبغي مراعات اقرب الطرق) الظاهرة في عدم الوجوب ، وقيل لاطلاق النصوص و عدم رود تقييد بذلك فيها ،

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

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

عنه بالدليل و باحتمال الغاء خصوصية الجلوس تحت الظلال المنهى عنه فى خبر ابن سرحان المتقدم، واستظهار كون المنع عنه هو من جهة كونه تحت الظلال ، فيثبت المنع عنه فى حال المشى والوقوف كما هو كذلك فى حال القعود ، و بان صاحب الوسائل صرخ فى اخر باب ان المعتكف اذا خرج لحاجة لم يجز له الجلوس ولا المشى تحت الظلال با انه تقدم ما يدل على عدم جواز الجلوس والمرور تحت الظلال للمعتكف ، و قاعدة الاحتياط عند الشك فى المانعية ، والمحكمى عن المفید والطوسى والسلام وابى الصلاح والحلى هو الجواز و حکى عن المحقق والعلامة والمرتضى ايضا ، و يستدل لهم بما فى خبر ابن سرحان المتقدم : ولا تقدعد تحت ظلال حيث خص النهى بالقعود تحت الظلال ، وهو يدل على عدم المنع عن غيره من المشى والوقوف تحته ونحوهما ، و اصلة البراءة عنه عند الشك فى ما نعيته كما هي المرجع عند الشك فى الجزئية و نحوها ، ولا يخفى ان الاستدلال بخبر ابن سرحان مبني على حجية مفهوم اللقب الذى هو اضعف المفاهيم فالحجية، لكن لا يأس بالتمسك بالبراءة لومنع عن التمسك بما تمسك به القائلون بعدم الجواز والحق هو منع عنه، اما دعوى السيد الاجماع على عدم الجواز فالمنع عنها، فان المحكمى عنه هو الاجماع على انه لا يستظل بسفف وهو ليس بظاهر فى دعوى الاجماع على عدم جواز المشى تحت الظلال لامكان ان يقال : بان المنسق منه انا هوجلوس تحته مع القطع بتحقق الخلاف كيف وقد نسب الجواز الى السيد نفسه، فلو سلم دعواه الاجماع فى عدم جواز المشى تحت الظلال لكان اجماعا منقولاً لا اعتبار به اصلا ، كما ان مساوات المعتكف مع المحرم فيما يحرم على المحرم الا ما ثبت افتراهما فيه اصل لا اصل له ، بل كل واحد موضع على حدة وان اشتراك فى بعض الاحكام ، واما احتمال الغاء خصوصية الجلوس تحت الظلال و استظهار كون المنع عنه من جهة كونه تحت الظلال فهو مما لم يقدم دليل على صحته، وليس هذا الاحتمال الا كالتمسك بمفهومه من باب الاخذ بمفهوم اللقب ، واما ما ذكره صاحب الوسائل فليس مما تقدم منه فى كتابه ما يدل على عدم جواز المرور تحت الظلال وقد وجبهه بعض با انه (قوله) اراد خبر ابن سرحان المتقدم بزعم الغاء خصوصية الجلوس ، والعجب انه (قوله) عنون ذاك

بعنوان باب ان المعتكف اذا خرج لحاجة لم يجز له الجلوس ولا المشي تحت الظلال اختياراً، ولم يذكر فيه ما يدل على ذلك اصلا الا قوله وتقديم ما يدل على عدم جواز الجلوس والمرور تحت الظلال وهو غريب ، واما قاعدة الاحتياط عند الشك في المانعية فقد عرفت من ان المرجع فيه هو البارائه ، فالاقوى عدم حرمة المشي تحت الظلال الا ان الاحتياط مهما امكن حسن على كل حال . (الامر الرابع) المصرح به في كلام بعض واطلاق كلام اخرين المنع عن الجلوس مطلقا مهما امكن و لولم يكن تحت الظلال ، لاطلاق صحيح الحلى الذي فيه : لا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الا لحاجة لابد منها ثم لا يجلس حتى يرجع ، وخبر اخر لداود بن سرحان عن الصادق عليه السلام : لا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع الا لحاجة لابد منها ثم لا يجلس حتى يرجع ، ولكن المختار لجماعة اخرى جواز الجلوس اذا لم يكن تحت الظلال لقييد ما في الخبرين بما في الخبر الاخر لابن سرحان الذي فيه : ولا تقع تحت ظلال ، و لعله لا وجه له لعدم المنافات بين المنع عن مطلق الجلوس والمنع عن الجلوس تحت الظلال كما يبعد حمل المنع عن مطلق الجلوس الى الجلوس الزائد عن مقدار الحاجة ، اللهم الا اذا كانت الحاجة مما لابد منها ، ولكن خارج عن الفرض ، اذا الكلام في المنع عنه بعد امكان تركه عادة ، فالاحوط لولم يكن اقوى تركه مهما امكن .

مسألة ٣٦ لخروج لضرورة و ظال خروجه بحيث انمحى صورة الاعتكاف بطل .

كان الحكم بصحة الاعتكاف مع الخروج عن المسجد عند طر و احد الاسباب المبيحة له فيما اذ بقي صورته مع الخروج ، واما مع انمحاء صورته كما اذا كان زمان الخروج طويلا بحيث لا يصدق معه كونه معتكفا فلا يبقى موضوع حتى يحكم عليه بالصحة او البطلان ، وقد نص غير واحد على اعتباربقاء الصورة في الحكم بالصحة ، قال في الجواهر في ذيل قول المحقق (لخرج ساهيا لم يبطل اعتكافه) : نعم ينبغي تقييده ذلك بما اذالم يطل حتى انمحى الصورة ، كما اعترف به غير واحد ضرورة رجوعه حينئذ الى انتفاء

الحقيقة الذى لا فرق فيه بين العمد والسهوا والاضطرار وغيره انتهى .

مسألة ٣٧ لا فرق في المثلث في المسجد بين انواع الكون من القيام والجلوس والتوم والمشي و نحو ذلك ، فاللازم الكون فيه باى نحو كان .

وذلك لأن حقيقة الاعتكاف هو المثلث في المسجد في زمان مخصوص على نحو مخصوص من غير تقديره باحد انواع الكون من القيام و نحوه ، و مقتضى الاطلاق عدم اعتبار قيد مخصوص فيه ، و عند الشك فيه فالمرجع هو ذلك الاطلاق .

مسألة ٣٨ اذا طلقت المرأة المعتكفة في اثناء اعتكافها طلاقا رجعيا وجوب عليها الخروج الى منزلها للاعتداد و بطل اعتكافها ويجب استئنافه ان كان واجبا موسعا بعد الخروج من العدة ، و اما اذا كان واجبا معينا فلا يبعد التخيير بين اتمامه ثم الخروج و ابطاله و الخروج فوراً تزاحم الواجبين ولاأهمية معلومة في البين ، و اما اذا طلقت بأئنا فلا اشكال لعدم وجوب كونها في منزلها في ايام العدة .

اذا طلقت المرأة المعتكفة باذن زوجها طلاقا رجعيا ، فان كان الاعتكاف مندوبا ، او واجبا غير معين ، او معينا مع اشتراط الحل عندعارض او مطقا ، وجب عليها الخروج الى منزلها للاعتداد ، وبطل اعتكافها ، وعن التذكرة عند علمائنا اجمع ، واستدل له مضافا الى دعوى الاجماع عليه بان الاعتداد في البيت واجب مضيق لاقضاء له كالجمعة ، وحکى الخلاف عن بعض العامة ، ثم قال و يجب استئنافه بعد العدة ان كان واجبا موسعا غير موقت بوقت معين ، وان كان الاعتكاف واجبا معينا مع عدم اشتراط الحل ففي تعين بقائها في المسجد الى اخر اعتكافها ، او تخييرها بين ذلك وبين الرجوع الى منزلها الى اخri ايام عدتها ، او تعين الرجوع الى منزلها (وجوه) المحکى عن الشهيد القطع باعتدادها في المسجد ، و اختياره الشهيد الثاني في المسالك مستدلا له بان دین الله احق ان يقضى ، واستحسن في المدارك ، و احتمل المصنف (قدره) التخيير حيث ينفي عنه البعد لكون المقام من باب تزاحم الواجبين ، و هما وجوب الكون في المسجد لاجل الاعتكاف ،

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

والمنسوب الى المشهور هو الاخير اى تعين الخروج الى المنزل وهو مختار صاحب الجواهر في النجاة ، وقد يقال بان دراجه تحت دعوى اجماع التذكرة عليه ، و يستدل بالاتفاق على جواز الخروج عن المسجد لصلاة الجمعة و نحوها من الواجبات مع كون الاعتكاف واجبا معينا فيكشف عن عدم معارضته لساير الواجبات التي منها اللبس في المنزل للاعتداد ، و بان دليلا وجوبا الاعتداد في المنزل حاكم على دليل وجوب اللبس في المسجد للاعتكاف لدلالته على حرمة الخروج عن البيت كما هو صريح الآية المباركة (ولا يجزن) والخروج عن البيت بمدلوله يدل على حرمة اللبس في المسجد ، وحرمة اللبس في المسجد سبب لبطلانه لأن عبادة والنهى عنها يجب فسادها لامتناع الاتيان بها بداعي التقرب بها ، فدليل حرمة الخروج عن البيت يرفع صحة الاعتكاف ، لكن دليل وجوب اللبس في المسجد لا يرفع صحة الاعتداد في البيت ضرورة ان المرءة لترك الاعتكاف و اعتدلت في البيت صحت عدتها قطعا ، ولو قلنا بوجوب لبسها في المسجد الى اخر الاعتكاف وحرمة خروجها عنه في الائتاء ، هذا ما قيل في حكم هذه المسألة من الاقوال ، ويحتاج في تحقيق الحق منها الى مقدمة و هي ان وجوب الاسكان المذكور هل هو من حيث وجوب نفقة الزوجة على الزوج ، او ان قيده حقالله سبحانه كما ان في العدة حق له تعالى (وجهان) من كون المطلقة الرجعية بحكم الزوجة يجب الانفاق عليها ، و يقع بينهما التوارث لومات احدهما في اثناء العدة ، فيجب اسكانها كما ما يجب الانفاق عليها ، ومن ان الاسكان وجب بالنهى عن اخراجها عن المنزل و خروجها بنفسها عنه فهو حكم تبعدي يثبت بالدليل غير مرتبط بالانفاق ، و يتربى على الاول سقوط وجوبه فيما لا يجب فيه الانفاق كالناشرة ، و لو حدث نشوذها في اثناء العدة و الصغيرة التي وظفت و لو محظما حيث انها لانفاقه لها ولا سكنى لها ايضا ، و يتربى على الاخير عدم جواز خروجها عن البيت و لو باذن الزوج و يمنعهما الحاكم لو اتفقا عليه ، والاقوى هو الاخير لظهور

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

ففي الصافي عن الصادق عليه السلام : المطلقة تكتحل وتختسب و تطيب و تلبس ما شاءت من الثياب لأن الله عز وجل يقول لعل الله يحدث بعد ذلك امرا لعلها ان تقع في نفسه فيراجعاها ، و بما ذكرناه يظهر سقوط احتمال كون وجوب الاسكان من حيث وجوب الانفاق عليها ، و كذا احتمال كونه حقا للزوج خاصة ، او للزوجة خاصة ، ولله ما يشاء فلا يسقط باذن الزوج لها في الخروج ، ولا بتجاوز المرأة عنه مثل تجاوزها عن النفقة ، ولا باتفاقهما عن صرف النظر عنه بل معه يجبرهما الحاكم عليه ، و يترب على ذلك ان الواجب من الاسكان هو ما يحصل دوران الزوجة في ايام العدة مدار زوجها حيث يدور ، و ان الواجب عليها من السكنى مثل ما وجب عليها منه قبل الطلاق ، و الواجب على الزوج من اسكانها في العدة ايضا ما وجب عليه منه قبل الطلاق ، فلو انتقل الزوج من منزل كان ساكنا فيه مع زوجته حال الطلاق الى منزل اخر يجب ان يحمل معه زوجته ، و يجب عليها الانتقال معه ، و بذلك يظهر سقوط اكثرا الفروع التي فروعها على حرمة خروجها من المنزل الذي مسكنها في حال الطلاق على ما ذكروها في كتاب الطلاق ، و مقتضى ما ذكرناه هو وقوع التزاحم بين الحكمين اعني حكم وجوب اتمام الاعتكاف فيما اذا وجب معينا اما بالنذر و نحوه ، او بمضي يومين منه ، و حكم وجوب السكنى في مسكن الزوج في ايام العدة لانطباق قاعدة التزاحم عليهم من امكان اجتماعهما في مرحلة الاشاء على نحو القضية الحقيقة ، و عدم استحالة اجتماعهما في تلك المرحلة ، و امتلاع جمع المكلف بين امثالهما بعد صيورتهما فعليا بتحقق موضوعهما

في مرتبة الفعلية ، وحيث لارجحان لاحدهما ولا ماما يتحمل اهميته فيكون الحكم هو التخيير ، واما ما استدل به في المسالك من تعين بقائهما في المسجد الى اخر الاعتكاف من جهة كونه حق الله تعالى ، وان حقه تعالى احق بالقضاء ، فيه اولا انه بما اختراه يكون سكنها مع زوجها في مسكنه ايضا حق الله تعالى ، وليس الدوران بين حقه تعالى وحق غيره فكانه (قده) سلم ان اعتدادها في بيت طلاقها يكون حقا لزوجها عليها ، وهو كما ترى مضافا الى المنع عن تقديم حقه تعالى على حق غيره ، بل لعل مراعات حق الناس اولى ، وان ما ورد من قوله ﷺ : ان دين الله احق بالقضاء يكون من طرق العامة ولا معول عليه ، كما ان الاستدلال بالاتفاق على جواز الخروج للجمعة للرجال عند وجوبها عليهم على وجوب الخروج للاعتداد في المنزل ايضا فاسد ، لكون الخروج في مثل الجمعة لا ينافي مع الاعتكاف لرجوعه بعد اداء الجمعة الى المسجد ، واتمام الاعتكاف ، بخلاف خروج المرأة عن المسجد للاعتداد في المنزل ، حيث انه يبطل الاعتكاف لانماء صورته ، وانه يجب عليها القضاء او الاستئناف ، وبالجملة فالحق ما نفي عنه المصنفبعد في المتن من التخيير بين البقاء في المسجد واتمام الاعتكاف ، والخروج عنه فورا واعتداد في البيت وقضاء الاعتكاف ، هذا كله فيما اذا كان الطلاق رجعا .

واما البائن منه فلاشك في وجوب اتمام الاعتكاف ، لعدم وجوب كونها في منزلها في ايام عدتها وهذا ظاهر .

مسألة ٣٩ قد عرفت ان الاعتكاف اما واجب معين ، او واجب موسع ، واما مندوب ، فالاول يجب بمجرد الشروع قبل قبيله ، ولا يجوز الرجوع عنه ، واما الاخير ان فالاقوى فيهما جواز الرجوع قبل اكمال اليومين ، واما بعده فيجب اليوم الثالث لآخر الا هو فيهما ايضا وجوب الاتمام بالشروع خصوصا الاول منهم .

وقد استوفينا الكلام في اطراف هذه المسألة في طي المسالة الخامسة ووجه خصوصية الواجب المطلق في الاحتياط باتمامه بمجرد الشروع فيه ترك مخالفتهم كما قالوا

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

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

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

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

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

وصحيح ابي ولد المروي في الكافي و الفقيه قال سئلت الصادق عن امرؤة كان زوجها غائبا قدم و هي معتكفة باذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد الى يتها فتهيات زوجها حتى واقعها فقال عليه السلام : ان كانت خرجت من المسجد قبل ان يمضى ثلاثة ايام ولم يكن اشترطت في اعتكافها فان عليها ما على المظاهر ،

وصحيح محمد بن مسلم المروى في التهذيب عن الباقر عليه السلام قال : اذا اعتكف يوما ولم يكن اشترط فله ان يخرج ويفسخ الاعتكاف وان اقام يومين ولم يكن اشترط فليس له ان يفسخ اعتكافه حتى يمضى ثلاثة ايام . (الامر الثاني) المشهور على جواز الرجوع عن الاعتكاف عند اشتراطه سواء كان الاعتكاف واجباً موسعاً او مندوباً ، وسواء كان قبل مضي اليومين او بعده ، واستدلوا به بمفهوم صحيح محمد بن مسلم المتقدم آنذاك فيه : وان اقام يومين ولم يكن اشترط فليس له ان يفسخ (الخ) ، فانه يدل على جواز الفسخ فيما اذا قام يومين مع الاشتراط وباطلاق بقية الاخبار خلافاً للمحكم عن المبسوط فمنع عن الرجوع في الثالث ويستدل له بطلاق مادل على المنع عن الخروج بعد مضي يومين حيث انه يشمل ما اذا كان مع الاشتراط .

ففي صحيح أبي عبيدة الحذاء عن الباقر عليه السلام : من اعتكف ثلاثة أيام فهو في اليوم الرابع بالختار ان شاء زاد أيام اخر ، وان شاء خرج عن المسجد ، فان اقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يستكمل ثلاثة أيام ، والاقوى هو الاول لكون مفهوم صحيح ابن مسلم اخص فقييد به بطلاق صحيح الحذاء لا سيما مع ذهاب المشهور اليه حتى الشيخ نفسه حيث وافق المشهور في النهاية . (الامر الثالث) ظاهر الاكثر كما في الحدائق عدم احتصاص جواز الاشتراط بعرض العارض بل قالوا بجوازه من غير تقييده بعرض عارض ، واستدلوا به بنص صحيح أبي ولاد المتقدم الذي فيه فخررت حين بلغها قدومه (الخ) حيث ان حضور الزوج والتشويق الى المواقعة ليس مما يعد عارضاً سبباً للخروج بل الخروج معه اقتراحي بلا سبب له .

وباطلاق صحيح محمد بن مسلم حيث ان الشرطية الثانية المذكورة فيه اعني قوله : وان قام يومين ولم يكن اشترط بكون في مقابل الشرطية الاولى المذكورة فيه اعني قوله : اذا اعتكف يوماً ولم يكن اشترط (الخ) والشرطية الاولى مطلقة عن قيد طرò العذر ، واطلاقها يدل على جواز الاشتراط ولو كان اقتراحاً فالشرطية الثانية ايضاً كذلك ، فيدل على جواز الخروج مع الشرط ، ولو كان الشرط اقتراحاً خلافاً للممکي عن جماعة بقى للعلامة في التذكرة حيث خصوا جواز الخروج عند الاشتراط بما اذا كان بعرض

عارض ، و حكى عن الشهيد الثاني القطع به، ويستدل لهم بخبر ابي بصير و خبر عمر بن يزيد ففي الاول ينبغي للمعتكف اذا اعتكف ان يشترط كما يشترط المحرم ، ولا اشكال في شرط المحرم ان الرجوع معلق على عروض العارض ولا يصح شرطه بلا سبب ولا عارض و في الثاني و اشترط على ربك في اعتكافك كما تشرط في احرامك ان يحل لك من اعتكافك عند عرض لك من علة تنزل بك من امر الله تعالى ، وهذا الخبر في الدلالة على اعتبار تعليق الرجوع على عروض العارض اظہر ، ولكن الاقوى هو الاول لدلالة صحيح ابي ولاد بالنصوصية و صحيح ابن مسلم بالاطلاق على عدم اعتباره ، ولا مسرح لتقييد اطلاقه بما في خبر ابي بصير و خبر عمر بن يزيد لكونها مثبتتين و عدم التنافي بينهما فلا وجہ للحمل اصلا . (الامر الرابع) اختلف القائلون باختصاص جواز الاشتراط بما اذا علق الرجوع على عروض العارض في اعتبار كون العارض مما ينقطع به الاعتكاف او الا عم منه و من غيره من العارض على قولين ، يستدل للاول منهما بخبر عمر بن يزيد المتقدم الذي فيه عند عرض لك من علة تنزل بك من امر الله تعالى حيث انه ظاهر في كون العارض خصوص العذر المسوغ للخروج ولو مع عدم الشرط كالعلة والمرض و يستدل للثاني ب صحيح ابي ولاد حيث قد عرفت سابقا ان قدوم زوج المرأة ليس عارضا لكن يكون عرضه موجبا لاخراج الخروج عن المسجد عن الاقتراح ، و على تقدير صدق العروض و اخراج الخروج عن الاقتراح فليس من الاعدان المسوغة للرجوع قطعا لكن يسوغ به الخروج من دون شرط ، و الاقوى في هذا الامر ايضا هو الاول لعدم ما يوجب تقييد صحيح ابي ولاد بما في خبر عمر بن يزيد بل صحيح ابي ولاد لمكان نصوصيته في عدم اعتبار التعليق بالعارض المسوغ للخروج فلا يكون قابلا للحمل عليه مع ان التخصيص بالعارض المسوغ للخروج يوجب لغوية الاشتراط في الاعتكاف ، و انتقاء القائدة عنه حيث انه بدون الاشتراط يجوز الخروج مع عروض المسوغ و بلا عروضه لا يجوز الخروج مع الاشتراط فالاشتراط حينئذ لغو يحمل على التبعيد وهو بعيد في الغاية . (الامر الخامس) المصرح به في المنتهي والدروس انه لا يجوز للمعتكف ان يشترط الجماع و نحوه من منافيات الاعتكاف كالفرحة والتنة و نحوهما مع اراده

البقاء على الاعتكاف لا على فسخه والرجوع عنه ، لأن الذي ورد النص على جوازه هو اشتراط حل الاعتكاف وفسخه نحو اشتراط الفسخ في العقد او اشتراطه في الاحرام ، لا اشتراط فعل ما ينافي مع بقائه ، وليس على جوازه دليل بل لعل ما يدل على بطidan الشروط المنافية مع اطلاق الكتاب والسنّة يدل على بطidan الشرط المنافي في الاعتكاف ، ومع الغض عن ذلك يكون مقتضى عدم جوازه عدم تأثيره في حل ما شرطه ، والظاهر عدم انعقاد الاعتكاف المنشترط فيه هذا الشرط راسا من اول الامر للإخلال بالنية اذ هو نظير نية الصوم المنشروط بارتكاب بعض مفطراته حيث انها ليست نية الصوم اصلا . (الامر السادس) يعتبر ان يكون الشرط المذكور حال نية الاعتكاف ، فلا عبرة بالشرط قبلها كما لا عبرة بما يتباين المعاملان قبل العقد بلا ذكره في ضمنه ، ولا بما يذكر بعد الشروع في الاعتكاف بل المذكور من الشرط قبل نية الاعتكاف او بعد الشروع فيه يكون نظير الشروط الا بتدائية التي لا دليل على اعتبارها حسبما فصل في المعاملات ، ولا فرق في عدم تأثيره اذا كان بعد الشروع بين ما اذا كان قبل الدخول في اليوم الثالث او بعده ، فالتفصيل في الشرط المتأخر عن الشروع بين ما كان قبل الدخول في اليوم الثالث وما كان بعده بالانعقاد في الاول وعدمه في الثاني ضعيف في الغاية ، اذ لا وجه له اصلا ، نعم في الشرط المتقدم على النية لو قيل بالصحة بناء على كفاية التواتري قبل العقد في صيورة العقد مشروطا يمكن القول بصحة الشرط المتقدم ، لكن المبني ضعيف كما حرر في المعاملات في باب الشروط ، وكيف كان يمكن الاستدلال لاعتبار كون الشرط حال النية بخبر ابي بصير الذي فيه وينبغي للمعتكف اذا اعتكف ان يشترط بتقريب ان كلمة (اذا) تفيد المقارنة لصيورة المعنى اذا اراد ان يعتكف ، وارادة الاعتكاف هي بنيته . (الامر السابع) لو شرط حين النية ثم بعد ذلك اسقط حكمه ففي سقوطه وعدمه (وجها) : من انه كالخيار المجعل بالشرط حقا قبل للإسقاط لان اول ما يترب على الحق قابليته للإسقاط فما لا يسقط بالاسقاط لا يكون حقا : ومن انه لم يثبت حقيقته بدليل ، اذ الاخبار المتقدمة في مشروعيته لم تدل على حقيقته بمعنى كونه قابلا للإسقاط ، و مع الشك فيه يكون المرجع هو استصحاب بقائه ، اذ لم يكن الشك من قبيل الشك

في المقتضى ، و كيف كان فالاحوط ترتيب اثار السقوط من الانمام بعد اكمال اليومين .

مسألة ٤١ كما يجوز اشتراط الرجوع في الاعتكاف حين عقد نيته كذلك يجوز اشتراطه في نذره كان يقول لله على ان اعتكف بشرط ان يكون لى الرجوع عند عرض كذا او مطلقا و حينئذ فيجوز له الرجوع و ان لم يشترط حين الشروع في الاعتكاف فيكتفى الاشتراط حال النذر في جواز الرجوع ، لكن الاحوط ذكر الشرط حال الشروع ايضا ، ولا فرق في كون النذر اعتكاف ايام معينة ، متابعة او غير متابعة ، فيجوز الرجوع في الجميع مع الشرط المذكور في النذر ، و لا يجب القضاء بعد الرجوع مع التعين ولا الاستئناف مع الاطلاق .

ظاهر الاصحاب انه يصح ذلك الاشتراط في حال النذر او اليمين او العهد ، فيعمل به ان عاما فعام و ان خاصا فخاصا بمعنى انه لو كان الشرط رجوعه مطلقا فيصح رجوعه مطلقا ، و لو كان رجوعه عند عرض المسوغ للخروج ، او عند عرض عارض مطلقا ولو لم يكن مسوغا فيصح رجوعه على ما شرط ، و عن غير واحد دعوى نفي الخلاف فيه ظاهراً ، بل عن التنقية والمستند الاصحاع عليه ، خلافا لما في المدارك والحدائق حيث استشكلا ذكر الشرط في النذر وقالوا بعدم نص فيه لاختصاص النص بالشرط في الاعتكاف ، و حق القول في ذلك ان الشرط في النذر يقع على وجوده .

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

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

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

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

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

و منها ان يكون النذر متعلقاً بالاعتكاف المشروط على ما بينه المصنف بقوله :
 كان ينذر لله على ان اعتكف بشرط ان يكون لى الرجوع عند عرض عارض او مطلقاً ، والحق في هذا هو صحة النذر و وجوب المنذور عليه على نحو ما نذر ، وذلك لعمومات الدالة على صحة النذر فيما اذا كان متعلقه راجحا ، و من المعلوم رجحان الاعتكاف المشروط بجواز الخروج مثل المطلق منه ، ويصح نذر كذلك كما يصح نذر المطلق ، لكن في الاكتفاء به عن ذكره حين الشروع في الاعتكاف تأمل اذا لواجد عليه الاعتكاف المشروط بجواز الرجوع و صيورته مشروطاً متوقف على الaitan بالشرط ، اذ كما يجب عليه الاعتكاف بسبب النذر يجب عليه الaitan بشرطه بسببه ، و لا يكفي نذر المشروط عن الaitan بالشرط و المحل لا تي انه هو الainية لا قبلها و لا بعدها كما تقدم ، و لعل هذا هو منشاء احتياط المصنف حيث قال : لكن الا هو ذكر الشرط حال الشروع ايضا ، اللهم الا ان يقال بان قصد ايقاع المنذور مع كونه هو الاعتكاف المشروط كاف عن الاشتراط في حال الainية لانه قصد له اجمالا ، ولا فرق في كون المنذور اعتكاف ايام معينة او غير معينة ، متابعة او غير متابعة ، فيجوز الرجوع في الجميع مع الشرط المذكور في النذر ، و فصل الشهيد الثاني (قد) في المسالك تبعاً للمحقق في المعتبر ، والعلامة في المنتهي في الاعتكاف المنذور تفصيلاً ينتهي الى اقسام ثمانية باعتبار ان المنذور اما يكون معيناً او يكون غير معين ، و على كل التقديرات فاما يكون متابعاً او غير متابعاً ، و على

التقادير الاربع فاما يشترط الرجوع على ربه ان عرض له عارض اولا ، فاربعة منها مما لم يشترط فيها الرجوع ، و اربعة مما اشترط فيها ، والمصنف (قوله) تعرض لهذه الاربعة الشى اشترط فيها الرجوع بقوله : ولا فرق في كون النذر اعتكاف ايام منفصلة (الح) وهو انه لا يجب القضاء بعد الرجوع مع التعين ، ولا الاستئناف مع الاطلاق ، وقد تقدم حكم الاربعة التي لم يشترط فيها في المباحث السابقة .

مسألة ٤٣ لا يصح ان يشترط في اعتكاف ان يكون له الرجوع في اعتكاف اخر له غير الذى ذكر الشرط فيه ، وكذا لا يصح ان يشترط في اعتكافه جواز فسخ اعتكاف شخص اخر من ولده او عبده او اجنبى .

نقل في الجوادر عن رسالة شيخه (قوله) التصريح بأنه لا يصح ان يشترط في اعتكاف ان يكون له الرجوع في اعتكاف اخر له غير الذى ذكر الشرط فيه ، ولا ان يشترط في اعتكافه جواز فسخ اعتكاف شخص اخر من عبده او ولده ، ثم احتمل صحته بناء على صحة مثله في الخيار ، وقال (قوله) : لاشتراك المقام مع الخيار في المدرك ، وهو عموم المؤمنون عند شروطهم الذي هو المنشاء في كثير من الاحكام السابقة وغيرها ، ثم امر بالتأمل الجيد ولا يخفى عدم دلالة عموم المؤمنون على جواز الاشتراط في الاعتكاف ، وان المدرك له هو الاجماع والاخبار المتقدمة ، و شيئاً منهما لا يدل على جواز مثل هذا الشرط المذكور ، ولا على ترتيب الاثر عليه ، ومع الشك في صحته يكون المرجع هو اصالة عدمها ، ووجه عدم دلالة عموم المؤمنون على مثل هذا الشرط هو ان الظاهر منه يكون انعقادها لنفعه ، و ذلك بقرينة الكلمة (عند) في قوله عليه : عند شروطهم ، و التعبير بكون المؤمن يكون كذلك مشعراً بمدحه ، و انه من اوصافه المحمودة ، وما يكون لنفع المشترط لا يكون مما يختص بالمؤمن لأن الكافر ايضاً مسلط بما يشترط له هذا . و يمكن دعوى ظهور النصوص السابقة في اختصاص الاحكام الثابتة للشرط بالشرط الواقع في الاعتكاف الذي يقع فيه الشرط لا اعتكاف آخر له او لغيره من عبده او ولده او اجنبى عنه و لكنها لا يخلو عن التأمل .

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

وليعلم ان التعليق قد يتضمن في الاعتكاف و قد يلاحظ بالنسبة الى المنشاء ، والمراد بالاول هو كون التعليق في ناحية الایجاد و جعل الایجاد معلقا على وجود المعلق عليه بحيث لواه لم يكن الایجاد ایجاد اكما اذا علق الضرب الصادر منه على كون المضروب زيدا بحيث لواه لم يكن ضربه ضربا ، وهذا التحوم من التعليق يستحيل عقلا ، لأن الضرب اذا تحقق في الخارج فقد تتحقق ، سواء كان المضروب زيدا او غير زيد ، غاية الامر لو ضربه بقصد كونه زيدا فبان عدم كونه زيدا يكون من باب التخلف في الداعي لان الضرب الصادر لا يكون ضربا ، والمراد بالتعليق في المنشاء هو ما اذا كان المنشاء بالاعشاء معلقا على امر على نحو انشاء الواجب المشروط و هذا امر ممكناً كيف و جميع القضايا الحقيقة المتداولة في جميع العلوم تكون من هذا القبيل ، و مثال ذلك في المعاملات كالتدبير والوصية والنذر المتعلق على امر مثل ان رزقت ولدا فعلى كذا ، و محل الكلام في تعليق الاعتكاف كتعليق المنشاء في باب المعاملات هو الثاني ، و قد قام الاجماع على بطلانه في المعاملات في بعض صوره و اقسامه حسبما فصل في محله ، و اما في الاعتكاف فليس على بطلانه اجماع و ان كان صاحب الجواهر ارسله ارسال المسلمين وقال (قدره) لا يجوز التعليق في الاعتكاف ، فمن علقه بطل الا اذا كان شرطا مؤكدا كقوله ان كان راجحا او كان المحل مسجدا او نحو ذلك انتهى ، و لعل منشاء التسالم في ذلك هو الحال الاعتكاف بالمعاملات في ذلك كما الحق بها في شرط فسخه و الرجوع عنه ، و لكن يقع السؤال في وجه الالحاد و كيف كان فعل القول بعدم جواز التعليق ينبغي استثناء ما اذا كان المعلق عليه معلوم الحصول حين النذر كرجحان الاعتكاف و مسجدية المحل لما ذكره المصنف (قدره) في المتن من انه ليس من التعليق بالحقيقة ، و لجوأ مثله في باب المعاملات ، انما الكلام فيما اذا كان مشكوكا ، و مقتضى تقييد المصنف كون الشرط معلوم الحصول هو بطلان ما كان مشكوكا و لو كان المعلق عليه شرطا مؤكدا مثل التعليق

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

و فيه المنع عن الاخلال بالنسبة فيما اذا كان هو الاعتكاف المعلم على ما علقه عليه لصحة تعلق النية بذلك المنوي المعلم ، و تمثى ارادته بوجوده المعلم ، و صحة ارادته بارادة منوطه بوجود المعلم عليه مع الشك في وجود المعلم عليه بل مع القطع بعدهه حسبما فصل في مبحث الواجب المشروط من الاصول .

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

في هذا المتن امور (الاول) يحرم على المعتكف مباشرة النساء بالجماع بالاجماع على حرمة الجماع عليه محصلا و منقولا كما في الجواهر و استدلوا بالكتاب الكريم : و لا تباشرون و اتمن عاكفون في المساجد ، بناء على ان يكون المراد من الاعتكاف في قوله تعالى ، (عاكفون) هو ذاك الاعتكاف المعهود ، لا مطلق الكون في المساجد ، كما يدل عليه ذكره بعد تحليل الرفرف الى النساء في ليلة الصيام دفعا لتوهم جوازه في ليالي الاعتكاف ، و كون التحليل لمن لا يكون معتكفا و الا فهو حرام للمنتسب مطلقا في الليل او النهار ، و بالسنة المستفيدة بل المسوقة .

ففي خبر الحسن بن الجهم المروي في الكافي عن أبي الحسن علي بن المعتكف يأتى أهله ؟ فقال : لا ياتي امرأته ليلا و لا نهارا و هو معتكف ، و ما ورد في وجوب

الكافارة به كما يأتى فى المسائل الآتية .

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

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

وربما يستدل لذلك بفحوى الآية المباركة : و لا تباشروهن (الآية) و بعموم ما وردفى المنع عن الجماع الشامل للجماع مع الذكور والإناث ومنافات ذلك مع الاعتكاف ولكن فى الحق الجماع فى الدبر بالجماع فى القبل اشكال ، وقد مر بعض الكلام فى البحث عن الجماع فى مبطلات الصوم وفى موجبات الجنابة فى مبحث الجنابة من كتاب الطهارة ، و كيف كان المعتبر فى الجماع المحرم هو ما به تحصل الجنابة سواء أنزل أم لا . (الامر الثالث) المشهور على حرمة اللمس و التقبيل بشهوة مثل حرمة الجماع ، و عن ظاهر التبيان و مجمع البيان والمدارك دعوى الاتفاق على حرمتها ، ويستدل لحرمتها باطلاق النهى عن المباشرة فى الآية الشريفة (و لا تباشروهن) خرج عنها ما اذا لم يكن بشهوة ، و ما عن المنتهى من انه ثبت انه صحيحا كان يلمس بعض نسائه فى الاعتكاف

من غير شهوة ، و في الاستدلال بما ذكر ما لا يخفى لانسباق الجماع عن المباشرة التي نهى عنها في الآية حيث أنها كالملاسة و نحوها ، يكون الظاهر منها هو الجماع مضافا إلى ما في هذه الآية من وقوع النهي عن المباشرة فيها بعده الترخيص في مباشرتها في الصوم في قوله تعالى : فَالآن باشروهن ، المراد منها الجماع من غير تردید ، وذلك قرينة على ارادته من الجماع المنهي عنه ايضا ، و ما عن المتن هي فهو غير ثابت أولا ، وعلى تقدير ثبوته فلا يدل على حرمة اللمس بشهوة ثانيا ، لانه لا يدل الا على عدم اللمس منه صلى الله عليه و آله بشهوة و هو اعم من الحرجة ، و لكن الا هو ترکهما لذهب المشهور الى الحرجة مع دعا و الاتفاق عليها . (الامر الرابع) الظاهر عدم الفرق في حرجة الجماع او اللمس و التقبيل لو قلنا بحرمتهمما ايضا بين الرجل و المرأة ، فيحرم عليها مثل ما يحرم على الرجل بلا خلاف بل ادعى عليه الاجماع بقاعدة الاشتراك الا فيما ثبت اختصاصه بادھھما ، وقد يتمسك بما في صحيح ابي ولاد المتقدم ، و صحيح الحلبی ، و خبر ابن سرحان المتقدمين لكن في دلالتها نظر لظهور صحيح ابي ولاد في كون الكفارة على المرأة لاجل الخروج عن المسجد المتقدم على الجماع ، و ظهر ما في صحيح الحلبی ، و صحيح ابن سرحان في كون المرأة مثل الرجل في جواز الخروج عن المسجد عند الحاجة لا في جميع احكام الاعتكاف التي منها حرجة الجماع و نحوه ، لكن في قاعدة الاشتراك مع نفي الخلاف و دعوى الاجماع على مساوتها في ذلك الحكم غنى و كفاية . (الامر الخامس) المحكم عن ابن الجنيد حرمة النظر بشهوة الى من يحرم النظر اليه كذلك كالغلام و الاجنبية ، و عن ظاهر الدروس حرمته مطلقا و لو الى من يحل النظر اليه بشهوة كالزرجة و الامة ، حيث انه اطلق في القول بحرمة الاستمتاع بالنساء في حال الاعتكاف ، و ليس لحرمه دليل لا بالنسبة الى من يحرم النظر اليه بشهوة و لمطلقا اattothem اندراجه في المباشرة المنهي عنها و هو مدفوع لاعتبار الملاسة في صدق المباشرة بشيئ من اعضاء البدن قطعا لولم نقل باختصارها بالجماع ، مع انه لا يثبت التفصيل بين المحرم من النظر وغير المحرم على ما ذهب اليه ابن الجنيد . فالاقوى عدم حرمه بالنسبة الى من يحرم النظر اليه ، و انه لا يوجب

فساد الاعتكاف مطلقاً بالنسبة الى من يحرم ومن لا يحرم و ان كان الاحتياط في الاجتناب عنه حسناً خروجاً من مخالفة من حرمته و الله الهادي .

(الثاني) الاستمناء على الاحوط و ان كان على الوجه الحالى كالنظر الى حليلته الموجب له .

و قد ادعى عدم وجדן الخلاف فيه ، و يستدل لحرمته بنقل الشيخ في الخلاف الاجماع على حرمته ، و با انه كيفية منافية مع الاعتكاف الذي هو اللبس العبادي في المسجد او اللبس فيه للعبادة . و لقد يعجبني ما قاله الحلى (قده) بان حقيقة الاعتكاف في عرف الشرع هو اللبس للعبادة ، و المعتكف اللامب للعبادة اذا فعل القبائح او مباحثات الحاجة اليها فما لبس للعبادة ، و الا يراد با انه يتلزم بطلانه حالة النوم والسكوت و اهمال العبادة فاسد لضرورة الحاجة اليها و كونها محيبة للحالة التي يتمكن معها للعبادة كما لا يخفى و با انه ان كان في المسجد يكون اجناباً فيه و لعله مثل مكث الجنب فيه او دخوله فيه لا لاسترافق او مطلقاً بالنسبة الى من يكون الاسترافق محراً عليه و ان كان في خارج المسجد يكون خروجه للاجحاجة فيه ولا وجود سبب مبيح له بمطلاله ، و بخروج المعتكف بالجنابة الحاصلة منه عن اهلية الاعتكاف لكون جنابته موجبة لحرمة اللبس عليه في المسجد ، و با انه اذا كان القبيل و اللمس بالشهوة محراً عليه فتحريم الاستمناء عليه اولى ، وهذه الوخوه و ان لم يسلم بعضها عن المنع كما منع عن تحرير احداث ما يوجب خروجه عنه لقضاء الحاجة فانه لا يكون حراماً ، و كذا او لوية الاستمناء بالتحرير عن القبيل و اللمس مع ما في تحريمهما من المنع كما تقدم الا ان المجموع منها لعله كاف لاثبات تحريمه مع القطع بتنافيه مع الاعتكاف الذي كان رسول الله ﷺ يطوى فراشه في ايامه و كان عليه يشم المئزر للعبادة ، و يؤيده بعض ما ورد من حرمة ما يحرم على المحرم ، فالاقوى حينئذ تحريمه و فساد الاعتكاف به .

(الثالث) شم الطيب مع التلذذ وكذا الريحان ، واما مع عدم التلذذ كما اذا كان فقد الحساسة الشم مثلاً فلا يأس به .

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

(الرابع) البيع و الشراء بل مطلق التجارة مع عدم الضرورة على الاحوط ، و لا بأس بالاشتغال بالأمور الدنيوية من المباحثات حتى الخياطة و النساجة و نحوهما و ان كان الاحوط الترك الا مع الاضطرار اليها بل لا بأس بالبيع و الشراء اذا مست الحاجة اليهما للاكل والشرب مع تعذر التوكيل او النقل بغير البيع .

في هذا المتن امور (الاول) لا خلاف في حرمة البيع و الشراء في حال الاعتكاف وفي الجوادر الاجماع بقسميه على حرمتها و في الحدائق ان القول بالتحريم مما لا خلاف فيه و انما الخلاف في فساد الاعتكاف بذلك ، فقال الشيخ في المبسوط : لا يفسد الاعتكاف بهما و ان كان لا يجوز له فعل ذلك ، و قال ابن ادريس الاولى عندي ان جميع ما يفعل المعتكف من القبائح و يتشارغل به من المعاishi اسباب به يفسد اعتكافه انتهى ، و يدل على حرمتها صحيح بعيدة المتقدم في الطيب الذي فيه و لا يشتري و لا يبيع ، و لم اطلع على مخالف في حرمتها الا ما يحکي عن المستند من القول بالكرامة ان لم يتحقق الاجماع على الحرمة ، ومنشأه هوما تقدم منه من توهם منع دالة صيغة النفي على التحرير و هو مندفع بما تقدم . (الامر الثاني) المحکي عن المرتضى (قده) المنع عن التجارة مطلقا حتى الاجارة والصلح بناء على كون الصلح عقدا مستقلالمنافاتها معحقيقة الاعتكاف التي هي اللبس في المسجد تعبدا او للعبادة فيه ، و لمفهوم النهي عن البيع و الشراء و لأن المنسق من النهي عن البيع والشراء من قوله **للبلا** : لا يشتري ولا يبيع هوكون الشرى و البيع منها عنهمما من حيث كونهما شغالا مانعا عن عمل الاعتكاف الذي هو الاستغلال بالله سبحانه في بيته لا من حيث كونهما شراء و بيعا ، فيكون النبي عنهمما كالنهي عن البيع وقت النداء من يوم الجمعة حيث انه ايضا محروم من حيث انه شغل عن ذكر الله تعالى كما يدل عليه بعد قوله : و دزو البيع قوله : فاذما قضيت الصلاة فانتشر وا في الارض وابتقو من فضل الله ، و قوله تعالى : و اذا رأوا تجارة او لهوا انقضوا اليها ، و قوله تعالى : قل ما عند الله خير من المhero و من التجارة ، هذا بناء على كون الصلح عقدا مستقلاما ، و اما لو كان هواليبع فيما اذا تعلق بالعين فيحرم من حيث كونه بيعا من غير اشكال ، و لا يخفى ما في الوجهين الاولين لعدم منافات التجارة و لا البيع و الشراء معحقيقة الاعتكاف و لو كانت هي اللبس في المسجد لاجل العبادة فضلا عن كونها هي اللبس فيه تعبدا اذ لا يعتبر فيه دوام العبادة مادام اللبس ، و لمنع او لوية النهي عن التجارة عن النهي عن البيع و الشراء بل مساواته معه لاحتمال

خصوصية في البيع والشراء بها صارا منها عنه ، لكن الوجه الاخير قريب جدا ، و عليه فالاحوط لو لم يكن اقوى ترك التجارة مطلقا في حال الاعتكاف راسا ، و انتظار حدوث النفع له من الله سبحانه انه خير الرازقين . (الامر الثالث) المحكم عن ابن ادريس انه بعد ان حكم بفساد الاعتكاف بالاشتغال بالقبائح والمعاصي والاسباب قال : واما ما يضطر اليه من امور الدنيا من الافعال المباحة فلا يفسد به الاعتكاف الى ان قال : والمعتكف الالات للعبادة اذا فعل قبائح و مباحات للاحاجة اليها فما لبث للعبادة انتهى ، و ظاهر هذا الكلام كما ترى بطلان الاعتكاف بفعل جميع المباحات التي لاحاجة اليها ، وقد اعترض عليه العلامة في المختلف بقوله و نحن نطالبه بوجه ما قاله و احتجاجه اضعف من ان يكون شبهة فضلا عن كونه حجة ، فان الاعتكاف لو شرط فيه دوام العبادة بطل حالة النوم والسكوت و اهمال العبادة وليس كذلك بالاجماع انتهى ، و لكنه (قوله) في المنهى و افق الحل و قال : بان ما يقتضي الاشتغال بالأمور الدنيوية من اصناف المعاش ينبغي القول بالمنع عنه عملا بمفهوم النهي عن البيع والشرى الى ان قال الوجه تحريم الصنایع المشغولة عن العبادة كالخياطة الا ما لا بد منه انتهى ما في المنهى ، و لا يخفى ما فيه من بعد بينه و بين ما اورده في المختلف على الحل ، و كيف كان فالانصاف تمامية ما ذكره الحل (قوله) من التنافي بين الاعتكاف و بين الاشتغال بالأمور المباحة ، فالاقوى ترك الاشتغال بها الا ما قامت السيرة على الاشتغال بها فيه او مما لا بد منه مما يدخل تحت الحاجة التي لابد منها . (الامر الرابع) صرح غير واحد من الفقهاء بأنه يستثنى من البيع والشراء ما تدعو الحاجة اليه كشراء ما يضطر اليه من المأكل والملبوس و بيع ما يكون وصلة الى شراء ذلك . و قال في النجاة و ينبغي تقديره بما اذا تعذر التوكيل او النقل بغير البيع . و يستدل للجواز عند الحاجة بانصراف النص الوارد في النهي عن الشراء و البيع في حال الاعتكاف عن الشراء و البيع عند الحاجة اليهما و هو كذلك لما يبناء في الامر المقدم من ان المستفاد من النص هو حرمة البيع و الشراء مثل حرمتها و حرمة التجارة وقت النداء بحيث يلهو المشغل

بهم عن الاعتكاف والعبادة ، و من الواضح ان الشغل بهما حال الاضطرار بهما لاجل دفع الضرورة ليس كذلك و لا يحتاج في اثبات جوازهما الى التمسك بادلة نفي الحرج و الصدر حتى يشكل في صحة الاعتكاف به لاجل ان النفي لا يستلزم الا ثبات ، و مما ذكرنا من كون المنساق من النهي عن البيع و الشراء هو حرمتهما مثل حرمة الاشتغال بالبيع وقت النداء يظهر صحة البيع و الشراء الصادرين من المعتكف ، لأن المنهى عنه هو البيع و الشراء بالمعنى المصدرى منهما و هو لا يلزم خروج المعنى الاسم المصدرى عن سلطنة البيع او المشتري كما ان البيع وقت النداء ايضا كذلك حسبما فصل في المعاملات و حررناه في الاصول ايضا .

الخامس المماراة اى المجادلة على امر دنيوي او ديني بقصد الغلبة و اظهار الفضيلة ، و اما بقصد اظهار الحق و رد الخصم من الخطأ فلا باس به بل هو من افضل الطاعات فالمدار على القصد و النية فلكل امرء ما نوى من خير او شر .

المماراة المجادلة و منه قوله تعالى : فلا تمار فيهم اى لا تجادل في امراصاحب الكهف الامراء ظاهرا بحجة و دلالة فقص عليهم ما اوحى الله اليك كذا في مجمع البحرين ، و قيل المراء لا يكون الا اعتراض و الجدال يكون ابتداء و اعتراض فهو اعم من المراء و في مرات العقول و اكثر ما يستعمل المراء و الجدال في المسائل العلمية و لفظة (المخاصمة) في الامور الدنيوية ، ثم قال و قد يخص المراء بما اذا كان الغرض اظهار الفضل و الكمال ، و الجدال بما اذا كان الغرض تعزيز الخصم و ذاته ، و كيف كان وقد عرف بأنه الاعتراض على كلام الغير من غير غرض ديني وهو حرام في غير حال الاعتكاف ففي خبر مسعدة بن صدقة المروي في الكافي عن الصادق عليه السلام قال : قال امير المؤمنين ايكم و المراء و الخصومة فانهما يمراضان القلوب (القلب) على الاخوان و ينسب عليهما النفاق ، و خبره الآخر المروي فيه ايضا عن الصادق عليه السلام قال : ثلاث من لقى الله عزوجل بهن دخل الجنة من اى باب شاء من حسن خلقه ، و خشي الله في المغيب

و المحضر ، (اي في حال حضور الناس و غيابهم) و ترك المرأة و ان كان محقا ، وغير ذلك من الاخبار و هو محرم في حال الاعتكاف بالخصوص كما يحرم في حال الاحرام ، و قال في الجواهر بلا خلاف اجده فيه اي في حرمته في الاعتكاف ، و يدل على حرمته فيه بالخصوص صحيح عبيدة المتقدم في الطيب وفيه : و لا يماري و لعل ادخاله في محظيات الاعتكاف مع كونه حراما في غيره ايضا لزيادة تحريم فيه كتحريم في حال الاحرام ، و كتحريم الكذب على الله و رسوله في حال الصيام ، و كيف كان فالمحرم منه هو ما كان لإثبات الغلبة و اظهار الفضيلة كما يتفق لبعض اهل العلم في كثير من الاوقات . و اما لو كان الغرض منه مجرد اظهار الحق و رد الخصم عن الخطأ يكون من افضل الطاعات ، و قال العلامة في المتنبي و يستحب له دراسة العلم و المناظرة فيه و تعلمه و تعليمه في الاعتكاف بل هو افضل من الصلوات المندوبة انتهى و هو كما افاد .

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

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

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

مسئلة ١ لا فرق في حرمة المذكورات على المعتكف بين الليل والنهار،
نعم المحرمات من حيث الصوم كالأكل و الشرب و الارتماس و نحوها
مختصة بالنهار .

الامور المعتبرة عدمها في الاعتكاف على قسمين منها ما يشترط عدمها في الاعتكاف
من حيث انه اعتكاف ، و منها ما يشترط عدمها فيه من جهة اعتبار عدمها في الصوم
الذى يعتبر في الاعتكاف ، فالقسم الاول يعتبر عدمها مادام معتكفا من غير فرق بين الليل
والنهار ، و القسم الثانى يعتبر عدمها مادام كونه صائما في حال الاعتكاف فتضيق مختصة
بالنهار فمن الاول البيع و الشراء و الممارسات و نحوها ، و من الثانى الأكل و الشرب
و نحوهما من المفطرات ، نعم مثل الجماع و الاستمناء يعتبر عدمه في الاعتكاف والصوم
معا فلا فرق في حرمتة بين الليل و النهار الا انه لوقع في نهار صوم واجب يكون في
افطاره الكفاررة تجب به كفارتان كما سئلتى في المسألة الثالثة .

**مسئلة ٢ يجوز للمعتكف الخوض في المباح و النظر في معاشه مع
الحاجة و عدمها .**

قد ظهر في طي البحث عن البيع و الشراء ان الاقوى جواز ارتکاب المباحثات ،
و النظر في امر المعاش فيما يحتاج اليه ، و ما جرت السيرة بارتكابه و لو في غير ما
يحتاج اليه ، و عدم جواز ارتکاب غيرهما من الامور الدينوية لمنافاته مع الاعتكاف .

**مسئلة ٣ كلما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف اذا وقع في النهار من حيث
اشتراط الصوم فيه بطلانه يوجب بطلانه ، و كذا يفسد الجماع سواء كان
في الليل او النهار ، و كذا اللمس والتقبيل بشهوة بل الا حوط بطلانه بسائر
ما ذكر من المحرمات من البيع و الشراء و شم الطيب و غيرها مما ذكر بل
لا يخلو من قوة و ان كان لا يخلو من اشكال ايضا ، و على هذا فلو اتته و
استأنقه او قضاه بعد ذلك اذا صدر منه احد المذكورات في الاعتكاف الواجب
كان احسن و اولى .**

ما تقدم من ذكر المحرمات في حال الاعتكاف كان في مقام بيان حكمها التكليفي من حيث الحرمة والحلية، واما بالنسبة الى حكمها الوضعى اعنى من حيث فساد الاعتكاف بها فلا اشكال في بطلانه بما يبطل به الصوم اذا وقع في النهار حيث انه يجب بطلان شرط صحة الاعتكاف وهو الصوم الموجب لبطلان الاعتكاف باتفاق شرطه ، واما ما يحرم فيه من حيث كونه اعتكافا فلا اشكال في فساده بالجماع الواقع في الليل وان عليه الكفاررة لو وقع في الليل، وكفارتين لو وقع في نهار شهر رمضان. قال في الحدائق: وظاهر انه لا خلاف في فساد الاعتكاف به ، واما اللمس والتقبيل بشهوة ففي حرمتهما على المعتكف كلام تقدم ، وقلنا بأنه لا دليل على حرمتهما عليه فيما يجوز فيه النظر اليه الا ان المشهور لما قالوا بحرمتنه كان الاحتياط في تركه ، وعلى ذلك اى على القول بعدم حرمتهما فلا مجال للقول بفساده بهما ، وعلى القول بحرمتهم ففي فساد الاعتكاف بهما وعديمه قولان ، فالمحكى عن الاسكافى والخلاف والمعتبر والذكرة والتحرير والدروس ومتشابه القرآن لابن شهر آشوب هو الفساد ، وعن الوسيلة وظاهر الشائع والنافع والقواعد والارشاد والتلخيص والتبصرة عدم الفساد ، مع ذها بهم بالتحريم . والاقوى هو الاول، و ذلك لان النهى المتعلق بشيء في عبادة او معاملة ظاهر في الغيرية، وارشاد الى كون متعلقه مانعا عن صحة ما يقع فيه من العبادة او المعاملة ، و الاصل الاولى في النهى و ان كان هو النفسية المولوية الا ان الظاهر منه في ما يتعلق بشيء في باب العبادات والمعاملات هو الغيرية و هذا اصل ثانوى يجب الجرى عليه ما لم تقم قرينة على خلافه و مقتضى ذلك هو فساد الاعتكاف باتيان كلما نهى عن الاتيان به فيه الا ان يقوم دليل على صحته معه من غير فرق بين التقبيل واللمس بشهوة بناء على النهى عندهما وبين غيرهما مثل البيع والشراء والاستئناء والمماررات ونحوهما مما ورد النهى عنه في حال الاعتكاف ، ولعل وجه الاشكال في البطلان بارتكاب احدى تلك المحرمات هو ظهور اولى النهى في النفسية والمولوية ، لكن الحق ما ذكرناه و كيف كان فلو اراد الاحتياط في الاعتكاف الواجب يتمه ويستأنف في الواجب المطلق و يقضيه في الواجب المعين كما هو واضح .

مسألة ٤ اذا صدر منه احد المحرمات المذكورة سهوا فالظاهر عدم بطلان اعتكافه الا الجماع فانه لو جامع سهوا ايضا فالاحوط في الواجب الاستئناف او القضاء مع اتماما هو مشتغل به و في المستحب الاتمام .

و ليعلم ان المنشاء للمانعية اما النهي الغيرى الارشادى كما هو الاصل في النهى المتعلق بالشيئى المركب من الاجزاء والشرطين مثل النهى عن التكفت في الصلاة ، او النهى عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه ، او النهى النفسي المولوى عنه في حال الاتيان بذلك المركب مثل النهى عن لباس الذهب والحرير في حال الصلاة على الرجال ، او اجتماع الامر والنهى في شيء واحد مثل الامر بالصلاحة والنهى عن الكون في المكان المغصوب ، فعلى الاولين لا يفرق في المانع بين العمدة والسهوا والعلم والجهل والتذكرة النسيان ، اما في النهى الغيرى فواضح حيث ان المستفاد منه مانعية متعلقة عن صحة المأمور به واقعا و هي بوجودها الواقعى تكون مانعا من غير فرق في حالات المكلف بالنسبة اليه ، و اتيان المكلف به مستندا الى امر ظاهري دال على الصحة ام لا . و اما في النهى النفسي المولوى فكذلك اذ النهى و لو كان ساقطا في بعض حالات المكلف مثل نسيانه او لا يكون منجزا في بعض اخرى كما لو جهله الا ان ملاكه متتحقق في جميع الحالات و هو كاف في تتحقق المانع و ان زال النهى بظهور حالة او زال تتجزء بظهور حالة اخرى ، و فيما كانت المانعية ناشية عن اجتماع الامر والنهى تنحصر المانعية فيما اذا كان النهى باقيا منجزا ، و عند سقوطه بظهور حالة كالنسيان او زوال تتجزء عند حالة اخرى كالجهل الذي يكون المكلف معدورا فيه لا يتتحقق المانع و لذا يصح الصلاة في المكان المغلوب نسيانا او جهلا و نحوهما الا اذا قام دليل على بطلانها ، و لازم ذلك هو بطلان الاعتكاف فيما اذا صدر منه احدى المحرمات المذكورة من غير فرق فيها بين حالة العلم والجهل والتذكرة النسيان والاختيار والاضطرار سواء كان في الجماع او غيره من المحرمات ، لكن الظاهر من الاصحاب هو الفرق بين الجماع و غيره بطلان الاعتكاف بالجماع سهوا و انحصار بطلاته بابيان غيره من المحرمات بصورة العمدة والاختيار ،

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

مسألة ٦ اذا فسد الاعتكاف باحد المفسدات فان كان واجبا معينا وجب قصائه و ان كان واجبا غير معين وجب استئنافه الا اذا كان مشروطا فيه او في ندره الرجوع فانه لا يجب قصائه او استئنافه ، وكذا يجب قصائه اذا كان مندو با و كان الافساد بعد اليومين ، و اما اذا كان قبلهما فلا شيء عليه بل في مشروعية قصائه حينئذ اشكال .

اذ افسد الاعتكاف بمسند فان كان واجبا معينا وجب قصائه بناء على وجوب قضاء ما فات من الاعتكاف كما سبق في طي المسألة السابعة عشر من المسائل المتقدمة في اول الاعتكاف ، و ان كان واجبا غير معين وجب استئنافه لوجوب الاعتكاف عليه و كون الفاسد غير مجز عنه لفساده و لومع اتمامه هذا اذا لم يكن مشرططا اصلا او اشتراط في حال نيته الرجوع مع عدم اشتراطه في حال ندره و لو اشترط الرجوع في حال ندره فلا يجب قصائه في الواجب المعين و لا استئنافه في غير المعين ، و لكن المصنف في ظاهر المتن يحكم بعدم وجوب القضاء ولا الاستئناف اذا كان مشرططا في حال النية و لو لم يكن مشرططا في حال الندر و هو ليس على ما ينبغي بل العبرة في وجوب القضاء او الاستئناف في الواجب المعين او غير المعين قبل مضي اليومين على اطلاق الندر عن الشرط او اشتراطه به بلا دخل في اشتراط الاعتكاف عند نيته و عدمه نعم في الواجب

غير المعين وفي المندوب بعد مضي اليومين اذا افسدته حينئذ يجب قضائه مع عدم اشتراطه حين النية ولا يجب قضائه معه ، وقد عرفت سابقا ان هذا هو فائدة الاشتراط ، و لعل عبارة المتن ناظرة اليه ، و كيف كان لو كان الا فساد في المندوب قبل مضي اليومين فان كان فعل المفسد بقصد الاتيان به في اثناء الاعتكاف مع بنائه على اعتكافه فلا اشكال في حرمته لكونه تشييعا بناء على سراية الحرمة التشرعية الى العمل الخارجي ايضا ، وفي وجوب القضاء عليه و عدمه و جهان : من صدق الفوت الموجب للقضاء ، و من انصرافه الى الواجب لو قيل بدلالة عموم قوله : من فاتته فريضة فليقضها ، و شموله لكل فريضة ، و عدم اختصاصه بالفريضة اليومية . و ان كان فعله بقصد الرجوع عن الاعتكاف فلا يجب القضاء قطعا ، و في استحبابه و جهان: من عدم الدليل على مشروعيه قضائه ، و : من دلالة صحيح الحلبى المروى في الكافى و المرسل المحكى في الفقيه على استحبابه و فيه قال ابو عبد الله عليه السلام كانت بدر في شهر رمضان و لم يعتكف رسول الله صلوات الله عليه وسلم فلما كان من قابل اعتكف عشرين عشرا لعامه و عشرا قضاء لما فاته ، و الاقوى هو الاول لأن الظاهر من الخبرين هو كون المندوب الفائت متخصصا بخصوصية الوقت و هو كونه في شهر رمضان ، و لا دلالة لهم على استحباب قضاء المندوب المطلق مع انه في وقت قضائه ان كان صالحًا للاعتكاف فيصير وقتا للإداء اذ هو مستحب في كل وقت صالح له و ان لم يكن الوقت صالحًا له فلا يجوز فيه الاعتكاف ، فترك الإداء في وقت يصلح له و الاتيان بقضاء ما فات منه في وقت آخر مما لا فائدة فيه كما لا يخفى .

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

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

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

اذا مات فى اثناء الاعتكاف الواجب عليه سواء كان وجوبه بنذر او شبيهه او بمضمى يومين فى المنذوب او بالشروع فى المنذوب على القول بوجوب اتمامه بالشرع فالمحكمى عن المحقق و العالمة هو وجوب قضايئه على وليه، او اخراج ما ينوب به عنه من ماله ، و عن مبسوط الشيخ حكاية وجوبه عن بعض الاصحاب ، و يستدل له بعموم ما ورد ان من مات و عليه صوم واجب وجب على وليه ان يقضى عنه او يتصدق عنه ، واستدل له العالمة فى المحكمى عن المختلف بان المشهور وجوب قضاء الصوم من الميت و لا يمكن الاتيان بمثل هذا الصوم الا على هيئة وجوبه و هي هيئة الاعتكاف فيكون الاعتكاف واجبا من باب المقدمة ، و الاقوى عدم وجوب قضايئه على وليه لعدم الدليل عليه ، و مع الشك فى وجوبه فالمرجع هو البرائة ، و اما الدليلان ففيهما ما لا يخفى .
اما العموم فلان ظاهره . او لا هو وجوب قضاء الصوم الواجب بالاصالة على الولي اذا فات عن الميت . وثانيا ان الواجب على المعتكف من الاعتكاف هو نفس الاعتكاف فى حال الصوم مطلقا و لو لم يكن الصوم لاعتكاف كما فى الاعتكاف فى شهر رمضان ، فيخرج حينئذ عن مصدق كونه مات وعليه صوم الذى هو موضوع ذاك العموم ، وليس على وجوب قضاء الاعتكاف دليل اخر سوى ذاك العموم ، و بعبارة اخرى شمول ذاك العموم لصوم

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

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

فإن قلت مسألة المقدمة تتعاكس بين الميت وبين وليه لأن الواجب من الصوم على الميت كان وجوبه مقدميا من باب وجوب الاعتكاف عليه، وأنه مما لا يشترط الصوم في صحته، وعلى الولي يكون وجوب الاعتكاف عليه مقدميا من باب وجوب الصوم في حال الاعتكاف عليه وهو اي الصوم في حال الاعتكاف يتوقف على الاتيان بالاعتكاف فيجب عليه الاعتكاف وجوبا مقدميا لاجل وجوب الصوم عليه .

قلت هذه مغالطة لأن قضاء الواجب بالوجوب المقدمي عن الميت لابد من ان يكون باتيانه بما هو مقدمة للواجب ، و لا يعقل ان يصير واجبا على الولي بالوجوب النفسي الاصلى اذ الواجب عليه انما هو تفريح ذمة ميته والمفروض انه الاعتكاف الذى لم يقدم دليل على وجوب قضائه ، و ما قام عليه العموم انما هو الصوم ، و لا يدل العموم على وجوبه على الولي الاعلى نحو يجب على ميته و هو النحو الوجوب المقدمي مع ان وجوبه كذلك عليه غير معقول مع انه على تقدير امكانه لا يكون متكفلا لاثباته لما تقرر في الاصول : من انه اذا كان ثبوت حكم العام لبعض افراده متوقفا على ثبوت حكم اخر

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

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

مسألة ٨ اذا باع او اشتري في حال الاعتكاف لم يبطل بيعه و شرائه و ان قلنا ببطلان اعتكافه .

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

الحاصل من البائع والمشترى من حيث الصدورى اعني الاثر الحالى من فعلهما من حيث هو هو باللحاظ اسناده الى الفاعل ، وقد يتعلّق بالمعنى المصدرى منهما وهو من حيث اسنادهما الى الفاعل ، فبالاعتبار الاول يكون المبغوض هو البيع او الشراء من حيث نفسها و هو موجب للردع عنهم المستلزم بطلانهما و نفي الامضاء عنهم كالبيع الربوى المردوع بالنهى عنه ، فقوله تعالى : و حرم الرباء فى مقابل غيره الممضى بقوله تعالى : احل الله البيع ، وهذا النهى موجب لفساده بمعنى عدم امضاء الشرع ايات و بالاعتبار الثانى يكون المبغوض هو صدور البيع او الشراء عن البائع او المشترى من دون مبغوضية نفس البيع او الشراء الصادر منهما فلا يوجب الردع عنهم من حيث هما صادران بل المبغوض هو هما من حيث صدورهما و ذلك كالبيع وقت النداء ، اذ المنهى عنه ليس هو المعاملة الخارجية مقطوع النسبة عن فاعلها بل هو قيام الفاعل لها بها و استغلاله بها ، وهذا النهى لا يوجب الفساد اذ اظهر ذلك فنقول النهى عن البيع و الشرى في حال الاعتكاف كالنهى عن البيع وقت النداء كما تقدم هنا عند البحث عن حرمتهم على المعتكف ، و عليه فالنهى عنهم في حال الاعتكاف لا يكون موجبا لفسادهما ، فالقول بالبطلان كما حكى عن بعض ضعيف في الغاية .

مسألة ٩ اذا افسد الاعتكاف الواجب بالجماع و ثوابها وجبت الكفاره ،
و في وجوبها فيسائر المحرمات اشكال ، و الاقوى عدمه و ان كان الاخط
ثبوتها بل الاخط ذلك حتى في المندوب منه قبل تمام اليومين و كفارته
كفاره شهر رمضان على الاقوى و ان كان الاخط كونها مرتبة كفاره
الظهور .

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

ففي خبر زرارة المروى في الفقيه والكافى والتهذيب عن الباقي عليه السلام
عن المعتكف يجامع أهله قال عليهم السلام : إذا فعل فعليه ما على المظاهر .

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

وخبر عبد الأعلى بن اعين المروى في الفقيه عن الصادق عليه السلام عن رجل
و طئى أمرأته وهو معتكف ليلا في شهر رمضان قال عليهم السلام : عليه الكفاراة ، قال قلت
فإن وطأها نهارا قال : عليه كفارتان .

وخبر أبي ولاد المروى في الكافى عن الصادق عليه السلام في أمرأة معتكفة باذن
زوجها خرجت من المسجد إلى بيتها فتهيأت زوجها حتى واقعها فقال عليهم السلام : إن كانت
خرجت من المسجد قبل أن تقضى ثلاثة أيام ولم تكن اشتربت في اعتكافها فان عليها
ما على المظاهر .

وخبر آخر لسماعة المروى في الفقيه عن الصادق عليهم السلام عن معتكف واقع أهله
قال عليهم السلام : عليه ما على الذي افطر من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة ، او صيام شهرين
متتابعين ، او اطعام ستين مسكينا . (الامر الثاني) اختلفوا في وجوب الكفاراة بافساد
الاعتكاف باتيانسائر المحرمات ، وحکى عن الشيخ و اكثر المتأخرین اختصاص
الكفارة بالجماع دون ما عداه من المفسدات و ان فسد به الصوم و وجوب به القضاء لو
كان واجبا . ويدل على ما ذهبوا اليه اختصاص النصوص بذكر الكفارة في الجماع ،
و عدم تعرضا لها في غيره ، ومع الشك في وجوبها يرجع الى البراءة ، وحکى عن الشيخ
ايضا الحاق كل مباشرة تؤدى الى ازوال الماء عمدا الى الجماع من الاستمناء وغيره ،
و عن ظاهر التذكرة الاجماع عليه ، و ليس له وجه ظاهر ، وقيل و لعله لفهم مساواتها
مع الجماع من تأديتها بعبارة واحدة في الاية المباركة وهي قوله تعالى : ولا تباشروهن
وانتم عاكفون في المساجد ، وفيه ان الظاهر من المباشرة هو الجماع وقد كنى بها عنه

مع عدم ظهور قوله تعالى : و انت عاكمون فى الاعتكاف المعهود ، و المحكى عن المفید و السيد الحق كل مفسد بالجماع و لو لم يكن مندرج تحت عنوان المباشرة و لم يكن من ازال الماء و هو المحكى عن الدروس و غيره ، و لعله بدعوى ان المنسب من نصوص الجماع عرفا هو ان سبب وجوب الكفارة هو التعمد فى افساد الاعتكاف من غير مدخلية لخصوص المفسد ، و انه اى شيئى كان ، وفيه ان الانسياق عرفا بحيث يدخل فى المداليل اللغوية ممنوع ، والظن به لا يصح الاستناد اليه بل الاعتماد عليه اشبه بالقياس المحرم العمل عندنا . فالحق عدم ما يوجب الحق غير الجماع به فى وجوب الكفارة فى افساد الاعتكاف به لعدم الدليل عليه ، مع كون المرجع عند الشك فيه هو البرائة ، و ان كان الاخط ثبوتها خروجا عن خلاف من اوجبها فى غير الجماع .
 (الامر الثالث) المحكى عن المفید و الشيخ (قدس سرهما) وجوب الكفارة بالجماع فى كل اعتكاف سواء كان واجبا او مندوبا ، كان الواجب معينا . او غير معين ، كان التعين بالذنر و شبهه ، او بمضى يومين من المنصب او الواجب المطلق . ويستدل لهما باطلاق الروايات المتضمنة لوجوب الكفارة بالجماع حيث انه يقتضى عدم الفرق فيه بين الواجب والمنصب ، و لا في الواجب بين المطلق والمعين . و المحكى عن غيرهما هو اختصاص وجوبها بالواجب المعين ، فلا تجب في الواجب المطلق ، و لا في المنصب لمنع اطلاق الروايات المتضمنة لوجوبها بالجماع اولا .

و ذلك لأنسياق ظهورها في وجوب الكفارة في الواجب المعين ظهورا ناشيا عن الالتفات إلى كون الكفارة عقوبة للتعمد بالعصيان مع انه لا عصيان في افساد المنصب او الواجب المطلق قبل مضى يومين من الاعتكاف . قال المحقق (قده) في المعتبر بعد نقل وجوب الكفارة بالافساد بالجماع في كل اعتكاف عن الشيدين ولو خصا ذلك باليوم الثالث او بالاعتكاف اللازم كان اليق بمنتهيهما ، لا نابينا ان الشيخ ذكر في النهاية والخلاف ان للمعتكف الرجوع في اليومين الاولين من الاعتكاف و اذا كان له الرجوع لم يكن لا يحاب الكفارة مع جواز الرجوع وجده ، لكن يصح هذا على قول الشيخ في المبسوط ، فإنه يرى وجوب الاعتكاف بالدخول فيه انتهاء ما في المعتبر . و ما ذكره

(قد) يمكن ان تكون قرينة حالية محفوظة بالكلام مانعة عن انعقاد الاطلاق حيث ان من مقدمها ته انتقاء القدر المتيقن، و هذا الذى ذكر يوجب تيقن ارادة الواجب المعين مما وجبت الكفاره فى افساده بالجماع و تمنع عن انعقاد الاطلاق .

و ثانيا لو سلم اطلاق الروايات فهو مقيد بما يدل على عدم وجوبها فيما عدى

الواجب المعين ك الصحيح ابي ولاد الذى فيه: ان كانت (يعنى المرئه) خرجت من المسجد قبل ان تقضي ثلاثة ايام ولم تكن اشترطت فى اعتكافها فان عليها ما على المظاهر ، فان اعتبار عدم اشتراط الرجوع عن الاعتكاف فى وجوب الكفاره يدل بمفهومه على عدم وجوبها مع الاشتراط ، فيستفاد منه عدم الوجوب فيما يجوز له الرجوع و لو مع عدم اشتراطه كما في المنذوب او الواجب غير المعين قبل مضى اليومين من غير فرق فى ذلك بين كون الكفاره فيما يجب فيه لاجل الجماع كما هو الظاهر من الصحيح ، او لاجل الخروج عن المسجد بناء على استناد الفساد اليه لكونه اسبق من الجماع ، فالمنع عن كونه مقيداً بالاطلاق النصوص الواردة فى وجوب الكفاره با فساد الاعتكاف بالجماع كما في المستمسك غير وجيه لانه على تقدير دلالة الصحيح على وجوب الكفاره بالاسداد بكل مفسد يفرق بين الاسداد بالجماع وغيره بالقول بوجوبها بالاسداد بالجماع فى كل اعتكاف ، و اختصاص وجوبها بغيره بالاعتكاف الواجب المعين ولو وجه ، و الاشكال فى وجوبها فيما يجوز له الرجوع عن الاعتكاف كالمنذوب و نحوه بكون الكفاره فى صورة العصيان ولاعصيان فى الرجوع فيما يجوز له الرجوع مرفوع بالفرق بين الرجوع عن الاعتكاف فيما يجوز له الرجوع و لوبا الجماع ، وبين الاتيان بالفسد فى حال الاعتكاف بلاقصد الرجوع عنه ، وما فيه الكفاره لوقيل بها هو الاخير دون الاول ، مع ان اختصاص وجوب الكفاره بصورة العصيان ممنوع لاما كان يحابها مع عدم العصيان اذا قام عليه الدليل كما في وجوب الفداء للافطار فى شهر رمضان ممن يجوز له الافطار كذى العطاش و نحوه ، و وجوب الدم على من اضطر الى ارتكاب بعض تروك الاحرام كالتلطيل و نحوه ، وبالجملة فالحق فى هذه المسألة هو اختصاص وجوب الكفاره بالاسداد بالجماع فى الواجب المعين من الاعتكاف والله العالم بحقائق الاحكام . (الامر الرابع) المشهور بين الاصحاب

كما في الحدائق ان كفارة الجماع في الاعتكاف هي ككفارة الافطار في شهر رمضان و هي الaitan باحدى الخصال تخيراً ، و ذلك لمو شقى سماعة المتقدمين في احديهما عن الصادق عليهما الله عنهما عن معتكف واقع اهله قال عليهما الله عنهما : هو بمنزلة من افطري يوما من شهر رمضان و في الاخر عنهما الله عنهما عن معتكف واقع اهله قال : عليه ما على الذى افطر يوما من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة ، او صيام شهرين متتابعين ، او اطعام ستين مسكينا . و عن ظاهر الصدوق هو كونها ككفارة الظهار و هي الaitan باحدى الخصال على الوجه الترتيب وهي العتق مع المتمكن منه ، وصيام شهرين متتابعين مع عدم التمكن من العتق و اطعام ستين مسكينا مع عدم التمكن من الصيام ، و ارتضاه في المدارك الصحيح زرارة المروى في الفقيه عن الباقي عليهما الله عنهما : اذا فعل فعليه ما على المظاهر ، و صحيح ابي ولاد المروى في الكافي عن الصادق عليهما الله عنهما و فيه ان كانت خرجت من المسجد قبل ان تقضى ثلاثة ايام ولم تكن اشترطت في اعتكافها فان عليها ما على المظاهر ، وعن المختلف ان ما يدل على انها ككفارة افطار شهر رمضان اوضح عند الاصحاب ، و ما يدل على انها ككفارة الظهار اصح طريقة . وقد حمل جمع من الاصحاب ما يدل على انها ككفارة الظهار على الاستحباب ، ولا يأس به ، و ان اورد عليهم في الحدائق بأنه قاعدتهم في جميع الابواب ، و حمله في المنتهى على ان المراد التشبيه في المقدار دون الكيفية ، و به صرح في الوسائل ايضا حيث يقول بعد ذكر صحيح ابي ولاد : هذا محمول على بيان الكمية لا الكيفية ، او على الاستحباب قاله جماعة من الاصحاب . و الاقوى ما عليه المشهور من كونها ككفارة شهر رمضان لاظهريه ما يدل عليه من الاخبار عمما يدل على كونها كالظهار ، وذهب المشهور الى العمل به و ترك العمل بالآخر ، و لكنه ينبغي الاحتياط بالعمل بما يدل على انها كالظهار .

مسألة ١٠ اذا كان الاعتكاف واجبا وكان في شهر رمضان وافسده بالجماع في النهار فعليه كفارتان (احدهما) للاعتكاف (والثانية) للافطار في نهار رمضان ، وكذا اذا كان في صوم قضاء شهر رمضان وافطر بالجماع بعد الازوال فإنه يجب عليه كفارة الاعتكاف و كفارة قضاء شهر رمضان ، و اذا نذر الاعتكاف

فى شهر رمضان وافسده بالجماع فى النهار وجب عليه ثلاث كفارات (احداها) للاعتكاف (والثانية) لخلف النذر (والثالثة) للافطار فى شهر رمضان ، واذا جامع امرأة المعتكفة و هو معتكف فى نهار رمضان فالاحوط اربع كفارات و ان كان لا يبعد كفاية الثلاث (احداها) لاعتكافه و اثننتان للافطار فى شهر رمضان احداهما عن نفسه و الاخرى تحملها عن امرئته ولا دليل على تحمل كفارة الاعتكاف عنها و لذا لو اكرهها على الجماع فى الليل لم تجب عليه الا كفارته و لا يتحمل عنها (هذا) ، ولو كانت مطابعة فعلى كل منهما كفتراتان ان كان فى النهار وكفاره واحدة ان كان فى الليل .

فى هذه المسألة امور . (الاول) اذا افسد الاعتكاف الواجب بالجماع فى نهار شهر رمضان تجب عليه كفتراتان احداهما للاعتكاف والاخرى للافطار فى شهر رمضان على المشهور المعروف بين الاصحاب ، بل قيل بلا اشكال ولا خلاف ، و عن غير واحد من الاصحاب دعوى الاجماع عليه ، و يدل عليه ، من النصوص .

خبر ابن اعين المروى في الفقيه و التهذيب عن الصادق ع عن رجل وطئ امرئته وهو معتكف ليلا في شهر رمضان قال ع : عليهما كفاره قال قلت : فان وطئها نهارا قال : عليهما كفتراتان .

و مرسل الصدوق قال : و قد روى انه ان جامع بالليل نعليه كفاره واحدة ، و ان جامع بالنهار فعليه كفتراتان ، و مما ذكرناه يظهر انه لو كان صومه قضاء شهر رمضان و افطر بالجماع بعد الزوال يجب عليه كفارة الاعتكاف وكفارة قضاء شهر رمضان لاطلاق دليليهما ، و اصالة عدم تداخلهما ،

و اذا نذر الاعتكاف فى شهر رمضان نذرا معينا فافسده بالجماع فى النهار يجب عليه ثلاث كفارات ، احداها للاعتكاف ، والثانية لخلف النذر ، و الثالثة للافطار فى شهر رمضان لاطلاق ادتها مع اصالة تعدد المسببات عند تعدد اسبابها . (الامر الثالثى) المشهور كما في الدروس على وجوب اربع كفترات لوجامع امرئته المعتكفة فى نهار شهر رمضان و هو معتكف باكراهه ايها على الجماع ، وقال في الدروس : لانعلم مخالفها

فی ذلك الا المحقق فی المعتر، و عن المختلف فی ظهور الخلاف فيه ، و عن المسالك وجامع المقاصد نسبته الى الاصحاب مؤذنا بالاجماع علبه خلافا للمحقق والعلامة فی المعتر والمنتهی ناقلا له عن بعض الاصحاب فانکروا تحمل کفارۃ الاعتكاف ، وهذا هو الاقوى لعدم الدليل على وجوب تحملها عليه ، وما دل على وجوب تحمله کفارۃ الصوم عنها لا يدل على وجوب تحمل کفارۃ الاعتكاف ايضا عنها ، ومع الشك فی ذلك فالمرجع هو البرائة ولكن الاحتیاط فی ذلك مما لا ينبغي تركه لدعوى الاجماع على وجوبه ، واسناده الى المشهودنا اذا اکرھا على الجماع فی النهار ، ولو طا وعنه فی ذلك فلا شکال فی ان على كل واحد منهما کفارۃ ان كان فی النهار ، وكفارۃ واحدة ان كان فی اللیل .(الامر الثالث) لواکرھا على الجماع فی اللیل لم تجب عليه الا کفارۃ واحدة عن نفسه حتى عند القائلين بوجوب تحمل کفارۃ تھا عليه لواکرھا فی النهار ، و هذا شاهد فی نفسه على عدم وجوب تحمل کفارۃ الاعتكاف عليه لواکرھا على الجماع ، و الا لم يكن فرق بين الاکراه فی اللیل او النهار . وهذا اخر ما وفقنا الله سبحانه لشرح کتاب الصوم و الاعتكاف من کتاب العروفة الوثقى ، والحمد لله اولا و اخرا و ظاهراً و باطنا ، و صلواته الزاكيات على محمد وآل الاطهرين الابرار . و على جميع انبیائھ و اوصياء انبیائھ ، و الصدیقین و الصالھین من عبادھ ، و كان الشروع فی تحریره عشیة يوم الجمعة الرابع عشر من شهر المحرم سنہ ۱۳۸۳ وصار خاتمه فی ضھی يوم السبت التاسع عشر من شهر جمادی الاولی ۱۳۸۴ علی ید مؤلفه الفقیر الصعیف المحتاج فی عفو ربہ الغفور الکریم مع تشتت الاحوال ، و سوء المزاج من توارد الامراض ، و ضعف القوى و الاعضاء ، و التأثر عما یرد علی المسلمين فی بلاد الاسلام و اخواننا القاطنين فی بلادنا ، و بلاد العراق من سلطة الكفار ، و المنافقین ، و احیائهم مراسم الكفر والنفاق ، و انماھیم اثار الشرع والاسلام ، اعاذنا الله تعالی وجميع المسلمين فی جميع البلاد عن ایدائهم ، ورد مکرهم الیهم ، فانه لا یحیق المکر السیئ الا باھله . و الحمد لله علی انعامه ولہ الشکر علی الائمه ، و افالصعیف القافی محمد تقی بن محمد الاملی غفران الله سبحانه لی و لوالدی ولجمیع المؤمنین و المؤمنات .

هو

كتاب الزكورة

من

مصابح الهدى

في

شرح العروة الوثقى

لمؤلفه الفقير الفانى

ال حاج شيخ محمد تقى الآملى

(عفى عنه)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين حمدًا يوازى حمد ملائكته المقربين
وانبيائه المرسلين والصلوات التامات على خير خلقه و اشرف
بريتته محمد سيد المرسلين و آله الطاهرين واللعن الدائم على
اعدائهم اجمعين الى قيام يوم الدين و بعد فهذه جملة مما
حررته في شرح مسائل كتاب الزكوة من العروة الوثقى لفقيه
عصره و فريد دهره اية الله على الاطلاق سيدنا الاعظم و مولانا
الافخم السيد محمد كاظم اليزدي الطباطبائى قدس سره و طيب
رمسه و هو من اجزاء شرحتنا المسمى بمصباح الهدى لمؤلفه
الفقير المحتاج الى عفو رب الرحيم محمد تقى الاملى عصمه الله
سبحانه بلطفة الجلى و الخفى و غفرله و لوالديه و للمؤمنين
و المؤمنات بمنه وجوده و كان الشروع فى طبعه اليوم الاول فى

شهر رجب سنة ١٣٨٩

بسم الله الرحمن الرحيم

(كتاب الزكوة التي وجوبيها من ضروريات الدين ومنكره مع العلم به كافر .)

لأنه منكر نصوري الدين الذي قد ثبت في كتاب الطهارة كفره ، قال العلامه (قدره) : اجمع المسلمين كافة على وجوبها في جميع الاعصار وهي أحد الاركان الخمسة ، اذا عرفت هذا فمن انكر وجوبها ممن ولد على الفطرة ونشأء بين المسلمين فهو مرتد يقتل من غير ان يستتاب ، وان لم يكن عن فطرة بل اسلم عقيب كفره مع علمه بوجوبها استتب ثالثا ، فان تاب والا فهو مرتد وجب قتلته ، وان كان ممن يخفى وجوبها عليه لانه نشأ بالبادية او كان قريب العهد بالاسلام عرف وجوبها ولم يحكم بکفره انتهى المحكى عنه ، فلا اشكال في کفر منكره .

بل في جملة من الاخبار ان مانع الزكوة کافر . ففي خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال : من منع قيراطا من الزكوة فليم انشاء يهوديا او نصراانيا ، وخبره الآخر المروى عن الكافي عن الصادق عليه السلام قال : من منع قيرطا من الزكوة فليس بمؤمن ولا مسلم وموثقة سماعة عن الصادق عليه السلام قال : ان الله عزوجل فرض للقراء في اموال الاغنياء فريضة لا يحمدون الا بادئها وهي الزكوة بها حفظوا دمائهم وبها سمو اسلامين ، و عن الفقيه عن الصادق عليه السلام في وصية النبي صلى الله عليهما وآلهما : يا علي كفر بالله العلي العظيم في هذه الامة عشرة وعدمنهم مانع الزكوة وثمانية لا يقبل الله منهم للصلوة وعدمنهم مانع الزكوة ، الحديث ، وغير ذلك من الاخبار الاخر .

ويشترط في وجوبها امور الاول البلوغ فلا تجب الزكوة في الذهب والفضة على غير البالغ . اجماعا محصلا و منقولا مستفيضا بل متواترا ، والنصوص المستفيضة الدالة على انه ليس في مال اليتيم زكوة المنضمة الى الاجماع على عدم الفصل بين اليتيم وبين غيره مضافا الى المروى عن الرضا عليه السلام في صبية صغار لهم مال يديا بهم او اخיהם هل يجب على مالهم الزكوة ؟ فقال عليه السلام : لا يجب على مالهم حتى يعمل به

فاما عمل به وجبت الزكوة اما اذا كان موقوفا فلازكوة عليه . و استدل في الجواهر بترك الا ستفصال في صحيح يونس بن يعقوب ارسلت الى ابي عبدالله عليه السلام ان لى اخوة صغار فمتى تجب على اموالهم الزكوة فقال: اذا وجبت عليهم الصلة وجبت عليهم الزكوة قلت: فما لم تجب عليهم الصلة قال: اذا اتجر به فزكه ، و يمكن منعه بدعوى دلاله سياق الخبر على كون الاخوة يتيماما كما لا يخفى على المتأمل في قوله : ان لى اخوة صغارا ، و كيف كان ففي ما تقدم غنى وكفاية ، ثم لا اشكال في عدم وجوبها على غير البالغ

في تمام الحول فيما يعتبر فيه الحول . والظاهر انه لا ينبغي الاشكال في عدم وجوبها ايضا على من كان غير بالغ في بعضه . فلا وجوب للحول الذي بلغ في اخره مثلا و ذلك لخبر ابي بصير قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول : ليس على مال اليتيم زكوة و ليس عليه صلوة ، و ليس على جميع غالاته من نخل او زرع او غلة زكوة ، و ان بلغ فليس عليه لما مضى زكوة ، ولا عليه لما يستقبل حتى يدرك فذا ادرك كانت عليه زكوة واحدة و كان عليه مثل ما على غيره من الناس .

فان الظاهر من قوله عليه السلام : ان بلغ فليس عليه لما مضى زكوة يدل على انه غير مكلف بالزكوة في الاموال التي ملكها قبل البلوغ مطلقا سواء مضى عليها احوال عديدة او بعض الحول ، و في قوله عليه السلام : ولا عليه لما يستقبل احتمالان (احد هما) ان يكون معطوفا على قوله لما مضى و هذا هو الظاهر ، و عليه فيجب حمل قوله حتى يدرك على ادراك غير البلوغ كادراك الحول او الرشد ، و ذلك لثلا يلزم جعل الغاية نفس المغيي لان الشرط المترتب عليه الكلام هو البلوغ فلا معنى لجعله غاية فعلى تقدير جعل الحول متعلق الا دراك في قوله حتى يدرك يصير المعنى هكذا اذا بلغ فليس عليه زكوة لما يستقبل في تلك الاموال التي ملكها فيما مضى حتى يدرك الحول فذا ادرك الحول كانت عليه زكوة لمكان مضى الحول عليه فيدل على اعتبار الحول من حين البلوغ . و (ثانيةهما) ان يكون جملة مستقلة و هو بعيد و يصير المعنى انه ليس عليه لما يستقبل زكوة متى حال الحول عليه حتى يحول عليه و هو بالغ فذا حال عليه الحول و هو بالغ اي كان بالغا في الحول وجبت عليه الزكوة و كيف ما كان فيدل

على المطلوب هذا هو المشهور وهو المنصور، ولكن عن بعض المتأخرین حکی المناقشة في ذلك قال (قوله) : و اثبات اعتبار البلوغ في تمام الحول بحسب الدليل مشکل اذ المستفاد من الادلة عدم وجوب الزكوة ما لم يبلغ و هو غير مستلزم لعدم الوجوب بسبب الحول السابق بعضه عليه اذ لا يستفاد من ادلة اشتراط الحول كونه في زمان التکلیف ، و اللام في قوله فليس عليه لما مضى زکوة غير واضحة الدلالة على المعنی الشامل للحول الناقص ، بل المتبادر منه خلافه ، وكذا قوله . ولا عليه لما يستقبل غير واضح في اثبات الفرض المذکور . ثم قال بل قد نقول في قوله : فاذا ادرك كانت عليه زکوة واحدة دلالة على خلاف ذلك انتهى ، ولا يخفی ما فيه فان دعوه عدم وضوح دلالة اللام على المعنی الشامل للحول الناقص ممنوعة مع كونها للعموم ، فيدل على الشمول والمنع في دعوى التبادر على خلافه اشد ، و قوله وكذا قوله ولا عليه لما يستقبل غير واضح في اثبات الفرض المذکور مدفوع بما عرفت من ان فيه احتمالين وعلى كليهما يدل على المطلوب ، وعلى تقدیر كونه مجملًا أيضًا فالقرة الاولى اعني قوله فليس عليه لما مضى کافية في اثبات المطلوب واما دعوه دلالة قوله فاذا ادرك كانت عليه زکوة واحدة على خلاف ذلك ففيه ما لا يخفی مضافا الى ان الخطابات المشروطة انما تتعلق بمتعلقاتها و تصل الى درجة الفعلية حين تتحقق شرائطها فالخطاب بالزکوة بشرط حلول الحول يتعلق بالملکف ولا بد من اعتبار حلول الحول في حال التکلیف الموجب لاعتبار مبدئه من حالة لعدم التکلیف قبله لا بالمشروع ولا بمراعات شرطه مع انه يمكن اعتبار البلوغ طول الحول من دليل اعتبار التمکن من التصرف كما سیاتی ، و الصبی في حال الصباوة لا يكون متکنا من التصرف بل هو محجور عليه ، هذا تمام الكلام بالنسبة الى النقادین ، والمحصل منه عدم ثبوت الزکوة فيهما على غير البالغ في تمام الحول ولو بلغ في اثنائه مطلقا لا وجوبا ولا استحبابا ، اما نفي الوجوب فلمكان الدليل على عدمه كما عرفت . واما نفي الاستحباب فلعدم الدليل عليه هذا اذا لم يتجر بهما ، و مع الاتجار ياتی حکمها عند تعرض المصنف (قوله) في المتن . واما المواشی والغلالات فعن المشهور استحباب الزکوة في غلات الطفل و مواشیه ، وعن الشیخین واتباعهما وجوبها فيهما ، وعن ظاهر ابن ادریس هو الحرمۃ، وحکی الجزم بها عن مصایح الطباطبائی ، والا حوط ان لم يكن اقوى هو الاخير ای الحرمة كما

سيظهر وجهه . استدل للاول ب الصحيح زرارة و محمد بن مسلم عن ابى جعفر و ابى عبدالله عليه السلام : ليس على مال اليتيم في العين و المال الصامت شيئاً فاما الغلات فعلها الصدقة واجبة حيث انه يدل بمفهوم قوله : ليس على مال اليتيم في العين و المال الصامت على ثبوت الزكوة في ما عدى المال الصامت للصبي ، وقد صرخ واحد فرد المفهوم في قوله ما الغلات فعلها الصدقة و قوله عليه السلام : واجبة و ان كان له ظهور في الوجوب المصطلح الا انه لاصراحة فيه بعد معلومية عدم ظهوره في المنع المصطلح في لسان الاخبار ، و بعد الجمع بين هذا الصحيح وبين خبر ابى بصير المتقدم المصحح فيه بعدم الزكوة في جميع غلات الطفل يحمل على الندب فيصير دليلاً على استحباب الزكوة في غلاته و مواشييه . واستدل للثاني بال الصحيح المذكور بابقاء قوله واجبة على ظاهره من الوجوب المصطلح ، و الحق المواتي بالغلات بالاجماع المركب ، و الاقوى عدم الثبوت فيما مطلقاً و ذلك لقصور الصححة المذكورة عن معارضته خبر ابى بصير المتقدم بواسطة اعراض المشهور من القدماء عن العمل بها فلا دليل على الوجوب اصلاً ، ولا موجب لحملها على الندب بعد سقوطها عن الحجية باعراض المشهور عن العمل بها فلم يبق الا ما يدل على عدم الثبوت بقول مطلقاً ولو على الندب مضافاً الى النصوص المستفيضة الواردة في نفي الزكوة عن مال اليتيم هذا في غلاته ، و اما في مواشييه فالحكم بالاستحباب فيها اشكال لمنع المفهوم في قوله : في العين والمسال الصامت لانه من مفهوم اللقب الذى لا نقول به ، ولا موقع للتمسك بدليلاً التسامح في المقام وان كان مطابقاً للفتوى المشهور الا انه في المقام معارض بدليل حرمة التصرف في مال الطفل وعدم جواز التصرف به على الوجه الا احسن ولم يثبت ، ومما ذكرناه يظهر ما في المتن في المسئلة الاولى الآتية من الفتوى باستحباب اخراج الزكوة في غلات غير البالغ بل الاصل هو الاختياط فيه كما احتاط في مواشيه .

الثانى العقل فلازمة في مال المجنون اذا كان الجنون اطباقياً و كان في تمام الحول ، والمشهور ان حكمه حكم الصبي فلازمة في ماله الصامت اصلاً و جوباً
ولا استحباباً الا اذا اتجربه فيستحب كما في الصبي ، و يستحب في مواشييه و غلاته ،

ولا يخفى ان هذا الا لاحق لم يقم عليه دليل ، وقد عرفت ضعف القول بالاستحباب في غلات الطفل فضلا عن مواشيه ، فالقول به في المجنون ضعف ، وليس الحكم في المجنون اجماعيا ، مع مخالفة كثير من المحققين كما لم يكن اجماع في حكم الصبي ايضا .

اما نفي ثبوت الزكوة في مال المجنون فلا يصل بعد فرض عدم الدليل على الوجوب بناء على كون سوق خطابات الزكوة للتوكيل المختص بالملكون بدليلا رفع القلم عن المجنون و صحيح عبد الرحمن بن الحجاج القائل بالصادق عليه السلام : امرئه من اهلنا مختلطة اعليها زكوة فقال عليه السلام : ان كان عمل به فعليها الزكوة و ان كان لم يعمل به فلا ، و خبر موسى بن بكر السائل عن الكاظم عليه السلام عن امرئه مصابة ولها مال في يداه هل عليه زكوة ؟ فقال عليه السلام : ان كان اخوها يتجر به فعليه زكوة ، هذا اذا كان الجنون مستوعبا للحول وقد اطلق الاصحاب المجنون ولم يفصلوا ابين المطبق منه والادواري و مقتضاه عدم الفرق بينهما بل لا زكوة على المجنون في بعض الحال و لو ادوارا ، وفي المحكم عن تذكرة العالمة و نهايته انه لو كان الجنون يعتوره ادوارا اشرط الكمال طول الحال فلو جن في اثنائه سقط و استأنف من حين عوده خلافا لصاحب المدارك حيث قرب تعلق الزكوة على الادواري وقال : اما الادواري فالاقرب تعلق الوجوب به في حال الا فاقه ، اذا لا مانع من توجيه الخطاب اليه في تلك الحال انتهى ، فكانه (قد) جعل المنشاء في عدم تعلق الزكوة بمال المجنون جنونه المانع عن تعلق التكليف به ، ولذا قال بعدم المانع من توجيه الخطاب اليه في حال الا فاقه ، ولا يخفى ما فيه لأن المنشاء في عدم التعلق هو عدم مقتضيه لا وجود المانع في ظرف تتحقق المقتضى لما عرفت من ان خطابات الزكوة سواء كانت و ضعا او تكليفا مخصصة بمال المجنون بالخبرين المتقدمين ، و مقتضى اطلاق الخبرين اعتبار العقل في تمام الحال كسائر الشرائط ، و مع فقده و لو في بعض الحال ينتفي الوجوب بانتفاء شرطه كما في كل واجب مشروط ، و منه يظهر ان الاقوى مناسب الى القيل من ان عروض الجنون انا ما يقطع الحال ولا اشكال فيه اصلا ، اذ معنى اعتبار العقل في تمام الحال هو استمراره في تمام آناته ، فلو طرط الجنون في آن ما لم يكن شرط الوجوب متحققا في ذاك الان وهو ينافي مع اعتباره في

تمام الحول فلا وجه لقول المصنف (قوله) و لكنه مشكل بل لا بد من صدق اسم المجنون و انه لم يكن في تمام الحول عاقلاً والجنون آناماً بل ساعة وازيد لا يضر لصدق كونه عاقلاً . الثالث الحرية فلا زكوة على العبد ان احلنا ملكه و ذلك لا من جهة اعتبار الحرية حينئذ بل لعدم الملك الذي هو الشرط الرابع و ان قلنا بملكه فكذلك ايضاً بناء على عدم تمكنه من التصرف و حجره عنه لكن لا من جهة اعتبار الحرية ايضاً بل لعدم الشرط الخامس اعني التمكن من التصرف ، وبناء على ملكه و تمكنه من التصرف فكذلك ايضاً من جهة اعتبار الحرية و ذلك لتخصيص عمومات الزكوة الشاملة للعبد مطلقاً و لو كانت للتکلیف بمادل على اعتبار الحرية ، ففي الصحيح عن الصادق عليه السلام : ليس في مال المملوك شيئاً و لو كان له الف الف و لو احتاج لم يعط من الزكوة شيئاً ، و الصحيح الآخر عنه عليه السلام ايضاً وفيه سأله رجل وانا حاضر في مال المملوك عليه زكوة ؟ قال : لا و لو كان له الف درهم ، و الموثق عنه ايضاً وفيه ما تقول في رجل يهب لعبد الف درهم او اقل او اكثر فبقول : احلتني من ضريبي ايak او من كل ما كان مني اليك او مما اخفيتك او ارهبتك فيحلله في حل رغبة فيما اعطيه ثم ان المولى بعد اصاب الدرهم التي اعطيها في موضع قد وضعها فيه فأخذها فحال حال هي قال عليه السلام : لا فقلت أليس العبد وما له لمولاه ؟ فقال : ليس هذا ذاك ثم قال : فليرد لها له فانها لا تحمل له فانه افتدى نفسه من العبد مخافة العقوبة و القصاص يوم القيمة ، فقلت فعل العبد ان يزكيها اذا حال الحول قال عليه السلام : لا الا ان تعمل له بها ولا يعطى العبد من الزكوة شيئاً . و هذه الاخبار كما ترى كما تدل على نفي الزكوة عن مال العبد يدل على ثبوت الملك له كما هو الظاهر من اضافة المال اليه في الخبرين الاولين ، و صريح الاخير فيما و هبه الولي اياه ، و لعل هذا هو الاقوى ، و ان كان المشهور على عدم الملك . ولا فرق في العبد بين القن و المدبر و ام الولد و المكاتب المشرف و المطلق الذي لم يؤد من مال الكتبة لا طلاق الاخبار المتقدمة ، و خبرابي البختري عن الصادق عليه السلام : ليس في مال المكاتب زكوة ولكن عن المدارك نوع ميل الى ثبوت الزكوة على المكاتب حيث قال بعد الاعتراف بان عدمه مذهب الاصحاب ، و استدل على

عدمه في المعتبر بأنه ممنوع من التصرف فيه إلا بالاكتساب فلا يكون ملكه تاماً ، وبما رواه الكليني عن أبي البختري ثم تنظر بالدليل الأول واستضعف الخبر بضعف سنته ، ولا يخفى ما في تضعيده من الوهن بعد كون راويه الكليني ، وطبقاً لاصحاب على العمل به كما اعترف به هذا كله في غير البعض . و أما البعض كالكاتب المطلق الذي تحرر منه شيئاً فيجب عليه إذا بلغ ما يتوزع على بعضه الحر النصاب بلا خلاف فيه كما في الجواهر ، بل اتفاقاً كما عن الحدائق لوجود المقتضى أعني تمامية شرائط الوجوب بالنسبة إلى نصيحة الحر ، وعدم المانع إلا دعوى اندراجه تحت عنوان المملوك لاسيما مع قلة نصيحة الحر وهي ممنوعة بل هو بعض يصدق عليه العنوانان بالنسبة إلى نصيحة منها لا سيما مع التغليب في جانب الحرية ، و إن كان نصيحة منها أقل كما هو الشأن في باب العبد ، ولو سلم اندراجه في اسم المملوك فيما إذا كان جزءاً من الحر أقل فميناه على التسامح العرفي فحينئذ يمنع ابناء الحكم الشرعي عليه كما لا يخفى . الرابع أن يكون مالكا للإجناس الزكوية اجمعياً محكياً عن النهاية ، بل باجتماع العلماء كما عن المعتبر وكافة كما عن المنهى ، و في الجواهر لا ينبغي التامل فيه فلا يجب على غير المملوك و ذلك للاصل يعني اصالة عدم الوجوب واليراثة السالم عن معارضه اطلاق الا دلة بعد انصرافه إلى غيره ، و الظاهر اعتبار الملكية باعتبار الاشخاص بمعنى كون المالك مالكا بما هو شخص فلا يجب فيما كان الملك فيه بالجهة العامة كالمملوك للفقراء مثلاً الذي يكون الطبيعي منهم مالكا للاخصوصية الأفراد كما يظهر مما فرعوا على اعتبار الملك من نفي الزكوة عما كان الملك فيه بالجهة العامة و بالجملة فلا تجب الزكوة على المتهم قبل تتحقق الملكية كالموهوب قبل القبض بناءً على عدم حصول الملك قبله ، و اعتبار القبض في حصوله ، بل يجب على الواهب مع تتحقق سائر الشرائط لعدم الخروج عن ملكه ، و أما بناءً على دخل القبض في الزرم دون الملكية فالظاهر عدم الوجوب على الواهب لعدم الملك ، و أما المتهم فيجب عليه إذا كان متمنكاً من التصرف والا فلا يجب عليه أيضاً ، هذا و لورجع الواهب قبل الحصول سقطت الزكوة عن الواهب والمتهم معاً قولًا واحدًا كما عن المنهى لعدم جريان المحوول عليهم ، و إن

كان بعداً الحول وبعد امكان اداء المتهب وجبت الزكوة ويجب اخراج مقدارها عن المohoب وهل يضمنه المتهب حينئذ ؟ (احتمالان) الاقوى العدم لجريان استحقاق القراء ايام مجرى الا تلاف الذى لا ضمان معه وان كان بعداً الحول قبل امكان الاداء ففي سقوط الزكوة حينئذ عن المتهب (وجهان) المحكى عن صريح التذكرة وكشف الالتباس عدم الزكوة حيث قالا لورجع الواهب قبل امكان الاداء فلا زكوة على المتهب ولا على الواهب ، وعن المنتهى عدم التقيد بامكان الاداء ولعله اجود اذ لا يعتبر التمكן من الاداعى الوجوب كما لا يخفى ، هذا كله فيما يعتبر فيه الحول . و اما ما لا يعتبر فيه الحول كالغلات فيشترط فى وجوب زكوتة على المتهب حصول القبض قبل تعلق الوجوب به مالم يرجع الواهب حتى بلغ وقت تعلق الزكوة عنده ، و فى رجوعه قبل التعلق او بعده وبعد التمكן من الاداء او قبله ما تقدم .

و كذا لا تجب في المال الموصى به قبل القبول بناء على اعتبار القبول في الوصية التملكية ، و عدم حصول الملكية فيها بمجرد موتها . و اما بناء على عدم اعتباره فيها كما انه لا يعتبر في الوصية العبدية قطعاً فيجب الزكوة على الموصى له لو كان وقت التعلق بعد الموت فيما لا يعتبر فيه الحول ، ويجرى الحول من حين الموت فيما يعتبر فيه الحول . او قبل القبض بناء على مذهب الشيخ (قوله) من توقف استقرار الملك على القبض حتى لورد قبل القبض وبعد القبول بطلت الوصية ، و كذا في المقرض لا تجب الزكوة على المقرض الا بعد القبض فيجرى الحول عليه من حين القبض اذا كانت عين المال المقرض باقية عنده ، لامن حين العقد لأن المال لا يملك بعقد المقرض اجمالاً بقسميه كما في الجواهر ، ولا من حين التصرف بعد القبض لعدم مدخلية التصرف بعده في حصول الملك على المشهور المعروف ، بل في الجواهر دعوى عدم معروفة الخلاف بيننا . و يدل على ذلك مضافاً إلى ما ذكر صحيحه زرارة عن الصادق عليه في رجل دفع إلى رجل مالاً قرضاً على من زكوتة على المقرض او على المقرض ؟ قال عليه : لا بل زكوتها ان كانت موضوعة عنده حولاً على المقرض ، قال قلت فليس

على المقرض زكوتها قال **عليه السلام**: لا يزكي المال من وجهين في عام واحد وليس على الدافع شيئاً لأنّه ليس في يده شيئاً إنما المال في يد الآخر من كان المال في يده زكاة، قال قلت أفيزكى مال غيره من ماله فقال : انه ماله مدام في يده ، و ليس ذلك المال لاحد غيره ، ثم قال **عليه السلام** يا زرارة اريت و ضياعة ذلك المال و ربحه لمن هو وعلى من ؟ قلت للمقرض قال : فله الفضل و عليه النقصان و له ان ينكح و يلبس منه و يأكل منه و لا ينبغي له ان يزكيه بل يزكيه فانه عليه .

الخامس تمام التمكّن من التصرّف فلا تجب في المال الذي لا يتمكّن المالك من التصرّف فيه .

و في المدارك نسبة القطع به الى الاصحاب ، و في الحدائق نفي الخلاف فيه ، و عن الغنية الاجماع على اعتبار الملك و التصرف فيه ، و الظاهر ان يكون الاجماع على اعتبار امكان التصرف بمعنى كون التمكّن من التصرّف هو معقد الاجماع في كلمات هولاء الجماعة ، و حينئذ يتفرع عليه عدم الوجوب في ما لا يتمكّن المالك من التصرّف فيه .

بان كان غائباً ولم يكن في يده ولا في يد وكيله .

و صارت غيته موجباً لعدم التمكّن من التصرّف في ماله ، و يدل عليه موثق اسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام في الرجل يكون له الولد فيغيب بعض ولده فلا يدرى اين هو و مات الرجل كيف يصنع بميراث الغائب من ابيه قال **عليه السلام** : يعزل حتى يجيئ قلت فعلى ماله زكوة قال **عليه السلام** : لا حتى يجيئ قلت فإذا جاء هو يزكيه فقال **عليه السلام** : لا حتى يحول الحول في يده ، و موثقه الآخر عنه **عليه السلام** ايضاً هذا اذا كان الاغتياب موجباً لعدم التمكّن من التصرّف ، و لو تمكّن منه مع غيته اما بنفسه او بوكيله فالظاهر وجوب الزكوة عليه لاطلاق دليل وجوبها السالم عن المعارض بعد دلالة النصوص على اعتبار العجز من التصرّف في سقوطها عن الغائب ، و ان مجرد الغيبة ليس موجباً للسقوط

كما ان مجرد عدمها ايضا ليس موجبا للثبوت ، بل المدار على العجز سواء كان المالك غائبا او حاضرا ، خلافا لما يميل اليه محكى الكفاية حيث قال : استفادة عدم وجوب الزكوة في مال الغائب مطلقا من الروايات غير بعيد فان قيل به لم يكن بعيدا (اقول) الانصاف ان ما مال اليه في الكفاية ليس بكل بعيد كما يظهر بالتدبر في موافق الاخير لاسحاق بن عمار فلاحظ وتأمل ، الا انه يدفعه ذيل موافق زرارة المصرح فيه بوجوب الزكوة في مال الغائب مع القدرة عليه وفيه وان كان يدعه متعمدا و هو يقدر على اخذه فعليه زكوة لكل ما مر به من السنين .

و لا في المسروق .

كما هو في معقد اجماع التذكرة والمنتهى ، و نفي الخلاف المحكى عن الخلاف .

والمحضوب الذي هو ايضا من معقد الاجماع ، و نفي الخلاف في الكتب المتقدمة من غير فرق فيه فيما يعتبر فيه الحول كالانعام او لا يعتبر فيه كالغلات ، خلافا لما عن المدارك من الاشكال في شموله لما لا يعتبر فيه الحول كالغلات ، قال (قده) لعدم وضوح مأخذة دلالة الاخبار الواردة في المقام في المحضوب فيما يعتبر فيه الحول ، ولا دلالة لها على حكم ما لا يعتبر فيه الحول فلو قيل بوجوب الزكوة في الغلات متى تمكن المالك من التصرف فيه لم يكن بعيدا ، ويرده مضافا الى اطلاق معiquid الاجماع و نفي الخلاف في الكتب المتقدمة و هو كاف في المطلوب اطلاق صحيحه ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال **طلاقا** : لا صدقة في الدين و لا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك ، فان قوله **طلاقا** : ولا على المال الغائب عنك باطلاقه يشمل الغلات ايضا .

ثم ان المعتبر فيما لا حول فيه هو التمكن من التصرف فيه من زمان التعلق الى زمان وجوب الارباح فلو غصب او سرق في زمان تعلق الزكوة فلا زكوة ، و لو عاد في زمان وجوب الارباح .

والمجحود في النسختين عندى من العروة كلمة المحجور بالراء ، والظاهر ان يكون المحجود بتقديم الجيم على الحاء من الجحد بمعنى الانكار كما في الجواهر، فانه ذكره بعد المغصوب ، وكيف كان يصح الحكم في كليهما اذ لا زكوة في ما يكون محجورا من التصرف فيه كما لا زكوة فيما جحد عليه لانتفاء امكان التصرف كما لا يخفى .

و المدفون في مكان منسى .

ففي خبر سدير الصيرفي قلت لا بى 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 ظن ان المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث ثلاثة سنين ثم انه احترف الموضع من جوانبه كله فوق عالي المال بعينه كيف يزكيه قال : يزكيه لسنة واحدة لانه كان غائبا عنه و ان كان احتسبه .

ولا في المرهون اذا لم يكن متمكنا من فكه اما تناجيل الدين او للعجز عن فكه او نحو ذلك على المشهور شهرة عظيمة ، بل في الجواهر كادت تكون اجمعاما ، خلافا لما عن الميسوط فاوجب الزكوة في المال المرهون قال : لأن حق المرتهن في الذمة ، ولا يخفى ما في استدلاله من الوهن ضرورة كون العين متعلقاً بحق المرتهن موجباً لمنعه عن تصرف الراهن فيها بما يشاء كما حقق في محله ، ومع التمكن من فك الرهن ففي وجوب زكوةه لصدق التمكن من التصرف فيه كما عن الدروس والبيان والمسالك والروضات ، او عدمه لمنع صدق التمكن من التصرف بل انما الصادق هو التمكن من تحصيل صفة التمكن كما في الجواهر (وجهان) اقواهمما الاخير ، وسيأتي توضيجه عند تعرض المصنف (قده) له ولو استعار علينا للرهن وتمكن المستعير من فكه لا تجب الزكوة على مالكه قطعاً ولو قلنا بوجوبها على الراهن المتمكن من الفك اذا كان الرهن ملكاً له كما وقع التصريح به عن جماعة ، و لا تجب ايضاً .

في الموقوف ولا في المنور التصدق به .

على ما ياتي الكلام في التفصيل فيهما عند تعرض المصنف لتفصيلهما . والمدار في التمكن على العرف ، و ذلك لوجود ما يرافق لفظ التمكن في نصوص الباب بحيث يستفاد منها كون العبرة بمفهوم ذاك اللفظ او ما يرافقه و ان لم يكن لفظ التمكن بخصوصه موجود ا فيها ، و من بين ان كل موضوع ذي حكم اذا ترتب عليه حكم شرعى و لم تكن له حقيقة شرعية يكون بما له من المفهوم العرفى موضوعا للحكم لا المعنى اللغوى او العقلى او العرف الخاص ، و ذلك لكون الخطابات الشرعية واردة على المتفاهم العرفى كنظام المقام كالماء و نحوه ، فحينئذ فلا عبرة بالعجز عن بعض التصرفات مع صدق التمكن عرفا كما لا عبرة بالنمكן من البعض مع صدق سلبه كذلك ، و لاشكال في ان الفهم العرفى ربما يختلف و يتنهى الامر الى ان يشك العرف فى صدق التمكن بحيث يحصل منه الشك فى الصدق و لو كان المفهوم من اوضح المفاهيم العرفية ، و عند ذلك .

يعمل بالحالة السابقة .

لو علم بها عملا بالاستصحاب المنقح للموضوع .

و مع عدم العلم بها .

ففي سقوط الزكوة لاصالة البراءة لاجل الشك في شرط وجوبها الموجب للشك فيه لكون الشك في الشرط مستلزمًا للشك في المشروط ، او ثبوتها لاطلاق دليل وجوبها لرجوع الشك إلى الشك في اصل الاشتراط لا في تحقق الشرط ، فالمرجع فيه اطلاق الدليل كما هو الاصول عند الشك في كون الواجب مطلقا او مشروطا (وجهان) اقواهمما الاول ، و لكن .

الاحوط الارجح . السادس النصاب

و هو ايضا من شرائط العامة الجارية في تمام الاجناس الزكوية .

كما سيأتي تفصيله . مسألة ١ يستحب للولي الشرعي .

وهم الطبقات السنّة على مر اتبعهم .

اخراج الزكوة في غلات غير البالغ ينتيمما كان اولا ، ذكر اكان او انشى .

و عن جماعة كالشيوخين و اتباعهما و جوبها في غلاته و مواشيه ل الصحيح زرارة و محمد بن مسلم عن الباقي و الصادق عليهما السلام : ليس على مال اليتيم في العين والمال الصامت شيئا ، فاما الغلات فعليها الصدقة واجبة ، و هو ان كان اخص من المدعى ل تعرضه لغلات اليتيم دون مطلق الطفل و دون مواشيه الا انه يثبت العموم في مطلق الطفل بعدم القول بالفصل ، و في المواشى باطلاق خطابات الوضع مع امكان التمسك بمفهوم حصر النفي عن العين ، والمال الصامت الدال على الثبوت في المواشى . و الاقوى عدم الوجوب لاطلاق النصوص المتکاثرة الواردة في نفي الزكوة عن مال اليتيم الشامل باطلاقها لغلاته و مواشيه ، وخبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام ليس على مال اليتيم زكوة وليس عليه صلوة و ليس على جميع غلاته من نخل او زرع زكوة ، و الصحيح زرارة و ابن مسلم موهون باعراض المشهور من القدماء اذ الشهرة القدمية انعقدت على عدم الوجوب و هي المدار على التوهين و التوثيق عند العمل و الاعراض كما حقق في الاصول ، فلم يثبت حجيته بعد كون المدار في الحجية على الخبر الموثوق الصادر كما ثبت في محله ، و لو سلم حجيته في نفسه لكونه صحيحاً بناء على كون العبرة في الحجية على الخبر الصحيح و لو كان معرضا عنه فهو ساقط بالتعارض مع خبر ابي بصير المتقدم ، لموافقته مع جمهور العامة مع انه كما عرفت اخص من المدعى ، و اتمام المدعى

بعدم القول بالفصل ممنوع بعدم العبرة بعدم القول، بالفصل وإنما المدار على القول بعدم الفصل و هو غير ثابت ، و منه يظهر التأمل في استحباب الزكوة في غلاته ايضا بحمل الوجوب على الثبوت لعدم ثبوت كونه حقيقة في الوجوب المصطلح ، و ارادة الندب منه و حمل النفي في خبر اي بصير على نفي الوجوب بقرينة الصحيح المذكور بعد الحمل المقدم و ذلك لأن ارادة الندب من الوجوب في الصحيح متوقف على حجيته في نفسه لكن يجمع بينه وبين خبر اي بصير بالجمع المذكور ، و مع كونه معرضا عنه عند القدماء لا يكون حجة حتى ينتهي الى الجمع المذكور ، و لا يمكن اثبات الاستحباب في المقام بدليل التسامح لفتوى جماعة من الاصحاب على الاستحباب ، و ذلك لمعارضته مع دليل حرمة التصرف في مال الغير . و على ذلك فالاحوط عدم الارجاع من غلاته اصلا هذا في غلاته .

و اما النقادين فلا يستحب فيها الزكوة في ماله قطعا لعدم الدليل عليه مضافا الى نتى الزكوة عنهما في الصحيح المذكور ، و مما ذكرناه ظهر الكلام في .

استحباب اخر ارجها من مواشيه .

كما صرخ به جماعة ممن ذهب الى استحبابه في غلاته .

و ان الاشكال فيه اشد لعدم الدليل على استحبابه منه الا دعوى اجماع المركب على مساوات حكم مواشيه مع غلاته و هي ممنوعة جدا .

فالاحوط بل الاقوى .

الترك ، نعم اذا اتجر الاولى بما له يستحب اخر ارجاع زكته ايضا .

اعلم ان في ثبوت الزكوة في مال الصبي و المجنون اذا اتجر الاولى به استحبابا او وجوبا او عدم ثبوتها رأسا اقوال ، فالمشهور كما صرخ به الاكثر هو الاستحباب ،

و المحكم عن ظاهر مقنعة المفید هو الوجوب ، الا ان شيخ الطائفة حمل كلامه في التهذيب على الاستحساب محتاجاً إلى المال لو كان للبالغ و اتجربه لما وجبت فيه الزكوة فالطفل أولى ، و عن ابن ادريس نفي الزكوة مطلقاً لا وجا و لا استحساباً ، و إليه يميل كلام صاحب المدارك (قوله) . واستدل للمشهور أما نفي الوجوب فبالاصل ، وما يدل على عدم وجوب الزكوة في مال التجارة الدال على نفيه في مال اليتيم و المجنون ايضاً من الاخبار ، و ذلك كخبر اسحاق قال قلت لابي ابراهيم الرجل يشتري الوصيفه يثبتها عنده لتزيد و هو يريد بيعها على ثمنها زكوة قال : لا حتى يبيعها ، قلت فاذا باعها يزكي ثمنها قال : لا حتى يتحول عليه الحال و هو في يده ، و نحوه صحيح زرارة المروى عن الباقر عليه السلام في منازعة ابي ذر و عثمان في ثبوت الزكوة فيما يتجربه و مخاصمتهم في ذلك الى رسول الله ﷺ ، و تصديق رسول الله لابي ذر فيما يقول من نفي الزكوة فيه ، و خبر ابن بكير و عبد و جماعة من الاصحاب المروى عن الصادق عليه السلام المصرح فيه بنفي الزكوة عن المال المضطرب ، و اطلاق ما يدل على نفيها عن اليتيم كبعض الاخبار المتقدمة النافية للزكوة عن ماله ، و خبر مروان بن مسلم عن ابي الحسن عليه السلام عن ابيه قال عليه السلام كان ابي يخالف الناس في مال اليتيم ليس عليه زكوة . واما اثبات الاستحساب فبالاخيرات الكثيرة الامرة بالزكوة في مالهما اذا اتجربه بعد حملها على الاستحساب بقرينة الاخبار النافية ، و استشكل على ذلك في الحدائق بأنه ليس طريق الجمع ضرورة ان الندب ايضاً حكم شرعى يحتاج اثباته الى دلالة الدليل ، ولكن الاقوى ما عليه القوم و ذلك لما حقق في الاصول من ان الامر لا يدل الاعلى نفس الطلب لا بمعنى انه يستعمل في مفهوم الطلب كما توهم بل بمعنى انه ينشأ به مصداقه و الطلب طلب في الوجوب والندب ، و القول بأكديمة الطلب في الوجوب عنه في الندب شطط من الكلام ، نعم التاكيد ثابت في ملاكه لا فيه نفسه ، و لازم الطلب و طبعه هو عدم رضى الطالب بتركه ، و اذا رضى بتركه يكون عليه التنبية به ، فنفس الطلب بما هو طلب دال على عدم الرضا بالترك فهو من حيث هو طلب يقتضى

الوجوب الا ان يقرم دليل على عدمه ، فالوجوب لا يحتاج الى ازيد من الطلب بخلاف الندب فانه يحتاج الى ضم القرينة الدالة على الرضا بالترك بالطلب ، فالا خبار الامر صريحة في الطلب ، و انما يستفاد منها الوجوب لولا الاخبار النافية للوجوب وبعد ضم اخبار النافية اليها يستفاد من مجموعهما الطلب المنضم اليه قرينة الرضا بالترك و هو معنى الاستحباب . (فإن قلت) ما ذكرته يتم لو ثبت حجية الاخبار الامرية بالزكارة وهي غير ثابتة لاحتمال التقى فيها كما يعتقد خبر مروان بن مسلم المتقدم آنفا الدال على كون القول بثبوت الزكورة في مال اليتيم مذهب الناس ، وقد صرحت في المعتبر بان الوجوب مذهب أبي حنيفة و الشافعى و احمد . (قلت) الحمل على التقى في المقام انما هو لمكان المعارضة و الا فالا خبار المثبتة صالحة للحجية في نفسها لولا المعارضة ، و المعارضة ترتفع بما حققناه في استفادة الندب من مجموع الطائفتين فلا موجب للحمل على التقى ، و مما ذكرناه يظهر وجہ القول بالوجوب ايضا و هو الاخذ بالا خبار الامرية ، و لا يخفى ما فيه من لزوم طرح الاخبار النافية . واما وجہ القول بعدم الثبوت راسا فهو الاصل بعد طرح هذه الاخبار اما من جهة كونها احدا كما عليه الحال ، واما من جهة معارضته ما يدل منها على الوجوب مع الاخبار النافية مع كون الطائفة الاولى موافقا مع العامة ، و عدم ما يدل على الاستحباب كما يميل اليه كلام الحدائق ، و قد عرفت الوهن فيه ، و بالجملة فالاقوى ما عليه المشهور من استحباب الزكورة في مال تجارة التيم و المجنون اذا اتجرب به الولى و هنا فروع (الاول) .

لا يدخل الحمل في غير البالغ فلا يستحب اخراج زكوة غالاته .

و في الجواهر ثم ان ظاهر النص و الفتوى كون الطفل المولود ، فلا يدخل الحمل في شيء من الاحكام السابقة ، بل لعل قوله تعالى : اخر جكم طفلا ظاهر في عدم صدقه على الحمل كما هو مقتضى العرف ايضا ، و اولى من ذلك لفظ اليتيم ، و دعوى التنقيح ممنوعة فالاصل حينئذ بحاله فيما عن بعضهم من احتمال دخول الحمل

في الحكم بل ربما مال اليه بعض الناس بل تردد فيه في البيان ثم استقرب انه مراعي بالانفصال حيا واضح الفساد ، ثم حكم اجماع الاصحاب على انه لا زكوة في ماله قبل الانفصال لا وجوبا ولا استحبابا (الثاني) .

المتولى لاخراج الزكوة هو الولي .

لانه هو الذى له ولایة التصرف في مالها ، و ظهور بعض النصوص في ذلك ففى ذيل صحيح يونس بن يعقوب قال الصادق عليه السلام : اذا اتجر به فزكه ، و في خبر الحناط فى مال اليتيم يكون عندي فاتجربه قال ^{عليه} اذا حركته فعليك زكوتة ، فليس للطفل حينئذ تصدى الارخاج بسون اذن الولي ولو قلنا بشرعية عباداته ، ولا لغيره ذلك ، ولكن عن المقدس الارديلى (قده) احتمال جواز الأخذ لاحاد عدول المؤمنين و المستحقين عند عدم حضور الولي ، وفي الجواهر لعل وجهه ان هذا الاستحباب ليس تكليفا محضا بل له جهة تعلق بالمال و لازم ذلك مباشرة الحكم حينئذ لاخراج مع عدم حضور الولي ، و عن السيد المرتضى (قده) انه ذهب اكثرا صاحبنا الى ان الامام يأخذ الصدقة من زرع الطفل و ضرعه ، و مقتضاه كون الارخاج وظيفة الامام ، و مع غيابه يتصدقه الحاكم ، و بالجملة فما احتمله الارديلى (قده) مشكل جدا فلا محicus الا الى ما في المتن من قوله .

و مع غيابه يتولاه الحاكم الشرعي ، و لو تعدد الاوليات .

كلاباب و الجد .

جاز لكل منهم ذلك و من سبق نفذ عمله و لو تشا حوا فى الارخاج
و عدمه .

قال فى كشف الغطاء يوزع عليهم ان امكن اليوزيع ، و الاقوى انه .

قدم من ي يريد الارخاج .

اذ ليس للآخر منعه عنه .

و لو لم يؤد الولي الى ان بلغ المولى عليه فالظاهر ثبوت الاستحباب بالنسبة اليه .

لما عرفت من ان استحباب اخراجه ليس تكليفا محضا متعلقا بالولي بل له جهة تعلق بالمال نظير تعلق الزكوة بالاعيان الزكوية فيكون المكلف بالاداء ندبا هو المالك بعد رفع حجره بالبلوغ او العقل . (الفرع الثالث) لا فرق في استحباب زكوة مال الطفل مع التجارة بين النقادين وغيرهما لاطلاق ادله، وربما يدعى اختصاصه بالنقادين بدعوى انصراف دليله اليهما و هو ممنوع .

مسألة ٣ يستحب للولي الشرعي اخراج زكوة مال التجارة للمجنون دون غيره من النقادين كان او من غيرهما .

اما استحباب اخراج زكوة مال تجارتة على الولي فللنص ، قال عبد الرحمن بن الحجاج قلت لابي عبدالله عليه السلام امرئه من اهلا مختلطه اعليها زكوة ، فقال : ان كان عمل به فعليها الزكوة ، و ان كان لم يعمل به فلا ، و قال موسى بن بكير سالت ابا الحسن عليه السلام عن امرئه مصابة و لها مال في يد اخيها هل عليه زكوة ؟ فقال ان كان اخوها يتجر به فعليه زكوة ، هذا و اما عدم استحبابه فيما عدى ذلك فقد وقع فيه الخلاف ، فقيل بل في الجوادر انه المشهور ان حكم المجنون حكم الصغير فيستحب في كلما استحب في مال الطفل من غلاتة و مواشيه على القول باستحبابه فيهما ، قال في الجوادر و لكن ان لم يكن اجماعا اشكنا اثبات ذلك لعدم دليل معتبره على هذه التسوية ، و قيل كما في الشرائع و عن المحقق و الشهيد الثانيين و جماعة بأنه لازمة في ماله للالصل و عدم الدليل على ثبوته ، قلت و ذلك هو الاقوى بل قد عرفت الاشكال في مواشى الصغير بل في غلاتة ايضا فراجع ، هذا تمام الكلام في الصغير و المجنون .

مسألة ٣ الاظهر وجوب الزكوة على المغمى عليه في اثناء الحول و كذا السكران .

خلافاً للمحكم عن التذكرة والنهاية في المغمى عليه فقال فيهما ان حكم المغمى عليه حكم المجنون الا انه صرخ في التذكرة بوجوبها على الساهي والنائم والمغفل، واعتراض عليه في المدارك بان في الفرق بين النوم والاغماء نظر الانه ان اريد عدم اهلية المغمى عليه التكليف فمسلم ، لكن النائم كذلك ، وان اريد تكون الاغماء مقتضيا لانقطاع الحول وسقوط الزكوة طلوب بدلليه فالمتوجه مساوات الاغماء للنوم في تتحقق التكليف بعد زوالهما كما في غيرهما من التكاليف ، و عدم انقطاع الحول بعرض ذلك في الاثناء انتهى . (و الاقوى) ما افاده في المدارك من وجوب الزكوة لعدم ما يدل على انقطاع الحول به فيكون اطلاق ادلة ثبوت الزكوة هو المحكم بخلاف المجنون ، حيث قد عرفت ورود المقييد لاطلاقها فلا محيص فيه عن التقيد ، و مما ذكرنا يظهر الكلام في الساهي والنائم والغافل ايضا ، وان الاقوى فيها ايضا هو الوجوب ، و احتمل المحقق القمي (قوله) في غنائمه تفصيلا بين طرفي النوم والنسيان في ابتداء الحول و قال فيه بعدم عدم حالتهم من الحول وبين طرفيهما في الاثناء ، و قال بعدم انقطاعه به قال (قوله) و تظهر الشمرة فيما لو انتقل اليه المال في حال النوم او الغفلة فيعتبر تمام الحوم من حين يقطنه واستشعاره لا من حين الانتقال اليه كما في البالغ فإنه يستأنف الحول من حين البلوغ ، ولا يخفى ما فيه ضرورة عدم الدليل على اعتبار الخلو من النوم والغفلة في ابتداء الحول ، و لو كان المنشاء عنده هو تعلق التكليف به وقت الانتقال لعدم قابليته له فيه انه يكفى صحة التعلق به بعده مع انه على تقدير اعتبار صحة التعلق في الابتداء ينبغي اعتبارها في الاثناء ايضا . فالتفكير بين الابتداء وبين الاثناء لا وجه له اصلا .

مسألة ٤ كما لا تجب الزكوة على العبد لا تجب على سيده فيما ملكه على المختار من كونه مالكا .

اعلم ان في ملك العبد و عدمه اقوال انحاها بعضهم الى سبعة والمعروف بينهم هو عدم الملك مطلقا ، و نسب الى الاكثر القول بالملك كذلك ، و قيل بأنه يملك ملكا غير تام ، و قيل بأنه يملك التصرف في العين لا العين نفسه ، و قيل بملكه لها يملكه مولاه خاصة ، و قيل بملكه لفاضل الضريبة ، و قيل بملكه لارش الجنائية ، و ربما قيل بملكه للثلاثة الاخيرة او الاثنين منها . و استدل للقول بالعدم مطلقا بالادلة الاجتهادية و الفقاهية ، اما الادلة الاجتهادية فبالادلة الاربعة ، فمن الكتاب آيتان ، الاولى قوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيئا ، بناء على ان يكون قوله تعالى لا يقدر على شيئا صفة موضحة لا قيدا احترازيا ، فكل عبد مملوك لا يقدر على شيئا ، و عموم الشئي يدل على نفي القدرة على كل شيئا الذي منه نفي القدرة له على الملك الحاصل بواسطة الاسباب الاختيارية ، و بعدم القول بالفصل بين الملك الاختياري و الملك الظاهرى بثبت المطلوب ، فالاستدلال بالآلية يتوقف على امور . (الاول) كون قوله تعالى لا يقدر صفة موضحة لا قيدا احترازيا ، (الثاني) دلالة كلمة شيئا على العموم ، (الثالث) عدم الفصل بين نحو الملك الاختياري و القوى ، اما اثبات الاول فيقرىء السياق و المقام و ان التقيد في المقام موجب للغوية ذكر المملوكيه اذ معه لا يبقى لها خصوصية بخلاف ما اذا جعل لايضاح حيث يفيد حينئذ ان شأن المملوك هو تلك الصفة ، و انه على جعله موضحة تكون صفة ذاتيا ناشيا عن اقتضاء الذات فانه يدل على ان طبع المملوك و ذاته من حيث كونه مملوكا يقتضي عدم القدرة و على جعله احترازيا يكون عرضا مقارقا ، و لا شبهة ان الاقتضاء الذاتي ادخل في ضرب المثل ، و اوفق بارادة البرهان على عدم القدرة ، و دلالة صحيح زراره و موثق شعيب الواردان في عدم جواز طلاق العبد و نكاحه معللا بالآلية المباركة على ان المراد من الصفة فيها هو الكاشفية لا الاحتراز ، فان الاستدلال بالآلية لا يتم بناء على كون التقيد احترازيا كما لا يخفى . و اما اثبات الثاني فيكون المفهوم من الشئي هو العموم لغة و عرفا خصوصا بالنسبة الى الاعيان كما حقق في تفسير الحديث المبارك كل شيئا لك حلال ، و قد قيل في

المعقول بان مفهوم الشيئي من المفاهيم العامة مضادا الى انه نكرة واقعة في سياق النفي فيفيد العموم من هذه الجهة ايضا ، و اما اثبات الثالث فالاجماع المحكم عن مصايح الطباطبائى على نفي التفصيل بين قسمى الملك ، هذا بالنسبة الى تلك الاية الكريمة . الاية الثانية قوله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم (الخ) و تقريب الاستدلال بها ان الاستفهام فيها انكارى دال على امتناع الشركة بين الاحرار و المماليك باى وجه اتفق ، فلو وصح ملك العبد لامكنا الشركة بينهما بعض الوجوه و هو مناف مع امتناعها بكل وجه ، و المراد من الموصول في قوله تعالى فيما رزقناكم جنس الاموال لا خرص ما رزقه الاحرار من الاعيان ، و ذلك لدلالة الاية على رفعه شأن الاحرار و صفة المماليك ، و هي لا يتم الا مع اراده الجنس في الموصول ، اذ لو اريد به خصوص ما ييد الاحرار لم يكن حكما مختصا بهم لعدم شركة الاحرار مع العبيد فيما رزق العبيد ايضا بناء على صحة ملكهم كما لا يخفى . فمن السنة طوائف (منها) ما تدل على ان العبد اذا بيع كان ما في يده قبل البيع ملكا لسيده الا ان يدخل في المبيع او يشترطه المشتري و هي كثيرة ، و هذا لا يتم الا على القول بعدم الملك اذ لو كان العبد مالكا لا يستمر ملكه في يده بعد البيع و لم يكن شيئا من ذلك للبائع و لا للمشتري و لم يكن للسيد بيع ما في يده معه لعدم مالكيته له . و (منها) ما تدل على ان العبد اذا اعتق كان ما في يده لمولاه ، الا اذا اقره في يده و هي ايضا كثيرة ، و لا يتم الاعلى القول بعدم الملك ضرورة انه مع القول به لا وجہ لكون ما ملكه لمولاه بعد عتقه ، و لم يتحج الى تقرير المولى في يده . و (منها) ما تدل على ان العبد اذا مات يكون ما تركه لمولاه ، و هذا ايضا لا يتم الاعلى القول بعدم الملك اذ لو صح ملكه وجب ان يكون المال ميراثا للمولى حيث لا معنى للارث الا انتقال مال عن شخص الى اخر بالموت . و (منها) ما تدل على عدم نفوذ الوصية له معللا بأنه عبد مملوك ، ففي الصحيح في مكاتب كانت تحته امرؤة حررة فأوصت له عند موتها بوصية فقال اهل الميراث لا تنجز وصيتها انه مكاتب لم يعتق و لم يرث ، فقضى عليه السلام انه يرث بحساب ما اعتق منه

و يجوز له الوصية بحساب ما اعتقد منه ، و قضى في مكاتب اوصى له بوصية و قد قضى نصف ما عليه فاجاز نصف الوصية . و (منها) ما تدل على نفي الموارثة بالرقية ، و ان الرق مانع عن التوارث حيث أنها ايضا تدل على نفي الملك حيث انه لوضح ملكه لا دخل المال في ملكه بالأسباب الموجبة للدخول . و (منها) ما تدل على ان المولى لو اوصى له بثلث ماله يعتق من العبد بحسابه ، حيث انه ايضا شاهد على عدم ملكه و الا فلا مانع على الملك من اعطاء ما اوصى له اياده من غير عتقه . و (منها) النصوص المصرحة بنفي الملك عنه و هي ايضا كثيرة ك الصحيح محمد بن قيس عن الباقي عليه السلام انه قال في المملوك ما دام عبدا فانه و ماله لاهله لا يجوز له تحرير ولا كثير عطاء ولا وصية الا ان يشاء سيده ، و صحيح محمد بن مسلم قال سأله الصادق عليه السلام عن رجل ينكح امهه من رجل ايفرق بينهما اذا شاء ؟ ان كان مملوكه فليفرق بينهما اذا شاء ان الله يقول عبدا مملوكا لا يقدر على شيئا فليس للعبد شيئا من الامر ، و صحيح ابن سنان قال قلت للصادق عليه السلام مملوك في يده مال عليه زكوة قال عليه السلام : لا قلت و لا على سيده قال عليه السلام لا انه لم يصل اليه و ليس هو للمملوك ، و من الاجماع ما حکى بلفظه عن زكوة الخلاف و نهج الحق و بعيابر مختلفة يفيده كذهب الامامية و مذهب اصحابنا و كلمة و عندنا من نقلة متعددين كما في الجوادر مضافاً إلى التبع في المقامات المختلفة في الفقه المسلمة بين الجميع مما يجب القطع بمفروغية الحكم عندهم كعدم وجوب الزكوة و الخمس والحج و الكفارات و نفقة القريب و من في يده من العبيد عليه ، و عدم استحباب الزكوة عليه مع ثبوته في مال الطفل ، و كمنعه من التصرفات و ان لم يكن مولاه قبل الولاية ، و كعدم ابقاء ما في يده له عند بيعه او عتقه ، و عدم ضمانه لما يتلفه الا بعد عتقه ، و عدم استحقاقه للارث و انتقال ماله بمماته الى مولاه ، و عدم جواز الوصية له و الوقف عليه ، و جواز تصرف المولى في ماله بأنواع التصرفات حتى التملك ، و تملك المولى ما كان من فوائد البدن كالحمل و اللبن و عوض البعض و صرف الوصية له من المالك الى عتقه ، فان هذه الفروع من المسلمات ، و هي المؤيدة للتسلالم على

عدم الملك . و من العقل وجوه (الاول) ان مالكية العبد لما في يده فرع مالكيته لنفسه ، و اذا لم يكن مالكا لنفسه فلا يكون مالكا لغيره . (الثاني) ان ما يكتسبه العبد من فوائد ملك المولى فيكون له تبعا ، فلو كان معه ملكا للعبد ايضا لزم توارد المالكين على ملك واحد و هو غير معقول . (الثالث) ان نفسه و بدنه و صفاته التي من جملتها سلطانه على مملوكه مملوك للمولى فسلطان السلطان غالب عليه . (الرابع) ان الحكم بصحبة ملكه مستلزم للحكم بجواز تملك كل من العبددين صاحبه في بعض الصور كما اذا كان العبد مالكا لعبد ، فملك المولى العبد الملك عبد الى مملوكه فيصير المملوک مالكا لمالكه و المالك مملوکا لمملوکه ، هذا تمام الكلام في تقرير الادلة الاجتهادية ، و اما الدليل الفقاهي فباستصحاب عدم تملك العبد عند الشك فيه فيما اذا كان الشك في حصوله باسباب الاختيارية كالبيع و نحوه او القهرية و هو كثير ، و ان كان يتافق كون الاصل على خلافه كما اذا صار العبد عبدا بالاسترقاق فيشك في بقاء ملكه لما في يده اذا لم يتملكه المسلم فالاصل حينئذ بقاء تملكه . و استدل للقول الثاني و هو القول بأنه يملك مطلقا لكن مع الحجر عليه بسبب الرق حتى يأذن له المولى ، و قد نسب ذلك القول الى الاكثر بوجوه (الاول) اطلاق مادل من الكتاب و السنة على حصول الملك بتحقق اسباب الشامل للحر و العبد ، لا يقال انه منصرف الى الحر و ذلك بسبب معلومية حجر العبد عن التصرف ، فانه يقال الانصراف ممنوع او انه بدوى غير مصر بالاطلاق ، و معلومية حجر العبد لا يصير منشاء للانصراف ، ولو سلم فهو ناش عن انس الذهن بتلك المعلومية ، و الانصراف المانع عن الاخذ بالاطلاق يجب ان يكون من جهة تفاوت مصاديق مفهوم اللفظ في صدقه عليها بالتشكيك لا بواسطة انس الذهن الى بعض افراده باسباب خارجة كانصراف الماء عن ماء الزاج و الكبريت بواسطة غلبة الوجود في غيرهما كما بين في محله ، وما ذكرنا ظاهر في جميع اسباب الملك ، ولكنه في نحو الحيازات للمباحثات اظهر ، ضرورة ان دعوى عدم حصول الملك بحيازته اصلا او حصوله للمولى بحيازه العبد و لو وقعت بغير اذن المولى بعيد جدا ، او دعوى كون حصوله للمولى بحيازة العبد انما هو لمكان كونه نماء الملك له فيتبعه فيه ممنوعة ، ضرورة

كونه نماء الملك فرع تملك العبد اياه بالحيازة لكي يصير نماء له ، و مع عدم ملكه لا يكون نمائه حتى يتبعه فيه مع ان التبعية على تقدير حصول الملك للعبد اول الكلام .

(الثانى) ظاهر قوله تعالى : فانكحوا الايامى منكم و الصالحين من عبادكم و امائكم (الخ) و تقريب الاستدلال به ان الظاهر في الضمير من قوله تعالى : ان يكونوا فقراء هو الارجاع الى جميع ما تقدم من الايامى والعباد و الاماء كما هو الظاهر من تعقيب الضمير الى جمل متعددة لو لم يكن قرينة في البين على ارجاعه الى البعض ، فيدل على ترتيب الجزاء اعني حصول الغنى لكل واحد من المذكورين ، و حصوله للعبد دال على صحة تملكه اذ لاغناء بمال مملوك للغير . لا يقال المراد من الغناء سعة العيش و لو بالاباحة و هو تحصل بمال الغير ، فانه يقال ظاهر اسناد الغناء الى المذكورين و وحدة السياق هو كون الغناء بمعناه المتعارف اعني السعة في المال لا في العيش ولو باباحة التصرف في مال الغير ، فعلى فرض تسليم ظهور ارجاع الضمير الى الجميع لا محيد عما ذكر ، الا انه يمكن منع ذاك الظهور بدعوى قيام القرينة على ارجاعه الى الايامى ، فان الظاهر من الاية هو كون المانع عن التزويج هو الفقر حيث قال تعالى : ان يكونوا فقراء يغفهم الله من فضله ، و من المعلوم انه غير مانع عنه في العبيد لثبت المهر و النفقة على المولى ، كما ان غناهم على تقدير القول بالملك لا يكون مقتضايا له لتحقيق حجر العبد المانع عن التصرف و ان حصل الملك . (الثالث) الاخبار الدالة على قابلية للتملك او حصول الملك له و هي على طوائف . (منها) ما تدل على نفيه الرباین العبد و السيد ، حيث انها ظاهرة في ثبوت الملك له ، نظير ما يدل على نفيه بين الوالد و الولد ، و بين الزوج و زوجته . و (منها) ما وقع فيه التعبير باضافة المال الى العبد في النصوص الكثيرة المتفرقة في ابواب الفقه الظاهر في التمليك كما هو اصل فى اللام ، و دعوى كونه مجازا في ادنى الملابسة ممنوعة بعدم القرينة عليه خصوصا في مثل هذه الكثرة التي لا يناسبه التجدد عن القرينة . و (منها) ما تدل على حصول الملك له ك الصحيح ابي جرير قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل قال لمملوك له : انت حر ولی مالك قال : لا يبدء بالحرية قبل المال يقول لی مالك و انت حر برضاء

المملوك ، و صحيح فضيل بن يسار قال لى عبد مسلم عارف اعتقه رجل فدخل به على ابى عبدالله عليه السلام فقال له من هذا السندى فقال: رجل عارف و اعتقه فلان فقال ابوعبد الله عليه السلام : ليت انى كنت اعتقته ، فقال السندى لا بى عبدالله عليه السلام انى قلت لمولاي بمعنى بسبع ماء درهم و انا اعطيتك ثلاثة درهم ، فقال له ابوعبد الله عليه السلام . ان كان يوم اشترطت لك مال فعليك ان تعطيه ، و ان لم يكن لك يومئذ مال فليس عليك شيئاً ، هذا تمام الكلام فيما استدل به للقول بالملك . و لا يخفى ان القول به هو الاقوى لانه المواقف لما يقتضيه الجمع بين دليل القولين ، و ضعف اكثرا ما استدل به للقول بعدم الملك ، اما التمسك بالكتاب فيرد على التمسك بالآية الاولى بان الظاهر من الصفة هو الاحتراز كما هو الاصل فيه ، و ما استظهر به للخروج عما هو الظاهر ، و جعله كاشفا من دلالة السياق ، و لغوية ذكر المملوكيه على تقدير الكاشفية ممنوع ، اما الاول فيتوقفه على البلوغ على مرتبة موجبة لصرف اللفظ عن ظهوره ، في التقيد ، و انعقاد ظهور اخر ناش عن دلالة السياق في الكاشفية و هو ممنوع . و اما الثاني فيمنع لغوية ذكر المملوكيه على تقدير الكاشفية فان الغرض من التمثيل هو ايراد الكلية على المولى المتوقف على الامرین المملوکیة ، و عدم القدرة على شيئاً و هو لا يحصل بالأمر الاخير فقط كما لا يخفى على من تدرب في الآية المباركة بتمامها ، واما اولوية التمثيل بالصفة الذاتية عن التمثيل بالأمر العرضي فهي استحسان لا وقع بها مالم تبلغ الى درجة الظهور كما حقق في الاصول عند البحث عن تعارض الاحوال ، و يرد على التمسك بالآية الثانية بان الظاهر منها نفي شركة العبيد مع المولى فيما للمولى من الاموال لا نفسها مع الاحرار مطلقاً ، وهذا ظاهر بالتأمل في قوله تعالى مما ملكت ايمانكم ، و قوله فيما رزقناكم كما لا يخفى ، و يرد على التمسك بالطائفة الاولى من الاخبار بان الحكم يكون ما في يد العبد بعد بيعه للمولى الا ان يشرطه المشتري كما يجتمع مع القول بعدم الملك يجتمع مع القول بالملك ايضاً ، و ذلك بانتقاله عن العبد الى مولاه عندما البيع ، وهذا و ان لم يخلو عن غرابة الا انه ليس بمثابة موجبة لرفع اليدين عن اطلاق الكتاب والسنن الدال على

حصول الملك بأسبابه الشامل للحرار والعيid ، ومادل بظاهره على ملك العبد ، ومرجع ما ذكرناه الى اشتراط بقاء ملك العبد على بقائه على ملك مولاه ، فباتقاله عنه ينتقل ماله عنه و تغير الحكم بالانتقال غير عزيز نظير انتقال امر نكاح العبد الى مشتريه اذا بيع او الى زوجته اذا اعتقدت ، و يؤيد او يدل على ما ذكرنا ظاهر اسناد المال الى العبد في خبر محمد بن مسلم قال سألت احدهما عن رجل باع مملوكاً فوجد له مال فقال إليه المال للبائع انما باع نفسه الا ان يكون شرط عليه ان ما كان له من متاع فهو له ، و خبر يحيى وابي العلاء عن الصادق عليه السلام عن ابيه عليه السلام ان عليا عليه السلام قال من باع عبداً وكان للعبد مالاً فالمال للبائع الا ان يشرطه المبتاع امر رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بذلك ، و ظهرهما خصوصاً الاخير في كون المال للعبد و انه ببيعه ينتقل منه الى المولى الا ان يشرطه المشتري غير قابل للانكار ، ويمكن ان يقال باتقاله عن العبد الى المولى عند بيعه ولو مع اشتراطه للمشتري الا انه حينئذ ينتقل من المولى البائع الى المشتري على سلوك طريق الاعوجاجي نظير اعتقد عبدك عنى ، وهذا امس بقضية الاشتراط بخلاف ما اذا قلنا بالانتقال عن العبد الى المشتري في صورة الاشتراط ، و مما ذكرنا كله يظهر الجواب عن الطائفة الثانية و الثالثة ايضاً حيث ان ملك المولى لما في يد العبد بعد عتقه و موته كما يجماع مع القول بعدم ملك العبد و كون ما في يده ملكاً للمولى من اول الامر يجماع مع القول بملكه ايضاً ، و انتقال ماله الى مولاه عند عتقه او موته و كون انتقاله اليه بموته ارثاً غير مضر اذ لامشاحة في تسميتها ارثاً بعد قيام الدليل عليه ، ويرد على التمسك بالطائفة الرابعة بان عدم نفوذ الوصية له معللاً بأنه مملوك لا ينافي مع حصول الملك له بأسبابه التي لم يرد عليها نفي غاية الامر عدم حصول الملك له بالوصية ، و التعيل بال المملوكيه كما يلائم مع نفي الملك عنه مطلقاً يلائم مع نفي الملك الخاص عنه و هو الحاصل بالوصية فلا ظهور فيه في نفي الاعم . و يرد على الطائفة الخامسة بان نفي التوارث لا يدل على عدم الملك ، بل الانصاف انه على اثبات امكان الملك ادل حيث انه مع عدم الملك لا موضوع للارث عن العبد . و على الطائفة السادسة بان عتق العبد

بحساب ما قضى له المولى حكم تعبدى ثبت بالدليل لا انه متوقف على عدم الملك حتى يستدل به عليه ، بقى الكلام في النصوص المصرحة بنفي الملك عنه مع قوتها في الدلالة الا انها معارضة مع ما يدل على امكان حصول الملك له ، فلا بد من الجمع بينهما ، و طريق الجمع وجوه اقواها حمل النصوص الدالة على نفي الملك على نفسه على نحو الاستقلال بحيث يكون العبد مسلطا نحو تسلط الملاك على املاكه يتصرف فيها كيف شاء و متى شاء ، بل هو مالك محبجورا عليه يجوز الانتزاع منه متى اراد المولى ، ولا يخفى ان ركن الملك هو ترتب هذين اللازمين اعني اطلاق السلطة ، وعدم جواز الانتزاع عنه حتى ربما نسب الى بعض منكري استقلال الاحكام الوضعية في الجعل بان معنى الملكية ليس الا جواز تصرف المالك و عدم احتياجه في التصرف الى اذن غيره ، وعدم جواز تصرف غيره الا باذنه ، و مع انتفاء هذين الامرین كانه لا ملك له ، و حمل النصوص الدالة على الملك على ثبوته مع حجر العبد في التصرف فيه و جواز الانتزاع عنه ، وهذا جمع عرفى يلائمه كلتا الطائفتين فلا محاجص عنه كما لا يخفى ، واما الاجماع على عدم الملك فموهون بذهب كثير الى الملك مع نقل ذهب الاكثر اليه كما تقدم ، واما حكم العقل باستحالة ملكه بالوجوه المتقدمة فيه ان تلك الوجوه كلها مخدوشة ، و ذلك لان الملكية كما حقق في موضعه امر اعتباري كانه في عالم الاعتبار خيط ممدود يرالملك والمملوك فلاموطنه لها الاموطن الاعتبار، ويكون تحققا بعين اعتبارها في موطنه اعتبارها ممن يبيه الاعتبار ، و لا اشكال في صحة اعتبار الملكية بين العبد و بين ما يبيه بعين صحة اعتبارها بين الحر و بين ما يبيه ، و به يندفع الوجه المذكورة في استحالة ملاكه عقلا ، و بما ذكرنا يظهر وجه القول الثالث و هو القول بملك العبد مالكا غير نام لواراد القائل بغير التام ما ذكرناه من كونه محجورا عليه و يجوز الانتزاع عنه ، فمرجع القول الثالث الى الثاني في الحقيقة كما ان مرجع القول الرابع اعني القول بأنه يملك التصرف لا العين نفسه الى القول الاول اعني عدم الملك مطلقا بناء على ان يكون المراد من ملك التصرف لما في يده ابنته و الا فلا يرجع

الى محصل . و استدل للقول الخامس و هو القول بملكه لما يملكه المولى خاصة اما على ملكه بما يملكه المولى فبموجب اسحاق بن عمار قال قلت لابي عبدالله عليه السلام ما تقول في رجل يهب لعبد الف درهم او لقل او اكثر ، فيقول حللني من ضربى اياك ، و من كل ما كان مني اليك ، و مما اختفت و ارهبتك ، و يحلله و يجعله في حل رغبة فيما اعطيته ، ثم ان المولى بعد ان اصاب الدرهم التي اعطيته في موضع وضعها فيه العبد فاخذها المولى أحلال هي له ؟ فقال عليه السلام : لا تجعل له لانه افتدى به نفسه من العبد مخافة العقوبة و القصاص يوم القيمة ، قال قلت له فعلى العبد ان يزكيها اذا حال عليها الحول قال عليه السلام : لا الا ان يعمل لها فيها و لا يعطى من الزكوة شيئاً انتهى ، و اما على عدم ملكه لما سواه فيما تقدم في وجه القول الاول ، ولا يخفى ان ما استدل به لملك ما يملكه المولى قوى جداً ، و اورد على نفيه لملك ما سواه ما اورد على وجده الاول . و استدل للقول السادس و هو القول بملكه بفضل الضريبة خاصة ب الصحيح عمر بن يزيد قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل اراد ان يعتق مملوكا له و قد كان مولاه يأخذ ضريبة ضربها عليه في كل سنة و رضى بذلك المولى فاصاب المملوك في تجارتة مالا سوى ما كان يأخذ مولاه من الضريبة و اذا ادى الى سيده ما فرض عليه مما اكتسب و يعتقد بعد الفرضية فهو للمملوك قال عليه السلام أليس قد فرض الله تعالى على العباد فرائض فاذا ادواها اليه لم يستئذنهم بما سواها ، قلت للمملوك ان يتصدق مما اكتسب و يعتقد بعد الفرضية التي كان يؤديها الى سيده قال : نعم و اجر ذلك له (الحديث) . و يرد على نفيه لما سوى فاضل الضريبة ما تقدم في رد القول الاول ، و اما استدلاله لملك فاضل الضريبة بال صحيح المذكور فحسن الا انه يبقى وجدا الجماع بين هذا الصحيح بكلون ما يبيده ملك له بعد عتقه و بين ما تقدم من الاخبار و الاجماع على انتقال مال العبد بعنته الى مولاه ، و يمكن الجماع بينهما بكلون جعل الضريبة اذا من المولى في التصرف في فضلها فيكون الحكم بكلون الفاضل له لمكان رضي المولى به بل لا معنى لجعل الضريبة الا جعل الفاضل للعبد فهو تمليك للفاضل اياته و بقاء له بعد عتقه يكون

بابقاء المولى له ايات ، فيكون في حكم الهيئة الجديدة فتامنل . حجة القول السادس وهو القول بملكه لارش الجنائية بان المولى انما يملك خدمته والانتفاع به ، واما النفس نفسه واما البدن فبدنه وارشهما له و لم تتعلق التكاليف بهما ، وفيه ما لا يخفى من الوهن ، ومن حجج الاقوال الثلاثة الاخيرة يظهر وجه القول بالمركب من الاقوال الثلاثة الاخيرة كما لا يخفى ، وقد اتفق من جميع ما ذكرناه ان اقوى الاقوال هو القول بملك العبد ملكا محجورا عليه لا يصح له التصرف فيه الا باذن مولاه ، ويصح للمولى انتزاعه عنه كيف شاء ، واما الثمرة بين القول بالملك و عدمه فهو بوجه (الاول) لو كان في يد العبد الكافر عبد مسلم و مولاه مسلم يبع على القول بملك العبد ، او يتملكه المولى بناء على ان له الانتزاع بالمعنى الشامل للملك ، ولا يجب بيعه على القول بعدم الملك وهذا ظاهر ، ولو كان في يد العبد المسلم عبد مسلم و مولاه كافر فعن شرح القواعد لفقيئه عصره انه يباع على جميع الاقوال ، اما على القول بعدم الملك فواضح ، واما على الملك فلانه حينئذ تحت سلطان المولى و ان لم يكن ملكا له ، ولا يخفى انه الملاك في وجوب بيع عبد المسلمين الذى مملوك للكافر . (الثاني) لو وطئ العبد جاريته يحد على كل واحد من القولين ، لكن حد الزنا على القول بعدم الملك ، و حد التعزير على القول بالملك . (الثالث) لا يجوز للمولى و طى من تحت يد عبده من دون اذنه على القول بالملك الا ان يقصد الملك فيطاء في ملك منه ، وفي جعل الوطى نفسه تملكا نظير الوطى في العدة اذا وقع عن قصد حيث انه رجوع و لولم يقصد بها الرجوع اشكال ، نفي عنه وبعد كشف الغطاء في شرحه على القواعد ، وقال في الجوائز وفيه بحيث ، والاقوى ان الوطى نفسه ليس تملكا لانه لا يكون مصدرا قاله وفردا فعليا منه بحيث يحمل عليه عنوان التملك بالحمل الصناعي . و اعلم انه اذا تصرف ذو الخيار فيما انتقل عنه بالعقد الخيارى تصرف مملوكا عليه بكلونه فسخا لذاك العقد مثل ما اذا باع ما انتقل عنه فيما يتحقق به الفسخ احتمالات (الاول) ان يكون الفسخ بارادة التصرف التي هي متقدمة على التصرف و علة له ، فارادة البيع من ذى الخيار مثلا فسخ موجب لانتقال

المبيع اليه ، و بالبيع ينتقل منه الى الآخر ، و هذا هو مختار المحقق الثاني و عليه الشيخ الابكر في مبحث المعطيات . (الثاني) ان يكون الشروع باول البيع مثل التكلم بكلمة ابلاء من بعث مثلاً فسخاً و تمامه بيعاً ، و لازم ذلك وقوع اول البيع في ملك الغير و هذا مختار جماعة ، و قد اورد عليهم المحقق الثاني بلوم كون اول الوطى فيما لو تصرف به زناة ، و لمكان الفرار عن لزومه التزم بالاحتمال الاول . (الثالث) ان يكون الفسخ حاصلاً بنفس التصرف فالبيع المصدرى الصادر عن ذى الخيار يتربى عليه الفسخ ، و يتربى على فسخه انتقال المبيع الى المشتري الثاني اعني المبيع بالمعنى الاسمية المصدرى ، فالانشاء واحد و المنشاء امران طوليان احد هما الفسخ و الآخر البيع . (الرابع) ان يكون الفسخ و البيع كلاهما متربياً على تصرفه البيعى في رتبة واحدة ففعله الخارجي فسخ و بيع معاً ، و على هذين الاحتمالين لا يرد الاشكال الوارد على الاحتمال الثاني كما لا يخفى . اذا عرفت ذلك فتفقول لو كان الوطى في المقام تملكاً بمعنى كونه مصداقاً للتملك لا بد من تصحيحه باحدى الوجوه ، اما الاول بجعل ارادة الوطى تملكاً حتى يقع الوطى في ملكه ، او بجعله مصداقاً لعنوان التملك والوطى طولياً على الاحتمال الثالث ، او عرضاً على الاحتمال الاخير ، و الاقوى هو الاحتمال الاول ، فارادة الوطى تملك ، و الوطى واقع في ملكه الحالى بارادة الوطى ، و منه يتضح فساد جعله تملكاً حيث ان ارادة الوطى لا يكون مصداقاً للتملك كما لا يخفى . (الرابع) لا يصح للمولى نكاح جارية عبده لنفسه بناء على عدم ملك العبد لأن البعض لا تحل بسبعين ، و يصح بناء على ملك العبد ، و هذا ظاهر . (الخامس) لو وهب كل من السيدين عبد لعبد الاخر فلا يخلو عن صور - الاولى - ان يعلم بتقدم تاريخ احدى الهبتين على الاخرى ، و لا اشكال في هذه الصورة ، و يصح الهيئة المتقدمة دون المتأخرة بناء على ملك العبد ، و كلتا الهبتين بناء على عدم ملكه . - الثانية - ان يعلم بتعارن تاريخهما ، والحكم فيها هو بطلانهما بناء على ملك العبد للزرم كون كل منهما سيداً و عبداً و صحتهما معاً بناء على عدم ملكه . - الثالثة - ان يجهل تاريخهما معاً و الحكم فيها كالصورة

الثانية ، لاصالة عدم تقدم كل منهما عن الآخر فيتعارض الاصalan ، او لا يجريان اصلاً لعدم اتصال زمان الشك باليقين على خلاف التحقق في مجهولي التاريخ ، وكيف ما كان فلا سبيل لاحراز تقدم احديهما على الآخر ، فيكون الحكم كما لو علم التقارن و ان لم يكن التقارن محرزاً ايضاً - الرابعة - ان يعلم تاريخ احديهما ويشك في تاريخ الآخرى ، وهل يمكن احراز تاخرها عما علم تاريخه باجراء اصالة عدم تقدمها على الأخرى ام لا (احتمالان) اقويهما العدم لا بتنائه على الاصل المثبت ، فالحكم في هذه الصورة ايضاً هو البطلان كسابقتها لعدم احراز المقدم منهما كما لا يخفى . (السادس) يجب الزكوة على المولى اذا كان متمنكاً من التصرف عرفاً بناءً على عدم الملك ، ولا يجب عليه بناءً على الملك كما ذكره المصنف (قده) بقوله .

و اما على القول بعدم ملكه فيجب عليه مع التمكّن العرفي من التصرف فيه .

و قد تقدم سابقاً صحيحة عبدالله بن سنان المصرحة فيها نفي الزكوة عن السيد معللاً بأنه لم يصل إليه الظاهر في التعليل لنفيها عنه بعدم تمكّنه من التصرف فراجع .

مسألة ٥ لو شاك حين البلوغ في مجئي وقت التعلق من صدق الاسم و عدمه .

اعلم ان في هذه المسألة صوراً ينبغي التعرض لها (الاولى) لو شاك حين البلوغ في مجئي وقت التعلق فالاقوى عدم وجوب الزكوة ، لأن اصالة عدم مجئي وقت التعلق و ان كانت جارية الا انه لا يثبت بها تحقق وقت التعلق حين البلوغ ، و بعبارة اخرى حكم وجوب الزكوة انما يثبت اذا كان وقت التعلق بعد البلوغ ، و باستصحاب عدم تتحقق وقت التعلق الى حين البلوغ لا يثبت تاخره عن البلوغ ، فما هو مجرى الاصل اعني عدم مجئي وقت التعلق لا يتربّ عليه الاثر ، وما هو المؤثر اعني التعلق حين البلوغ لا مجرى للاصل فيه لعدم الحالة السابقة له ، و اثبات اثر البلوغ حال التعلق باستصحاب

عدم مجبيّي وقت التعلق الى حين البلوغ متوقف على الاصل المثبت ، حيث ان البلوغ حين التعلق ليس اثراً شرعاً لعدم مجبيّي وقت التعلق الى حين البلوغ كما لا يخفى . (الثانية) لو علم تاريخ البلوغ وعلم بمجبيّي وقت التعلق ايضاً لكن مع الشك في تقدمه على تاريخ البلوغ او تأخره عنه ، فان كان متقدماً لا يجب الزكوة فانه لا يكون التعلق حال البلوغ ، وان كان متاخراً يجب الزكوة فيكون المقام من صغريات الحادفين اللذين يكون تاريخ احدهما معلوماً والآخر مجهولاً ، والحكم فيهما صحة جريان الاستصحاب في المجهول منهما اذا كان الاثر مترباً على نفس عدمه في حال الآخر ، ولا يجري له اذا كان الاثر مترباً على اتصف الآخر بكونه في حال عدمه ، والاقوى في المقام هو عدم الجريان لكون الاثر كما عرفت مترباً على كون وقت التعلق حين البلوغ ، وباصالة تاخر وقته عن البلوغ لا يثبت اتصف وقت التعلق بكونه حين البلوغ الاعلى القول بالاصل المثبت . (الثالثة) لو شك حين التعلق في البلوغ فلا يجب الزكوة لاصالة عدم البلوغ حين التعلق وهذا واضح . (الرابعة) لو علم تاريخ التعلق وشك في تاريخ البلوغ ، والحكم فيها كالصورة الثالثة حيث انه يجري اصالة تاخر البلوغ عن التعلق النافية لوجوب الزكوة . (الخامسة) ما اذا كان كلاهما مجهولي التاريخ ، والحكم فيها ايضاً هو العدم ، لعدم اجراء الاصل فيما اما لمكان المعارضة او لعدم جريانه في نفسه لعدم اتصال زمان الشك باليقين فيرجع حينئذ الى اصالة البراءة ، هذا اذا كان الشك في البلوغ والتعليق ، واما لو شك في العقل فلا يخلو ايضاً عن اقسام « الاول » ان يكون مسبوقاً بالجنون ، وكان الشك في حدوث العقل قبل التعلق او بعده ، فاما يكون الشك في مجبيّي وقت التعلق حين العقل ، او علم بهما مع العلم بتاريخ حدوث العقل والشك في تاريخ التعلق ، او يكون الشك حين التعلق في العقل او علم بهما مع العلم بتاريخ التعلق والشك في تاريخ حدوث العقل ، او يكوننا معاً مجهولي التاريخ فيجري في هذا القسم جميع الصور المتقدمة ، وقد عرفت حكمها . « الثاني » ان يكون مسبوقاً بالعقل وهو ايضاً لا يجلو عن صور - الاولى - ما اذا علم زمان التعلق

و شك في تقدم زمان حدوث الجنون و تاخره للجهل به ، والحكم فيها هو وجوب الزكوة لاصالة تاخر حدوث الجنون - الثانية - ما اذا علم زمان حدوث الجنون و شك في تقدم زمان التعلق عليه ، او تاخره عنه للجهل به ، والحكم فيها عدم الوجوب لاصالة تاخر زمان التعلق . - الثالثة - ما لو جهل التاريخان والحكم فيها ايضا هو العدم، لعدم احراز كون التعلق في حال العقل اما لتعارض الاصلين ، او لعدم جريانهما في حد نفسه . (الثالث) ان يكون الشك في كون التعلق حين العقل مع الجهل بالحالة السابقة فلا يدرى بانها العقل او الجنون ، والحكم فيه ايضا هو عدم الوجوب لعدم احراز شرطه الذي عبارة عن كون التعلق في حال العقل ، فيرجع الى اصالة البراءة عن الوجوب .

مسألة ٦ ثبوت الخيار للبائع و نحوه .

كلا جنبي اذا جعل له الخيار بالشرط .

لا يمنع من تعلق الزكوة .

على المبيع المنتقل الى المشتري بالعقد، بناء على ما هو التحقيق من تتحقق النقل و الانتقال بالعقد لامن حين انقضاء زمان الخيار .

اذا كان المبيع باقيا في ملك المشتري .

في تمام الحال . اعلم ان الخياراما يكون للمشتري فقط كمامي خيار الحيوان فيما اذا كان المبيع حيوانا فقط ، واما يكون للبائع ، او لكليهما ، فان كان للمشتري فقط فهو لا يمنع من التصرف في المبيع ، لأن ذالخيار غير ممنوع عنه قطعا ، وانما الكلام في صحة تصرف من عليه الخيار فحينئذ وجوب زكوة المبيع عليه في زمان خياره و عدمه مترتبان على القول بتحقق الملك بالعقد او توافقه على انقضاء زمان الخيار ،

فعلى الاول تجب الزكوة على المشترى لانه يملك بالعقد و يتمكن من التصرف في زمان خياره ، وعلى الثانى لا تجب عليه الزكوة قبل انقضاء زمان الخيار لعدم تحقق الملك قبله ، و ان كان الخيار للبائع خاصة ، او لهما معا ، فعلى القول بتوقف الملك على انقضاء زمان الخيار فلا تجب الزكوة على المشترى في زمان الخيار قطعا ، و على القول بتحققه بالعقد ففي وجوبها على المشترى (قولان) المحكم عن المشهور هو الوجوب لاجل حصول الملك من حين العقد ، و في المسالك و المدارك و عن فوائد الشرائع و شرح المفاتيح عدم جريان الحول من حين العقد ، بل المعتبر ابتدائه من حين انقضاء زمان الخيار لا لاجل عدم حصول الملك بل لمكان عدم التمكن من التصرف فيه قبل انقضاء زمانه ، و حيث ان المختار عند المصنف (قوله) صحة تصرف غير ذى الخيار فيما انتقل اليه قال (قوله) .

و لا يعتبر ابتداء الحول من حين انقضاء زمانه بناء على المختار من عدم منع الخيار من التصرف فلو اشتري نصابا من الغنم او الا بل مثلا و كان للبائع الخيار جرى في الحول من حين العقد لا من حين انقضائه .

و يمكن القول بجريان الحول من حين العقد و لو على القول بمنع الخيار عن تصرف من لا خيار له بدعوى شمول اطلاق ادلة الزكوة لمثل هذا الملك المؤثر في ملك نمائه ، فيكون المراد من المستدلين بحصول الملك بالعقد على جريان الحول من حين العقد هو كون حصوله بالعقد منشاء لوجوب الزكوة على من انتقل اليه ، لاطلاق ادلة وجوبها على المالك ، لكن يدفع هذا القول باعتبار التمكن من التصرف في وجوب الزكوة ، فالتمسك باطلاق ادلة وجوب الزكوة بدعوى شموله لمثل هذا الملك لا ينفع في اثبات الوجوب مع فرض تسليم منع الخيار عن تصرف غير ذى الخيار بالتصرف المنسى في لبقاء العين ، وسيجيئ في مسألة السادسة عشر من فصل زكوة الانعام الثلاثة ما يتضح الكلام في حكم تصرف من عليه الخيار فانتظر .

مسألة ٧ اذا كانت الاعيان الزكوية مشتركة بين اثنين او ازيد يعتبر بلوغ النصاب في حصة كل واحد فلا تجب في النصاب الواحد اذا كان مشتركا.

و قد ادعى على هذا الحكم نفي الخلاف في الجواهير بل الاجماع بقسميه عليه، وفي المسالك خلافا لبعض العامة حيث اوجب على المالكين اذا اجتمع من مالهما نصاب مع اجتماع شرائط الخلطة بكسر الخاء وهي العشرة كما لو اشترك اثنان في اربعين شاة وكان لكل واحد عشرون و اتحد المسرح والمراح والفرح والحالب والمحلب .

مسألة ٨ لا فرق في عدم وجوب الزكوة في العين الموقوفة بين ان يكون الوقف عاما او خاصا فلا تجب في نماء الوقف العام ، واما نماء الوقف الخاص فتجب على كل من بلغت حصته حد النصاب .

ما ذكره في هذه المسألة من حل الى مسائل (الاولى) لا اشكال في عدم وجوب الزكوة في العين الموقوفة كما نفي الخلاف فيه صريحا في الحدائق ، و حكى عن الكفاية لانتفاء الملك فيما بناء على احد القولين في الوقف ، و ان كان التحقيق خلافه ، او عدم استقلال الموقوف عليه بالملك لكونه حق البطون اللاحقة و كونه ممنوعا من التصرف فيه الا بالاستئماء ، و لا فرق في ذلك بين الوقف العام و الخاص و ان كان في الاول اظاهر . (الثانية) لا تجب في نماء الوقف العام قبل القبض اذا كان افراد الموقوف عليهم متعددا في الخارج كالقراء بل ولو اتفق انحصرها بالفرد ، و ذلك لعدم تحقق الملك لفرد معين الا بالقبض ، نعم تجب فيه بعد القبض اذا بلغ المقبوض بقدر النصاب ، و لعل هذا هو مراد المصنف (قوله) من الاطلاق اعني اطلاق قوله ولا تجب في نماء الوقف العام . (الثالثة) تجب الزكوة في نماء الوقف الخاص اذا بلغ حصة كل منهم النصاب ، و عن محكى التذكرة نسبته الى علمائنا ، و حكى عن مبسوط الشیخ (قوله)

انه لو ولدت الغنم الموقوفة وبلغ الاولاد نصابا و حال عليه الحول وجبت الزكوة الا ان يكون الواقف شرط ان يكون الغنم و ما يتواحد منها وقفا ، وفي المدارك بعد نقله ذلك قال : و هو جيد ان ثبت اشتراط ذلك لكنه محل نظر ، وقال في الجواهر و لعله اى وجه النظر من جهة المدعومة فيه انها غير قادحة في التبعي ، ولذا حكى عن التذكرة والتحرير التصريح بصحمة الشرط المزبور ، و لعله الظاهر من غير هما الرابعة) قال في الحديث لو كان الوقوف على جهة عامة كالوقف على المساجد و نحوها فهو في الحقيقة وقف على سائر المسلمين كما صرحا به ، ولا زكوة فيه كما لا زكوة في بيت المال من غير خلاف و لا اشكال لأن خطابات الزكوة لا عموم فيها بحيث يتعلق بمثل ذلك .

مسألة ٩ اذا تمكن من تخلص المغصوب او المسروق او المحجور بالاستعارة بالغير او البينة او نحو ذلك بسهولة فالاحوط اخراج زكوة لها ، وكذا لو مكنه الغاصب من التصرف فيه معبقاء يده عليه او تمكن من اخذه سرقة بل وكذا لو امكن تخلصه ببعضه مع فرض انحصر طريق التخلص بذلك ابدا و كذا في المرهون ان امكنه فكه بسهولة .

لا اشكال في اعتبار التمكن من التصرف في وجوب الزكوة ، وانما الكلام في ان التمكن المعتبر فيه هل هو التمكن الفعلى فلا يجدى التمكن الشأنى ام يكفى الشأنى منه ، فمقتضى اطلاق معانى اجماعات المحكية عن بعضهم و اطلاق كلمات الآخرين هو الاول ، واستدل له بجملة من الاخبار ك الصحيح ابن سنان : لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يديك ، و صحيح ابي الحسن الرضا عليه السلام وفيه : الرجل يكون له الوديعة و الدين فلا يصل اليهما ثم يأخذ هما متى يجب عليه الزكوة ؟ قال **عليه** : اذا اخذها ثم يحول عليه الحول يزكي ، و المؤثثين الواردين في ميراث الغائب و انه لا يجب عليه الزكوة حتى يحول الحول في يده كما في احدهما او و هو عنده كما في الآخر ، و مقتضى اطلاق تلك الاخبار اعتبار كون المال عنده او في

يده في وجوب الزكوة ، و عدم وجوبها اذا لم يكن عنده او في يده و لو مع التمكן من الاخذ و الا يقاض عنده او في يده ، و المستظر عن غير واحد من الاساطين كالشهداء في البيان و الروضة و صاحب المدارك و غيرهم (قدس الله اسرارهم) هو الاخير ، و استدل له بموثق زرارة عن الصادق عليه السلام في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على اخذه قال عليه السلام : فلا زكوة عليه حتى يخرج فإذا خرج زakah لعام واحد ، و ان كان يدعه متعمدا و هو يقدر على اخذه فعليه زكوة لكل ما مر من السنين ، فانه صحيح في كفاية القدرة على الاخذ و وجوب الزكوة اذا كان متعمدا في تركه ، و يكون مقيدا للاتصالات المتقدمة ، و نوتش في هذا الاستدلال بمعارضة الموثق المذكور مع صحيح ابن سنان المتقدم فان قوله عليه السلام : ليس على الدين صدقة ، و لا على المال الغائب حتى يقع في يديك صحيح في اعتبار اليad الفعلية فيحمل الموثق الدال على الاكتفاء بالقدرة على الاخذ على القدرة الحاصلة على الوجه المتعارف مثل التوكيل في القبض و نحوه لا بمثل ايجاد اسباب التمكן كتخليص المغصوب ببعضه و نحوه . (اقول) دعوى صراحة صحيح ابن سنان في اعتبار اليad الفعلية واضحة المنع كما لا يخفى على المتامل في قوله عليه السلام حتى يقع في يديك ، حيث لا يستفاد منه الازيد من الاطلاق القابل للتقييد ، فلا وجه لدعوى المعارضة بينه وبين الموثق ، و حينئذ فالمعنى هو العمل على الموثق الا انه ينبغي البحث عن الامور التي قيل او يمكن ان يقال بأنها موجبة للتمكן ، فمنها التمكן من تخليص المغصوب او المسروق او المحجور بالاستعانته بالغير اذا كان عادلا ، فعن بعض الاصحاب كالشهيدين في البيان والروضة هو وجوب الزكوة في المغصوب مع التمكن منه بالاستعانته بالعادل ، و عن اخرين منعه بدعوى اختصاص الموثق بالمال الغائب فلا يشمل المغصوب و المسروق و المحجور الا بدعوى تنقيح المناط الممنوعة قطعا فيكون المحكم حينئذ هو الاتصالات المتقدمة ، و عن رسالة الشيخ الراحل الانصارى (قد) في الزكوة ما حاصله انه يجب في تشخيص معنى القدرة على الاخذ الواردة في موثق زرارة و التمكن من التصرف الوارد في معقد الاجماع ان يرجع الى العرف لانه المحكم

في مثله ، و الظاهر صدق القدرة على الاخذ بمجرد القدرة على الاسباب و لو كانت بعيدة ، و اما التمكن من التصرف فالظاهر عدم صدقه على التمكن من اسباب التتمكن لان اقصاه هو التمكن من تمكن التصرف لا انه تمكن التصرف ، كما ان الاستطاعة على الاستطاعة على الحج استطاعة عليها لا عليه، الا ان الذي يظهر من ملاحظة فتاويمهم و معاقده اجماعهم هو ما يعم هذا المعنى ، و لا اقل من ان يحصل الشك في مراد الكل او البعض فيجب الرجوع الى القدر المتيقن من تخصيص العمومات الموجبة للزكوة انتهى . و لكن الاقوى عدم الالحوب مع التمكن من تخلص المغصوب والمسروق و الممحود بالاستعانته بالعادل ، و ذلك لعدم التمكن من التصرف عرفا و جدائا ، و انه ليس الا التمكن من التمكن من غير فرق في ذلك بين ان يكون التمكن من التخلص بسهولة ام لا و ان كان مع عدم السهولة اظهر ، و اما موئذن زرارة فقد عرفت ان مورده في المال الغائب ، و تعميم الحكم الى كل مال لم يكن في يد مالكه او وكيله يحتاج الى تبييض المناط الممنوع على مدعيه ، و مما ذكرنا يظهر حكم ما لو كان التتمكن من تخلص المذكورات بالاستعانته الى ظالم بل هو اظهر ، بناء على حرمة الاستعانته به لكونها نحو ركون اليه الممنوع شرعا ، وعن البيان التردد في كونه تمكنا مع جزمه بكون الاستعانته بالعادل تمكنا قال (قدره) في اجراء المصانعة مجرى التتمكن نظر ، و كذا الاستعانته بظالم ، اما الاستعانته بعادل فتمكنا انتهى . و منها التمكن من تخلص المذكورات بالبينة والحلف ، ولا اشكال في انه ليس تمكنا من التصرف مع عدم السهولة ، وكذا اذا كان بسهولة ، قال في محكى جامع المقاصد عند قول العالمة (قدره) ولا الممحود بغير بينة مقتضاه انه لو كان له بينة يجب عليه ، وهو مشكل ان كان يريد وجوب انتزاعه و اداء الزكوة انتهى . و مما ذكر في التتمكن من التخلص بالبينة يظهر او لوية عدم الوجوب اذا كان التتمكن منه بالحلف الذى قد ورد المدح على تركه ، و النهى عن فعله كالخصوصة التى يحضرها الشيطان . و منها ما لو مكنته الغاصب من التصرف فيه مع بقاء يده عليه ، و الاقوى فيه ايضا عدم الوجوب لان التتمكن المعتبر

في وجوب الزكوة هو تمكّن المالك في التصرف في ماله نحو تصرف المالك في أملاكه، و تمكّن الغاصب للمالك مع بقاء يده عليه تمكّن للمالك في التصرف في ماله بما انه من قبل الغاصب ، و انه مأذون منه فلا يترب عليه اثر في وجوب الزكوة و لو كان في يد المالك ايضا كما اذا غصب نصبا من الغنم ثم جعل المالك راعيا لها ، و اعطتها ايها و اقرها بيده نحو تقرير المالك اغنامه الى الراعي حيث لا يصدق معه بتمكّن المالك للتصرف في ماله كما لا يخفى ، ومنه يظهر ما لو تمكّن من اخذه بسرقة حيث انه ايضا تمكّن على التمكّن لا على التصرف كما هو واضح . و منها ما لو امكن تخلصه بفداء بعضه مع عدم انحصار طريق التخلص به او مع انحصاره فعن البيان والروضة والمدارك انه يجب الزكوة فيما زاد عن الفداء ان بلغ النصاب ، و لعل نظرهم في ذلك الى موثق زرارة المتقدّم الدال على وجوبها مع القدرة على الاخذ ، لكنه اورد على الاستدلال به كاشف الغطاء (قوله) بان الظاهر من الموثق هو القدرة على الاخذ و المال بحاله لا القدرة عليه برفع اليدي عن بعضه و تضييعه على نفسه الا ان يكون تضييع البعض اولى من تضييع الكل عليه عقلا و شرعا حالا و عاقبة . اقول و لعده الى استثنائه ينظر كلام المصنف (قوله) في المتن حيث قيده بقوله مع فرض انحصار طريق التخلص بذلك ابدا، ضرورة انه مع هذا الفرض يكون تضييع البعض اولى من تضييع الكل كما لا يخفى ، و كيف كان و الاقوى في هذا المورد ايضا عدم الوجوب لعدم صدق التمكّن من التصرف الذي هو المدار كما لا يخفى ، و منها ما لو كان خروج المالك عن التمكّن بعرض شيء من الموانع الشرعية عن التصرف عرضا ناشيا عن اختياره من اgmاء او جنون او نذر او عهد ، فعن كاشف الغطاء عدم الخروج من التمكّن ، و لعله لمكان كون عروضه باختياره ، و لا يخفى ما فيه بعد كون المدار في عدم الوجوب على انتفاء التمكّن ولو كان بعرض الموانع الشرعية منه اختيارا . و منها لو اشترط على المالك ان لا يتصرف في ماله في عقد لازم فيما يصح اشتراطه ، فإنه ايضا يمنع عن وجوب الزكوة بواسطة منعه عن التصرف مع فرض صحة الشرط كما لا يخفى ، و منها ما لو كان المال مرهونا

وامکن فك الرهن بسهولة ، و قد تقدم الكلام فيه، و ان الاقوى فيه عدم وجوب الزكوة و ان تمکن من فكه بسهولة ، و ذلك لعدم صدق التمکن من التصرف ، و ان تمکن من تحصیل صفتة ، و قد عرفت ان المعيار في وجوب الزكوة هو التمکن من التصرف لا التمکن من تحصیل صفتة ، و اولى من ذلك بالسقوط الرهن المستعار اذا تمکن المستعير من الفك حيث لا تجب الزكوة بذلك على المالك قطعا .

مسألة ١٠ اذا امکنه استيفاء الدين بسهولة و لم يفعل لم يجب عليه اخراج زكوة بل و ان اراد المديون الوفاء و لم يستوف اختيارا مسامحة او فرارا من الزكوة .

ها هنا امر ان (الاول) اذا امکنه استيفاء الدين و لم يفعل ففي وجوب الزكوة عليه و عدمه (قولان) المشهور شهر عظيمة كما في الجراهر بل قال ان عليه اجماع المتأخرین هو الاخير للالصای اصالۃ البرائة عن الوجوب عند الشك فيه، و ظهور النصوص في كون مورد الزكوة العين الموجودة في الخارج لا الكلى المعتبر في الذمة ، و لا سيما الادلة الدالة على اعتبار حلو الحول عند المالك المستظره منها كون المدار في وجوب الزكوة عدم التحويل و التحول عن ملكه في تمام الحول المنصرف عن ملك الكلى المعتبر في ذمة المديون ضرورة عدم صدق عند المالك عليه كما لا يخفى . و النصوص الدالة على عدم وجوبها في الدين كقول الصادق عليه السلام في صحيح ابن المسلم المتقدم لاصدقة على الدين ، و قوله عليه السلام في جواب الحلبی ليس في الدين زكوة لا ، و قول الكاظم عليه السلام في جواب السؤال عن الدين عليه زكوة لا حتى يقبضه ، قلت فإذا قبضه أيز كيه قال لا حتى يتحول عليه الحول في يده ، و خبر ابی بصیر السائل عن الصادق عليه السلام عن رجل يكون نصف ما له عينا و نصفه دينا فيحل عليه زكوة قال يزكي العين و يدع الدين ، قلت فان اقتضاه بعد ستة اشهر قال يزكيه حين اقتضاه ، و خبر على بن جعفر عن اخيه عن الدين يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكوة ؟ قال عليه السلام : لا حتى يقبضه

و يحول عليه الحول ، هذا و عن الشيختين في المقنعة والخلاف والمبسوط والمحكم عن المرتضى (قدس الله اسرارهم) هو الوجوب ، و ادعى عليه الاجماع في الخلاف ، واستدل لهم بخبر عبد العزيز السائل عن الصادق عليه السلام عن الرجل يكون له الدين أزيد كيه ؟ قال عليه السلام كل دين يدعيه و هو اذا اراد اخذه فعليه زكته ، و ان كان لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوة ، و خبر عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام ايضا ليس في الدين زكوة الا ان يكون صاحب الدين هو الذي يؤخره ، فان كان لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوة حتى يقبضه ، و خبر الكنانى عن الصادق عليه السلام في رجل ينسئ او يغير فلا يزال ماله دينا كيف يصنع في زكته قال : يزكيه ولا يزكي ما عليه الدين فاما الزكوة على صاحب المال ، هذا جملة مما استدل به للطرفين ، و لا يخفى انه بالنظر الاولى الى الصناعة العلمية من لزوم حمل المطلقا على المقيد هو صحة قول الاخير كما قوله في الحديث ، الا ان الاقوى خلافه ، و ذلك لمواقة الطائفة الاخيرة مع العامة القائلين بوجوب الزكوة في الدين مطلقا و لو لم يتمكن من قبضه ، و عدم كون التفصيل بين التمكن من القبض و عدمه كما هو المستفاد من هذه الاخبار مذهبها لهم لا ينافي لحمل تلك الطائفة على التقية لمكان قربها الى مذهبهم فتامن ، و عدم قابلية جميع اخبار القول الاول للتقييد فان خبر علی بن جعفر يكون في مورد التتمكن من القبض حيث يكون السؤال عن الدين على القوم الميسير اذا شاء قبضه صاحبده فانه غير قابل للتقييد بعدم التتمكن من القبض ، و عمل المتأخرین با جمعهم على العمل بالطائفة الاولى فالعمل بها المتعين وعليه المعمول ، و حينئذ يجب طرح الطائفة الاخيرة بموافقتها مع العامة او حملها على الاستحساب او على زكوة مال التجارة و ان كان الاخير بعيدا في الغاية ، هذا تمام الكلام في الامر الاول . (الثاني) اذا اراد المديون الاداء ولكن لم يستوف الدائن اختيارا اما مسامحة ، او فرارا عن الزكوة ، فمع القول بوجوب الزكوة اذا تمكن الدائن من قبضه يكون القول بالوجوب حينئذ اولى ، ضرورة اظهريه التمكن حينئذ ، و مع القول بعدمه عند تمكنه منه ففي وجوبها حينئذ (قوله) ظاهر المحكم عن البيان هو الاول ، حيث انه (قوله)

قيد عدم الزكوة في الدين بما اذا لم يعینه المديون و يمكنه منه في وقته ، و كذا في المحکى عن فوائد الشرائع و جامع المقاصد والمیسیة و ایضا حناف تقيید عدم الزكوة بكلمة الا ان يعینه و يخلی بيته فان امتناعه منه حينئذ لا ینفي ملکه حتى لو تلف كان تلفه منه ، لكن عن ایضا حناف انه حينئذ یخرج عن الفرض اى فرض كون المال دينا لان امتناع الداين مما عینه المديون اذا لم ینف الملك عنه حتى كان تلفه منه یصیر ما عینه ملکا للداين ، و یبرء ذمة المديون بالاداء ، و یخرج عن كونه دينا كما هو ظاهر ، و عن حواشی الشهید (قدھ) ايضا التقيید بقوله الا ان يعینه في وقته ويحمله الى الحاكم ، او یبقیه على حاله بعد عزله في يده مع تعذر الحاكم ، و لا یخفی ان تمامیة ماذکروا متوقف على صحة ما بنوا عليه من حصول الملك بمجرد العزل ما لم یقبضه الداين وهو محل منع ، ضرورة ان صیرورة العین الخارجی الذي یعینه المديون مصداقا لما فی ذمته و تطبيق ما فی ذمته عليه یتوقف على وصوله بيد الداين او يد من هو بمنزله من وكيله او وليه ، فما لم یقبضه الداين او من هو بمنزله لا یصیر مصداقا لما فی ذمة المديون ، و لم یبرء ذمته بالاداء ، و لا یصیر العین الخارجی ملکا للداين ، و لا يكون حينئذ تلفه عليه بل مع قبض الحاكم ايضا مع عدم امتناع الملك عن القبض و عدم غیبته والى ذلك اشار المصنف (قدھ) بقوله في المتن .

و الفرق بيته و بين ما ذكر في المغصوب و نحوه ان الملكية حاصلة في المغصوب و نحوه بخلاف الدين فانه لا يدخل في ملکه الا بعد قبضه .

بل في الجوادر ربما توقف في الملك من الامتناع من الملك و ان كان الحق حينئذ ولاية الحاكم على التطبيق ، و تعین العین الذي یقبضه الحاكم عن المديون بعنوان الوفاء عن الدين بتعيين المديون و قبض الحاكم لانه ولی الممتلك ، وعلى هذا فالاقوى هو الاخير و هو عدم وجوب الزكوة في الدين ، و لو عینه المديون و عزله و يمكنه منه او اوصله الى الحاكم مع عدم حضور الداين و عدم امتناعه عن القبض هذا كلھ فيما اذا

لم يكن حيوانا ، و لو كان حيوانا فعدم الوجوب اظهره و ذلك لانفقاء السؤم في الدين و هو شرط في وجوب الزكوة في الحيوان و لذا قال في التذكرة و من اوجب الزكوة في الدين توقف فيما اذا كان الدين نعما ، و لعله يشير بذلك الى ما عن المبسوط حيث انه مع ذهابه الى وجوب الزكوة في الدين يقول بعدهما اذا كان شاة ، قال (قوله) فاما ان اصدقها اربعين شاة في الذمة فلا يتعلق بها الزكوة لأن الزكوة لا تجب الا فيما يكون سائما ، و ما يكون في الذمة لا يكون سائما . و عن التذكرة والنهاية ان الدين لو كان نعما لا زكوة فيه ، و عن البيان الحيوان الذي في الذمة لا يعقل فيه السؤم ، لكن في التذكرة الاستشكال في ذلك قال (قوله) انهم ذكروا في باب سلم اللحم وجوب التعرض لكونه لحم راعية او معلوقة ، و اذا جاز ان يثبت في الذمة لحم راعية جاز ان يثبت راعية ، و اورد عليه في فوائد القواعد بأنه انما يتوجه بذلك اذا جعلنا مفهوم السؤم عديما وهو عدم العلف ، واما ان جعلناه امرا وجوديا وهو اكلها من مال الله المباح لم يعقل ان يكون ما في الذمة سائما ، قال في المدارك وفي الفرق نظر ،凡نه اذا جاز ثبوت الحيوان في الذمة جاز ثبوت هذا النوع المخصوص منه و هو ما يأكل المباح ، ثم قال (قوله) لكن المبادر من الروايتين المتضمنتين ثبوت الزكوة في الدين ان المراد به النقد فلا يبعد قصر الحكم عليه لاصالة البرائة من الوجوب في غيره ، و مراده (قوله) من الروايتين خبر عبد العزيز المتقدم ذكره و رواية درست عن الصادق عليه السلام التي تكون مثل خبر عبد العزيز ، و زاد في الجواهر دعوى انسابه كون المملوك شخصا سائما من ادلة السؤم ، قال (قوله) اللهم الا ان يدعى انسياقه كون المملوك شخصا سائما من ادلة السؤم كأنسياق النقد من نصوص الدين ، و كيف كان فالاقوى في هذه المسألة ما عليه عامه المتأخرین من عدم وجوب الزكوة في غير الحيوان منه فضلا عن الحيوان .

مسألة ١١ زكوة القرض على المقترض بعد قبضه لا المقرض ، فلو اقتضى نصابا من احد الاعيان الزكوية و بقي عنده سنة وجب عليه الزكوة ، نعم يصح ان يؤدى المقرض عنه تبرعا بل يصح تبرع الاجنبي ايضا ، والاحوط

الاستيدان من المفترض في التبرع عنه و ان كان الاقوى عدم اعتباره ، ولو شرط في عقد القرض ان يكون زكوة على المقرض فان قصد ان يكون خطاب النزكوة متوجها اليه لم يصح و ان كان المقصود ان يؤدى عنه صح .

هذه المسألة تشتمل على امور (الاول) زكوة القرض على المقرض ان تركه حاله و حال عليه الجول مع اجتماع سائر الشرائط ، وهذا مما لا اشكال ولا خلاف فيه، بل يمكن دعوى الاجماع عليه ، وقد قال في الجوادر بأنه لم يوجد فيه خلافا ، و يدل عليه جملة من النصوص كخبر زرارة المروي في الكافي عن الباقر عليه السلام في رجل دفع قرضا على من زكوهه على المقرض او على المفترض ؟ قال ^{عليه السلام} لا بل زكوتها ان كانت موضوعة عنده حولا على المقرض ، قال قلت فليس على المقرض زكوتها قال لا يزكي المال من وجهين في عام واحد و ليس على الدافع شيئا لانه ليس له في يده شيئا انما المال في يد الاخر فمن كان المال في يده زakah ، قال قلت أفيزكى مال غيره من ماله فقال انه ماله مادام في يده و ليس ذلك المال لأحد غيره ، ثم قال يا زرارة ارأيت وضعية ذلك المال و ربحة لمن هو و على من هو ، قلت للمفترض ، قال : فله الفضل و عليه النقصان و له ان ينکح و يلبس منه و يأكل منه و لا ينبغي ان يزكيه بل يزكيه فانه عليه . (الامر الثاني) لا اشكال في كون مبدء الحول من حين تملك المفترض ، و انما الكلام في مبدء تملكه و انه هل يملك بالعقد او بالقبض او بالتصرف ، مقتضى الاصل الاولى في كل معاملة و هو اصالة الفساد اعني بها استصحاب بقاء المال على ملك المالك الذي هو المقرض في المقام الى ان يثبت المزيل ، و المتيقن منه هو الاخير اعني التصرف فيجب الخروج عن مقتضاه قطعا كما يخرج عنه في كل معاملة ، والاصل العجاري بعد هذا الاصل الاولى هو اصالة عدم شرط اخر في حصول الملك بالعقد ، و مقتضاه هو حصول الملك بتمام العقد و لو لم يحصل القبض ، لكن الاجماع محصلا و منقولا قام على عدم حصوله قبل القبض ، انما الكلام في حصوله بالقبض او توقيفه على

التصرف ، والمشهور المسلم هو الاول ، والمحكى عن مبسوط الشیخ وخلافه هو الاخير ، و في الجواهر الا انه لم تتحققه بل في الدروس نسبة الاول اليه حيث يقول (قوله) يملك المقترض بالقبض على الاصح و هو قول الشیخ ، و كيف كان فالاقوى هو الاول و ذلك لأن صحة التصرف منوط بالملك فلو كان الملك مشرطاً به لزم انماته به فيكون الشیئ موقوفاً و موقوفاً عليه المستلزم لتقدير الشیئ على نفسه ، وكون التصرف المتوقف على الملك كالبيع و الوقف و العتق و الوطى في بعض الموارض مملكاً كالمعاطات بناءً على القول فيها بالاباحة و ان كان ممكناً و كان المخلص من صحته بعد الفراغ عن اعتبار الملك فيه هو الالتزام بالملكية التقديرية الاعو جاجية انا ما قبل التصرف حسبما حققناها في باب المعاطات الا انه يحتاج الى قيام دليل قوى على توقف مثل هذا التصرف في جميع الموارد على الملك التي منها مورد المفروض من الكلام ، و على عدم تحقق الملك قبل هذا التصرف و هو منتف في المقام ، بل يمكن ان يقال في جميع الموارد حتى في باب المعاطات بان توقف مثل الوقف و العتق و الوطى على الملك مطلقاً ممنوع لا مكان ان يقال بتوقفه على الملك فيما اذا لم يحصل الملك بنفسه هذا التصرف ، واما مع حصوله به فلا يتوقف عليه، وهذا وجيه يمكن ان يصحح به مثل هذه التصرفات في المعاطات بناءً على القول بالاباحة الا انه لا يتم في مثل البيع الذي يتوقف صحته على دخول الموضع في ملك البائع حتى يخرج عن ملكه الى مشتريه لكي يدخل عوضه الى ملكه ، و كيف ما كان الالتزام بكون التصرف للمملوك خارجاً عما يدل على توقفه على الملك ايضاً يحتاج الى قيام الدليل على صحته ، و انه مملوك كل ذلك مضافاً الى دلالة الخبر المتقدم في الامر الاول على حصول الملك في القرض بالقبض في غير موضع منه مثل قول زدراة في درجل دفع الى رجل مالا قرضاً (الى آخره) حيث يكون مورد السؤال تحقق القبض بدفع المقرض الى المقترض من غير تعرض فيه عن تصرف المقترض النافي باطلاقه اعتبار التصرف في حصول الملك ، و مثل قول الباقي ^{لليلا} في الجواب عنه بل زكوه ان كانت موضوعة عنده حولاً على المقترض الدال باطلاقه على كون العبرة في

الملك هو كون المال عند المقترض الذى عبارة عن القبض النافى لاعتبار التصرف فى حصول الملك ايضا ، و مثل قوله ﴿عَلَيْهِ﴾ و ليس على الدافع شيئا ، حيث جعل المناطق فى عدم وجوب الزكوة دفعه الموجب لخارج الملك عنه ، و مثل قوله ﴿عَلَيْهِ﴾ فمن كان المال فى يده كانت الزكوة عليه ، فانه يدل ايضا على تحقق الملك بالقبض ، و مثل قوله ﴿عَلَيْهِ﴾ انه ماله مادام فى يده ، و قوله ﴿عَلَيْهِ﴾ و ليس ذلك المال لأحد غيره ، و مثل قوله ﴿عَلَيْهِ﴾ فله الفضل و عليه النصان و له ان ينكر ويجلس منه و يأكل منه ولا ينبغى له ان يزكيه فانه عليه جميما حيث انه ﴿عَلَيْهِ﴾ رتب صحة جميع تلك التصرفات على الملك فاستنتاج منه وجوب الزكوة عليه و لو لا حصول الملك بالقبض و نوقة على التصرف لما كان لهذا الترب معنى و لا يصح الاستنتاج قطعا ، وبالجملة فالخبر بحالحظة ما ذكرناه دليل قوى على عدم اعتبار التصرف فى حصول الملك ، وكفاية القبض فى حصوله ، ثم على القول باعتبار التصرف هل المعتبر منه هو مطلق التصرف الذى منه القبض كما عن الشهيد (قوله) فى بعض تحقيقاته لکى يعود النزاع حينئذ لفظيا فان القبض نوع منه كما عن الرياض ، او التصرف الناقل للملك لزوما . او المخالف للعين كما استظهره فى التذكرة ، و قال فى المسالك انه الظاهر من كلماتهم ، و في الناقل عن الملك جوازاً و جهان وجيهان (وجوه و احتمالات) لا دليل على شيء منها بل الانصار اجمال المراد من التصرف كما لا يخفى . (الامر الثالث) لو تبرع المقترض باخراج الزكوة عن المقترض ففى الاجزاء عنه و جهان قال فى المدارك الوجه الاجزاء ، و به قطع فى المنتهى قال لانه بمنزلة اداء الدين ، و يدل عليه صريحا ما رواه الشيخ فى الصحيح عن منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام فى رجل استقرض مالا فحال عليه الحول و هو عنده فقال : ان كان الذى اقرضه يؤدى زكاته فلا زكوة عليه و ان كان لا يؤدى ادى المستقرض ، و عن ايضاح النافع التردد فى صحة التبرع ، و قال (قوله) فى صحة التبرع نظر ، وعن كشف الالتباس انه استشكل الشهيد فى اجزاء التبرع و لو مع الاذن لعدم اعتبار النية من غير المالك او وكيله ، و يتحمل الاجزاء بناء على ان الاذن توكيلا ، اقول لابد فى المقام

من تنقيح الكلام في صحة التبرع في العبادات التي منها الزكوة لكي يتين حكم الزكوة ايضا، ثم تعقيبه بالبحث عن تبرع المقرض بالزكوة عن المقرض، فنقول اما صحة التبرع في العبادات فمقتضى الدليل والاصل عدمها الا ان يقوم الدليل على صحته ، اما من حيث الدليل الاجتهادي فلان مقتضى اطلاق الدليل هو عدم سقوط فعل الواجب العبادي بل مطلق الواجب ولو لم يكن عباديا عن المكلف بفعل المتبوع لأن مراع الشك في سقوطه عنه بفعله الى الشك في كون الوجوب مشروطا بعدم صدور متعلق التكليف عن الغير ، و عند الشك في الاشتراط والاطلاق يكون المرجع هو اطلاق الدليل المثبت لاطلاق الوجوب ، و توضح ذلك ان سقوط الواجب بفعل الغير ناشيا عن كون فعل المتبوع احدهما – ان يكون سقوط الخطاب عن المكلف بفعل الغير ناشيا عن كون فعل المتبوع موجبا لارتفاع موضوع التكليف مثل قضاء ما فات عن الميت الواجب على وليه في ظرف اشتغال ذمة الميت به فتکليف الولي به مشروط باشتغال ذمة الميت به و فعل المتبوع رافع لاشغال ذمة عنه فيرتفع تکليف الولي عنه بارتفاع موضوعه، وهذا انما يتم في الموضوع الذي يناله يد الجعل كاشغال الذمة بالدين مثلا لكي يصح الحكم عليه بالارتفاع . – و ثانهما – ان يكون سقوطه عنه بفعله ناشيا عن كون فعل المتبوع موجبا لسقوط ملاك التكليف عن فعل المكلف بفعله مع بقاء موضوعه كتسهيل الميت و الصلة عليه، حيث ان سقوطهما عن المكلف بهما بفعل الغير يكون من جهة عدم بقاء ملاك التكليف في فعله مع بقاء موضوعه وهو الميت كتكليف العاجز عن الحج بالاستنابة المشروط بعدم فعل المتبوع بناء على سقوط التكليف بالاستنابة بفعل المتبوع ، حيث ان ملاك وجوب الاستنابة مشروط بعدم فعل المتبوع لا موضوعه لأن فعل المتبوع لا يرفع شغل ذمة العاجز عن الحج اذا تبين ذلك فنقول ان الشك في سقوط الواجب بفعل المتبوع في القسم الاول يرجع الى الشك في اشتراط التكليف بعدم فعل الغير اعني في اشتراط بقاء موضوعه بعدم صدور الفعل عن المتبوع ، و مقتضى اطلاق الخطاب اعني قوله غافل : اقض ما فات عن الميت سواء اشتعل غيرك بالقضاء عنه ام لا هو عدم الاشتراط ، وفي القسم

الثانى يرجع الى الشك فى اشتراط بقاء الملاك بعدم فعل الغير ، و الظاهر من اطلاق الخطاب الباقى فى حال استغال الغير هو بقاء ملاكه فى هذا الحال ايضا ، فيكون مقتضى اطلاقه بمدلوله هو بقاء التكليف فى حال است غال الغير ، و بفتحواه هو بقاء ملاكه فى هذا الحال ، و مع الشك فى بقائه يكون المرجع هو ذاك الاطلاق ، و اما من حيث الاصلى العملى فالاصل هو البرائة لو لا الاستصحاب ، و ذلك لدوران الامر بين كون الواجب مطلقا او مشروطا و المتيقن من التكليف المعلوم ثبوته انما هو فى ظرف ثبوت الشرط ، و اما مع انتفاءه فالتكليف مشكوك يرجع فيه الى البرائة ، لكن الرجوع اليها انما يصح فيما اذا كان الشك فى مرحلة ثبوت التكليف ، و اما اذا كان فى مرحلة البقاء فالمرجع هو الاستصحاب اعني استصحاب بقاء الموضوع فى القسم الاول ، و استصحاب بقاء الملاك فى القسم الثانى . و المتحصل من جميع ذلك هو الحكم بعدم سقوط الواجب و لو كان توصيا بفعل المتبوع عند الشك فى سقوطه به الا اذا قام الدليل على صحة التبرع به ، و مع قيامه يحكم بالسقوط من غير فرق فى العبادى و غيره ، و الاشكال فى الاول بعدم صحة تقرب المتبوع عنه بفعل المتبوع لكونه عبادة تتوقف على النية المتوقفة على فعل المكلف نفسه او الماذون منه المنتهى فى عمل المتبوع مندفع بما حررناه فى الفقه و الاصول من انه بعد ورود الدليل على صحة التبرع يجب تصحيحه بما ذكرناه فى موضعه من ان المتبوع يفعل بقصد تفريغ ذمة المتبوع عنه ، و يكون فى عمله قاصدا لا براء ذمته ، و يسقط الواجب عن المتبوع عنه و يحصل له التقرب بفعله ، هذا تمام الكلام فى التبرع فى الواجب على نحو العموم . و اما فى خصوص الزكوة ففى صحة تبرع المتبوع فيها وجهان مقتضى الاصل الاولى الذى مهدناه هو العدم الا ان يقوم الدليل على صحته ، و ما يمكن ان يستدل به على جوازه وجوه (منها) ان الزكوة من الديون و الدين يصح فيه التبرع ، و فيه عدم الدليل على صحة التبرع فى كل دين على نحو العموم حتى يشمل الزكوة فيحتاج فى خصوص الزكوة الى قيام الدليل عليه لا سيما و هي عبادة . (و منها) جواز الاستنابة فيها بالاذن و التوكيل ، و كلما يصح فيه الاستنابة

يصح فيه التبرع و بالعكس لان النائب و المتبوع مشتركان في كونهما يعملان بقصد تفريغ ذمة الغير ، الا ان داعي النائب في عمله هو اقتضاء المنوب عنه او اخذ العوض ، و داعي المتبوع هو قصد القرابة في تبرعه الذي يرجع ثوابه اليه من حيث انه عمله وان كان ثواب عمله بما هو فعل المتبوع عنه يعود الى المتبوع عنه ، فما لم يكن قابلا للتبرع بمعنى انه لا يصح ان يوجد من المتبوع ، بقصد تفريغ ذمة المتبوع عنه لا يصح فيه النيابة ، لأن مصحح النيابة ايضا صحة انان النائب بقصد تفريغ ذمة المنوب عنه ، لكن تصبح النيابة في الزكوة فتصح فيها التبرع ، وهذا وجه وجيه يمكن ان يعول عليه . (ومنها) مادل على جواز انان المتبوع بها بعد موته من تجربة كخبار شعيب قال قلت للصادق عليه ان على اخي زكوة كثيرة فاقضيها او اؤديها عنه فقال لي : وكيف لك بذلك فقلت احتياط ، قال : نعم اذا تفرج عنه ، فان في قوله عليه اذا تفرج عنه ايماء الى انه يكون القضاء والاداء بعد الموت فيدل على صحة التبرع بعد الموت ، وبضميمة عدم الفصل يثبت المطلوب . (و منها) خبر منصور بن حازم المذكور في اول هذا الامر ، وقد تقدم دعوى صاحب المدارك صراحته على المدعى ، وفيه كفاية ، و بالجملة فالاقوى صحة التبرع بالزكوة في حال حيota من بجy عليه و بعد موته . و هل يتشرط ان يكون باذن المتبوع عنه ووجهان اقواهما العدم ، لاطلاق الدليل ، وعدم ما يدل على الاشتراط ، وعن الدروس اعتبار اذن المقترض في الاجزاء ، و لعله من جهة الاستشكال في التبرع بالزكوة من دون نية المالك او وكيله و الاكتفاء بالاذن لارجاعه الى التوكيل ، و فيه ما تقدم من صحة التبرع و لو من غير اذن ، و اطلاق الادلة يدفع اعتباره . (الامر الرابع) لو شرط في عقد القرض ان يكون زكوة على المقرض ، و هذا يمكن ان يقع على نحوين احدهما ان يكون المقصود جعل القرض على الذى لا يكون مالكا للمال لخروجه عن ملكه بالقرض و دخوله في ملك المقترض موضوعا لخطاب الزكوة و مورداً لتکليفه بالشرط ، و بعبارة اخرى جعل غير المكلف مكلفا ، و اخراج المكلف عن التکلیف

بسبب الشرط ، و ثانيهما ان يكون جعل تأدية الزكوة الواجبة على المقرض المورد للتكليف على عهدة المقرض ، و ايجاب ادائها عن المقرض بسبب الشرط - اما الاول - ففي صحة الشرط و فساده ، ثم على تقدير الفساد فهل هو مفسد للقرض ام لا اقوال ، و المحكم عن نهاية الشيخ هو القول بالصحة ، وتكون الزكوة على المقرض وفاء بالشرط لعموم المؤمنون عند شروطهم ، و صحيح ابن سنان قال سمعت الصادق عليه السلام يقول باع ابي من هشام بن عبد الملك ارضا بكذا وكذا الف دينار و اشترط عليه زكوة ذلك المال عشر سنين و انا فعل ذلك لأن هشاما كان هو الوالي ، و صحيح الحلبى عن الصادق عليه السلام باع ابي ارضا من سليمان بن عبد الملك بمال و اشترط عليه في بيعه ان يزكي هذا المال من عنده لست سنين ، و صحيح منصور بن حازم المتقدم في الامر المتقدم ، و الاقوى كما عليه المشهور هو بطلان الشرط لكونه مخالفًا لكتاب والسنة والدالين على وجوب الزكوة على المالك ، و التمسك بعموم المؤمنون عند شروطهم فاسد لأن العموم المذكور لا يكون مشرعا بل ائما هو يدل على الإلزام بما التزم من الامر المشروع ولا يصح الالتزام بما لا يكون مشروع ، و في الجواهر على انه معارض لما دل على اعتبار الملك في الزكوة من وجه الترجيح بالشهرة و غيرها له ، اقول ما افاده (قوله) لا يخلو من النظر ، فإنه على تقدير انتهاء الامر الى ذلك مادل على اعتبار الملك في الزكوة لا يعارض مع ما يدل على وجوبها على غير المالك بالشرط لعدم المنافات بين عدم وجوبها على غير المالك من حيث هو وهو وجوبها عليه بسبب الشرط ، كعدم المنافات بين الحيلة الاولية الثابتة للغم من حيث هو وهو والحرمة العارضة عليها اذا صارت موطئة او جلا ، ثم الترجح بالشهرة الفتوائية ايضا باطل ، نعم الشهرة القدمية توجب دخول ما قامت الشهرة على العمل به في موضوع الحجة ، و يخرج المخالف منها عنه حسب ما تقرر في الاصول ، و لكنه غير الترجح بها كما لا يخفى ، هذا . و اما الصحيحان فالظاهر منهمما شرط زكوة الثمن الذى اداه هشام او سليمان بالنسبة الى السنين المتقدمة على المعاملة ، لا زكوة ما يأتي من السنين لغرابة كنز الامام عليه ايام هذه المدة كي يتشرط ان يكون زكته على

المشتري خصوصا قول الصادق عليه السلام في صحيح ابن سنان لأن هشاما كان هو الوالي، فإنه تقريب لفعل الباقي ^{عليه} جعل شرط الزكوة عليه ، فإن كونه واليا لا يلائم مع جعل زكوة سنين المستقبلة عليه ، و اى مناسبة بين ولايته وبين الزامه باعطاء الزكوة السنين الآتية بخلاف السنين الماضية ، فإن كونه واليا صار في عرضة مظنة عدم اخراج الزكوة يده من الثمن ، و القدر المظنون من استيلائه عليه هو ست سنين او عشر سنين ، ولعل هذا الزمان كان مقدار زمان ولايته الى زمان وقوع المعاملة فاشترط عليه اخراج زكوة هذا المقدار من الزمان تطهير ^{لل}المال احتياطا ، لأنها كان مظنة عدم اعطائهما لكونه واليا ، وهذا المعنى يناسب مع الرواية كمال الملائمة ، قال في الوافي بعد نقل الخبر الاول بيان ، لعل الولاة كانوا يومئذ لا يزكون اموالهم فرارا عليه السلام ان يحل له ثمن ارضه كلا فاشترط على هشام زكته ليحل انتهی ، فالانصاف ظهور الخبرين فيما ذكرنا ، و ان ابيت عن ذلك فلا اقل من الاجمال ، و اما دعوى ظهورهما في جعل زكوة السنين المستقبلة من الثمن على سليمان او هشام بعيدة جدا لما عرفت من بعد كنز الامام ^{عليه} كل البعد في هذه المدة ، مع عدم ملائمة التعلييل بولاية هشام كما عرفت ، و بالجملة ففي الصحيحين احتمالات احتمال شرط زكوة السنين الماضية من الثمن على هشام او سليمان ، وهذا هو الذي استظرفناه ، و احتمال اشتراط زكوة السنين المستقبلة من الثمن عليهمما ، و عليه مدار الاستدلال وهو بعيد غايته ، و احتمال ارادة مقدار من المال عليهما يقدر بقدر زكوة هذه المدة من الثمن و ان لم يجمع شرائط الزكوة في هذه المدة ، وهذا ايضا بعيد ، و مع بعده خروج عما نحن فيه ، و احتمال شرط اخراج الزكوة الواجب على الامام ^{عليه} على سليمان و هشام كما هو مفاد القسم الثاني ، وعليه فيكون خارجا عن محل الكلام اعني القسم الاول ، و احتمال ارادة زكوة الارض المشترأة لا الثمن و هو ايضا بعيد غايته ، لا سيما مع صحيح الحلبي المذكور فيه و اشترط عليه في يبعه ان يزكي هذا المال من عنده المشار اليه بكلمة هذا الى المال المذكور في قوله ^{عليه} باع ابي ارضا من سليمان بمال فإنه ظاهر في جعل زكوة هذا المال الذي

هو الشمن عليه ، لا زكوة الارض التي انتقلت اليه ، و مع قيام هذه الاحتمالات لا يصح الاستدلال بهما ، و مع الغض عن جميع ذلك فلا يجوز العمل بهما لاعراض الاصحاب عنهمما قديما و حديثا اذ لم يظهر العمل بهما من احد الا المحكم عن الصدوقين فلا يكوننا حجة بسبب الاعراض عنهمما . و اما صحيح ابن منصور فقد تقدم الكلام فيه وانه يدل على جواز تبرع المقرض بالزكوة عن المقرض ، و لا دلالة له على جواز اشتراطها على المقرض كما لا يخفى ، و هل فساد الشرط يقتضي فساد القرض الذي وقع الشرط الفاسد في ضمه ام لا ؟ قوله مبنيان على ان الشرط الفاسد مفسد ام لا ، و الاقوى هو الاخير ، لأن الشرط لا يكون مفسداً الا اذا كان منافيا مع مضمون العقد نظير شرط عدم التصرف في البيع ، او عدم التملك له ، و على تقدير فساد القرض فالزكوة على المقرض لا بالشرط بل بواسطة عدم نقل المال منه اى من المقرض لكن اذا كان مع تمكنه من التصرف ، هذا تمام الكلام في القسم الاول . اما القسم الثاني فالظاهر جوازا شرعا اخراج زكوة الواجب على المقرض من مال المقرض بناء على صحة التبرع بالزكوة كما تقدم ، و يتوجه لزومه حينئذ بعموم المؤمنون عند شروطهم لانه شرط سائغ فان و في المقرض سقطا زكوة عن المقرض كما كانت تسقط عنه باداء المتبوع ، والاعتنى عليه الارجاع ، فيكون وجوب الاداء على المقرض بالشرط نظير ما لوجب على شخص اداء دين شخص اخر بالنذر و شبهه ، لكن هذا كله يتوقف على صحة التبرع بالزكوة لكي يصير واجبا بالشرط والا فيدخل في الشرط المخالف للكتاب و السنة كما لا يخفى .

مسألة ١٢ اذ اندر التصدق بالعين الزكوية فان كان مطلقا غير موقت و لا معلقا على شرط لم تجب الزكوة فيها ، و ان لم تخرج عن ملكه لعدم التمكن من التصرف فيها سواء تعلق بتمام النصاب او ببعضه ، نعم لو كان النذر بعد تعلق الزكوة وجب اخراجها او لا ثم الوفاء بالنذر ، و ان كان موقتاً بما قبل الحول و وفي بالنذر فكذلك لا تجب الزكوة اذا لم يبق بعد ذلك مقدار النصاب ، وكذا اذا لم يف به وقلنا بوجوب القضاء بل مطلقا لانقطاع

الحول بالعصيان، نعم اذا مضى عليه الحول من حين العصيان وجبت على القول بعدم وجوب القضاء ، وكذا اذا كان موقتا بما بعد الحول فان تعلق النذر به مانع عن التصرف فيه ، واما ان كان معلقا على شرط فان حصل المعلق عليه قبل تمام الحول لم تجب وان حصل بعده وجبت وان حصل مقارنا لتمام الحول ففيه اشكال ووجوه ثالثها التخيير بين تقديم ايهما شاء ورابعها القرعة .

البحث في هذه المسألة يقع في امور (الاول) ذكر في الشرائع هذا الفرع اعني نذر الصدقة من توابع شرط الملك حيث قال : فالمملك شرط في الاجناس كلها الى ان قال : و لو نذر في اثناء الحول الصدقة بعين النصاب انقطع الحول ، و جعله صاحب الجواهر في نجاته من توابع شرط التمكن ، و لكل وجه ، فان متعلق النذر ان كان فعل الصدقة لم يخرج متعلقه عن الملك و لكن لا يتمكن من التصرف على تفصيل يأتى ذكره انشاء الله ، و ان كان النذر من قبيل نذر النتيجة فيخرج متعلقه عن الملك . (الثاني) متعلق النذر اما يكون كليا في الذمة كما اذا نذر التصدق بعشرين دينارا او باربعين شاة مثلا ، واما يكون كليا في المعين كما اذا نذر التصدق بعشرين دينار من الف ديناره الموجود في صندوقه او باربعين شاة من قطيع غنمها ، واما يكون شخصيا كنذر التصدق بهذا العشرين او بهذه الشيارة ، وحكم الكل في الذمة انه لا ينقطع به الحول قبل تعينه بتعيين الناذر اياه في النصاب قطعا بلا كلام ، وفى الجواهر بالخلاف اجده فيه لانه دين والدين لا يمنع من الزكوة ، و لو عينه الناذر في النصاب قبل الحول فالمنسوب الى بيان الشهيد وان لم اجد فيه تعين المنذور بما عينه الناذر فيلحق بالمنذور الشخصي ، و لعل وجيه دعوى كون ولاية الاقباض و القبض في نذر الكل للناذر نظير الولاية المالك للعزل في الزكوة ، و ولاية المديون لتعيين الدين اذا امتنع الدائن عن القبض اما مطلقا او مع المراجعة الى الحاكم ، قال في الجواهر : وهو لا يخلو عن بحث اذ لا دليل على تشخيص مورد النذر هنا بمجرد التعيين انتهى ، و هو كذلك لان ثبوت

الولاية في الزكوة والدين لقيام الدليل عليها لا يقتضي ثبوتها في النذر مع عدم اشتراكه معهما في قيام الدليل ، و ليس الحال النذر بهما الاقيسا لا نقول به ، و حكم الكل في المعين بعد تعيين النادر اياه في النصاب هو حكم الكل في الذمة من جهة الاشكال في الكل في الذمة ، و ربما يقال ان عدم التعيين بتعيينه في الكل في المعين اولى منه في الكل في الذمة ، و ذلك لاشتراك الموجود في الخارج بين المالك وبين المنذور له بالنسبة والمال المشترك لا يتميز باختيار احد الشركاء و لو كانت القسمة تميزاً الحق الشركاء لا يبعا ، و لكنه يتم اذا كان النذر متعلقاً بأحدى النصب على نحو الاشاعة لا على نحو الابهام او الكل في المعين ولو لم يعينه النادر في سقوط الزكوة من احدى النصب الموجودة في المال و يكون التعيين الى النادر و عدمه و جهان و في الجواهر الظاهر سقوط الزكوة من احدها و التعيين الى النادر ، و اورد عليه بعض شارحي النجاة بقوله و فيه تأمل كما لا يخفى ، ثم قال الاولى ان يقال ان الكل يجري في الحال فله ان يتصرف فيها الى ان يبقى النذر فيقطع عنه الحال من حينه لتعيينه بذلك قهراً . (اقول) و لا يخفى ما فيه من التأمل ، بل الحق ان يقال نذر المتعلق بأحدى النصب الزكوية كبيع احديها او الصاع من الصبرة يقع على وجوه احتملت في بيع الصاع من الصبرة ، حيث ان الصاع في البيع قد يجعل مراتاً و مقدراً للمبيع من النصف او الثلث وغيرها من الكسور ، فمرجع بيع الصاع من الصبرة حينئذ الى بيع العشر منها فيما اذا كانت الصبرة مشتملة على عشرة اصوات ، فبيع عشر منها و قد عبر عنه بالصاع لكونه عشر منها على حسب الفرض ، و يجب حينئذ ان يعلم مقدار الصبرة و اشتمالها على عشرة اصوات لكي يقع الحکایة عن عشرها بالصاع لأنها لو لم تشتمل على عشرة اصوات بل كانت خمسة مثلاً كان الصاع خمساً منها كما لا يخفى ، و بعد البيع يصير البائع والمشترى شريكين ، و الصبرة مشتركة بينهما بالنسبة فيكون العشر المشاع من كل جزء منها للمشتري و تسعه عشر من للبائع ، و لا يخفى ان تعلق النذر بأحدى النصب هكذا يصير المال الموحد المشتمل على النصب مشتركاً بين النادر و بين المنذور له

على حسب تفصيل ياتى ذكره ، فيكون فى حكم المال المشترك من انه يجب على كل واحد من الشركاء زكوة نصيه اذا اجتمعت فيه شرائطها ، وفى هذه الصورة يتم القول بان التعين ليس بيد النادر كما انه فى البيع ايضا ليس بيد البائع لكونه مشتركا ، وتعين المال المشترك يتوقف على رضاء الشركاء كافة ولا يتعدى تعين احدهم ، وقد يجعل الصاع عنوانا للمبيع على نحو الفرد المنتشر ومعنى النكارة فيجعل المبيع احدى الصيغ من الصبرة القابل الانطباق على كل صاع منها على البديل مثل قabilية انطباق رجل في جئنى برجل على كل فرد من افراد طبيعة الرجل على البديل ، فالمبيع حينئذ اعني احدى الصيغ من الصبرة جزئي خارجي مردد بين هذا الفرد او ذاك او ذلك ، و تكون خصوصية الفردية داخلة في المبيع كما ان النكارة اذا صارت متعلقة للطلب تكون الخصوصية داخلة في حيز الطلب ، والمشهور على بطلان هذا البيع ، وقد ذكروا بطلانه وجوهاً عدتها ابهام المبيع ، لأن الموجود في الخارج ليس الا هذا الصاع بخصوصيته او ذاك حتى يكون هو المبيع ، فالفرد المردد مفهوم انتزاعي لا من المفاهيم المتصلة التي يكون لها مصداق موجود في الخارج اي يمكن وجوده فيه ، ولا منزعة عن منشاء انتزاع صحيح فلا يصح تعلق البيع به ولا النكاح ولا الطلاق فلا يصح بيع احد العبدين او احد الصاعين على ان يكون المبيع الفرد المردد منهما لا خصوص هذا ولا ذاك ، ولا نكاح احدى المرئتين ولا طلاق احديهما ، والسر في ذلك ان الملكية والزوجية و ان كانت من الامور الاعتبارية و ليست من الصفات الخارجية المتصلة ، و المحمولات بالضمية الا انها في نظر العرف و العقلاء تكون في حكمها ، فكما لا يمكن وجود الحموضة او البياض او السواد في محل مردد بهم بل لمكان كونها من المتصلات والمحمولات بالضمية يجب ان يكون لها محل موجود في الخارج ، و المردد لا يكون له وجود في الخارج ، و هكذا الملكية والزوجية و نحوهما من الامور الاعتبارية يجب لها محل موجود في الخارج و لا يصح تعلقها بالمهم ، فان قلت

فعلى هذا يجب القول ببطلان بيع الكلى فى الذمة حيث انه ايضا لا يكون موجودا فى الخارج ، قلت فرق بين الكلى فى الذمة وبين الفردد المردد ، فان الكلى فى الذمة وان لم يكن موجودا فى الخارج فعلا حين البيع لكنه قابل لان يوجد مصداقه فى الخارج فهو قبل الانطباق على الخارج، ولما كانت الذمة امرا وسعا يعتبرها العقلاء ظرف للمملوك يصح اعتبار الكلى فيها بالبيع ثم يوفيه بالتطبيق على ما فى الخارج، وهذا بخلاف الفرد المردد فانه ليس له مصدق فى الخارج لما عرفت من ان الموجود فى الخارج هو ذاك او هذا وكل منهما هو هو لا انه هو او غيره، فليس مما يصح انطباقه على الخارج بمعنى ان يكون فى الخارج ثلاثة اشياء هذا وذاك والثالث هو هذا او ذاك على وجه الترديد، وشرح الكلام بالبساط فى ذلك موكول الى باب بيع الصاع من الصبرة من المكاسب، والكلام هاهنا فى صحة نذر احدى النسب الزكوية ، وفي حكم الزكوة على تقدير صحة النذر اما حكم النذر من حيث الصحة و الفساد فهل هو كالبيع و النكاح و الطلاق فلا يصح نذر التصدق باحد الصاعين كما لا يصح بيعه، او انه كالتكليف المتعلق به مثل جئنى برجل او احد الكاسين ، او يفصل بين ما اذا كان نذر الفعل فيقال فيه بالصحة لكونه كالتكليف وبين ما اذا كان نذر النتيجة فيحكم فيه بالفساد لكونه كالوضع وجوهه ، واما حكم الزكوة فالاقوى عدم وجودها فيما تعلق به النذر لانتفاء الملك عنه اذا كان نذر النتيجة ، او التمكن منه اذا كان نذر الفعل وقد يجعل الصاع عنوانا للبيع على نحو الكلى فى المعين فتكون البيع طبيعة الصاع القابل الانطباق على كل واحد من صياغ الصبرة و يصير المشترى مالكا لصرف وجود الصاع من الصبرة من غير انتقال خصوصية الصاع اليه بل المنتقل اليه بالبيع هو نفس الطبىعى من الصاع مجرد اعن جمیع الخصوصیات و ان كان يستحقها في مقام التسلیم لفرق بين كونه مالكا فعلا كما في بيع الصاع على نحو الاشاعة و بين استحقاقه لأن يملکها كما في بيعه على نحو الكلى فى المعین ، و يترب على ذلك كون اختيار التعین بيد البائع ، حيث ان المشترى لا يملك الا نفس الصاع دون كونه بتلك الخصوصية او هذه ، فحكم الكلى فى المعین حكم الكلى فى الذمة ، و لا فرق

بينهما الا من حيث ضيق دائرة الكلى فى المعين وسعتها فى الذمة ، و كذا اذا تلف مجموع الصبرة ما عدا مقدار المبيع منها يتعين الباقي للمشتري و لا يحسب التالف عليه لأن صرف الوجود من الصاع الذى كان مبيعا لم يتلف حتى يحسب عليه فحيئذ ان الباقي بعد التلف ان كان مصداق صرف الوجود من المبيع ينطبق المبيع عليه قهرا من دون تطبيق ، وهكذا الكلام فى الفرد المنتشر الذى كان تطبيق الصاع المبيع على الصيعان الموجود فى الصبرة بدلها فانه اذا تلف مجموع ما فى الصبرة الا مقدار المبيع فانه ينطبق المبيع على الباقي قهرا ، و اما على الاشاعة فالصبرة كما عرفت مشتركة بينهما فيكون التلف عليهم ، فيجرى فيه حكم تلف بعض المبيع قبل قبضه هذا فى باب البيع ، وهكذا الكلام فى النذر فإذا نذر نصا با من النصب الزكوية من قطع غنم مثلا يستحقه المنذر له بالنذر فيكون كالنذر الجزئي الحقيقى الخارجى فيجيئ فيه ما فى النذر الجزئي الذى هو محل الكلام فى هذه المسألة حرفا بحرف ، و حكم نذره انه لا يخلو اما يكون من قبيل نذر النتيجة او من قبيل نذر الفعل ، و على كلام التقديرين فاما يكون منجزا غير متعلق على شيئى من زمان او غيره، او يكون معلقا ، و على الاخير ايضا اما يكون التعليق على غير الزمان او يكون معلقا على الزمان ، وعلى الاخير ايضا اما يكون الوقت المتعلق عليه قبل الحول او يكون بعده او يكون مقارنا مع انتهائه ، فهاهنا صور ينبغي البحث عنها . (الاولى) ان يكون من قبيل نذر النتيجة منجزا ، و الكلام فيها تارة فى صحة النذر فى نفسه و اخرى فى حكم الزكوة بعد الفراغ عن صحة النذر ، اما الكلام فى صحة النذر فتنقىح البحث عنه يتوقف على تحقيق القول فى الشرط فى ضمن العقد لكي ينكشف به حال نذر النتيجة ، فنقول ان الشرط اما يتعلق بالأسباب مثل شرط البيع فى عقد او شرط الصلح و نحوهما ، و اما يتعلق بالأسباب بتلك الاسباب مثل شرط ان يكون مبيعا ، و بعبارة اخرى قد يكون الشرط هو البيع المصدرى اعني الفعل الصادر عن البائع ، وقد يكون بالمعنى الاسم المصدرى اعني الحال من فعل البائع و هو مبيعة المبيع ، لا اشكال فى صحة الاول و بطلان الثاني ، اما صحة الاول

فلعموم دليل وجوب الوفاء بالشرط ، و اما بطلان الثاني فلاز المسببات انما يتحقق باسبابها الشرعية ولم يجعل الشارع نفس الشرط سببا لحصول البيع و نحوه من المسببات فلا يدخل مثل هذا الشرط تحت عموم وجوب الوفاء الا اذا كان متعلق الشرط هو الملكية فانه يصح شرطها لانها لا تكون محصلة من اسباب خاصة فيصبح ان يجعل نفس الشرط من اسباب حصولها ، و على هذا فلا يصح شرط المباعية مثل ان يقول بعثتك هذا الكتاب بكذا بشرط ان يكون هذا الفرس مبيعا لك ، و يصح شرط الملكية بان يقول بشرط ان يكون هذا الفرس ملكا لك ، ولما كان شرط الملكية في ضمن الايجاب وكانت ملكية ايضاً الفرس المشروطة في ضمنه ايضا مما يحتاج الى القبول يكون قبول بيع الكتاب المشروطة بهذا الشرط قبولا ضمنيا لتمليك الفرس ايضا ، فيحصل ملكية الفرس للمشتري بتمليك و تملك في ضمن الايجاب والقبول ، هذا في باب الشرط ، و اما باب النذر فكلما لا يصح نذره ايضا بعين ما ذكر في الشرط ، فلا ينعقد نذر مباعية العين لزيد و نحو ذلك من المسببات التي لها اسباب خاصة يتوقف تحقيقها عليها ، اذ النذر كالشرط لا يكون من الاسباب المحصلة لتلك المسببات، و يزيد النذر في عدم صحة تعلقه بالملكية ايضاً لاحتياجها الى القبول المفقود في باب النذر دون الشرط لما عرفت من ان القبول الضمني كاف في الشرط ، و ليس ، في النحو هذا النحو من القبول لعدم ايقاع النذر في ضمن عقد بخلاف الشرط ، فينحصر باب صحة نذر النتيجة بما اذا لم يكن من المسببات المحصلة عن اسباب خاصة ، و لم يكن تتحققه موقوفا الى القبول و ذلك كالصدقة والهدية والاضحية و نحو ذلك مما لا يحتاب الى القبول ، و اما فيما يحتاج الى القبول فقد يقال بعد صحته لتوقفه على القبول ، و النذر ايقاع لا يحتاج الى القبول ، لكن الاقوى صحته ايضا لكن بعد تتحقق القبول عن المنذور له ، و لا مفارقة بين كون النذر ايقاعا و بين توقف تحقق اثره في بعض الموارد على القبول ، و ذلك لاجل خصوصية في المنذور هذا حكم نذر النتيجة في نفسه ، و اما الكلام في حكم الزكوة فلا اشكال في عدم وجوبها لو كان النذر متعلقا بما يساوى قدر

النصاب او موجبا لنقصه و ذلك لخروجه عن الملك و صيرورته ملكا للمنذور اليه فينقى شرط الوجوب اعني بقاء النصاب على ملك المالك طول الحول او قبل تعلق الوجوب . (الصورة الثانية) ان يكون النذر من قبيل نذر النتيجة ايضا و لكن معلقا على بعد الحول ، و هو يتصور على قسمين – الاول – ان ينشأ صدقية المال في الحال و لكن يجعل بعد الحول ظرفا للاداء فيكون التعليق في الاداء لا في النذر ، مثل جعل الوكالة في الحال و ظرف عمل الوكيل في المستقبل ، بان يقول وكلتك في الحال وانت وكيلي الان في بيع داري غدا ، وهذا بالحقيقة يرجع الى الصورة الاولى لأن النذر يكون منجزا لا تعليق فيه و انما التعليق في مرحلة الاداء . – الثاني – ان ينشأ صدقية المال بعد الحول بان يكون الانشاء في الحال و المنشاء به في الاستقبال نظير الواجب المشروط في التكاليف والملكية في باب الوصية في الوضع ، حيث ان الموصى ينشاء الملكية الموصى به للموصى له بعد الموت بحيث يكون بعد الموت قيدها للملكية لا للانشاء ، فالانشاء مطلق و المنشاء هو الملكية المقيدة بما بعد الموت ، وعلى هذا يكون زمان خروج المال عن ملك النادر بعد الحول ، فيكون النصاب في تمام الحول ملكا له ولا مانع عن وجوب الزكوة من ناحية الملكية ، و انما الكلام في وجوبها حينئذ من جهة تمكן المالك عن التصرف فان فيه وجهان ، مختار بعض مشايخنا في مجلس الدرس هو الوجوب ، وقال (قدره) لا مانع عن وجوب الزكوة اصلا لحلول الحول على المال مع كونه مملوكا للمالك ، لكن الاقوى عدم الوجوب و ذلك لا من جهة سلب الملكية بل من جهة انتفاء التمكן من التصرف قبل انتهاء الحول ، لأن التحقيق عدم جواز التصرف فيه قبل مجئي الشرط تصرفًا موجبا لاتفاقه عقالا كاكله لو كان مأكولا و نحوه ، او شرعا كاخراجه عن ملكه و نحوه من غير فرق بين ان يكون الشرط المعلق عليه محققا كالوقت الذي يكون البحث فيه ، او متربقا كشفاء المريض و قدوم المسافر و نحوها ، و ذلك لأن مجئي الشرط مما له دخل في القدرة على امتثال النذر ، فيكون مما له الدخل في حسن الخطاب ، فيكون تفويت مقدماته قبل فعليته من قبيل ما تم

ملاكه قبل فعليه خطابه ، و في مثله يحكم العقل بقبح التقوية حكما ادراكيا من قبل متمم الجعل ، و الخطاب على حسب ما اوضحنا سبileh فى غير موضع من الاصول، فيحرم عليه التقوية ، و يجب حفظ القدرة الى زمان الشرط المتوقف على ابقاء المندور فى ملكه قابلا للخروج عن ملكه بالنذر عند هجئي شرطه ، فيحرم عليه التصرف بكل تصرف موجب لفواته عقلا او شرعا . (الصورة الثالثة) ان يكون التعليق على آن انتهاء الحول بحيث يتحقق عند انتهاء شرط النذر و الزكوة معا فيكون آن المقارن لانتهاء الحول آن فعليه وجوب الزكوة و النذر ، فعلى المختار فى الصورة الثانية من عدم وجوب الزكوة لاتفاق التمكן من التصرف لا تجب فى هذه الصورة ايضا بعین ما تقدم فى الصورة الثانية ، و على القول بالوجوب فيها فهل يجب فى هذه الصورة تقديم النذر فلا تجب الزكوة ، او يجب تقديم الزكوة فلا ينعقد النذر و جهان اقواهمما الثاني ، و ذلك لكون اشتراط النذر بالقدرة شرعا ، و اشتراط الزكوة بالقدرة عقليا ، فعند الدوران بين المشروط بالقدرة الشرعية و المشروط بالقدرة العقلية يقدم الثاني على الاول ، لا يقال بناء على التزاحم بين الخطابين يمكن الجمع بينهما بالقول بانعقاد النذر و تعلق الزكوة بالذمة ، لانه يقال انتهاء النوبة الى التزاحم بين الخطابين بينهما دوران بين المشروط بالقدرة الشرعية و العقلية فعليه خطاب الزكوة لا يبقى موردا للخطاب النذر حتى يجمع بينهما بما ذكر . (الصورة الرابعة) ان يكون التعليق بما قبل انتهاء الحول ، ولا اشكال في عدم وجوب الزكوة فيها لخروج المندور عن الملكية قبل حلول الحول فلا يحصل شرط وجوبها فيكون هذه الصورة كالصورة الاولى التي قلنا بعدم وجوب الزكوة فيها من جهة اتفاق شرطه الذى هو الملك . (الصورة الخامسة) ان يكون معلقا على غير الوقت ، و حكمها هو عدم وجوب الزكوة مطلقا سواء كان المعلق عليه امرا في الحول او كان في الان المقارن لانتهاء الحول ، او امرا بعد الحول ، و على الاول اعني ما اذا كان في الحول حصل الشرط او لم يحصل بعد و وجه عدم وجوبها فيما اذا كان الشرط في الحول وقد حصل فيه هو عدم الملكية

الى شرط فى الوجوب ، وفى بقية الصور من جهة انتفاء التمكן من التصرف حتى فيما اذا كان الشرط فى الحال ولم يحصل فيه ، اذ قبل تبين عدم حصوله فيه لا يكون المالك متمكنا من التصرف لاحتمال حصوله فينتفي شرط الوجوب حينئذ ، ولا يخفى ان الكلام فى هذه الصور الخمسة كان فى نذر النتيجة ولم يتعرض لها المصنف (قوله) فى المتن ، و منه يظهر حكم صور ما كان من قبيل نذر الفعل و نشير اليها اجمالا . (الصورة السادسة) ما كان النذر من باب نذر الفعل منجزا غير معلق على شيئاً من وقت او غيره كما اذا نذر ان يتصدق بعين نصابه ، وحكم هذه الصورة هو عدم وجوب الزكوة لامن جهة انتفاء الملك لكون المال المنذور ملكا له ولا يخرج بالنذر عن ملكه ، بل لأن ملكه لا يكون تاما ، و ذلك لقصر دائرة سلطنته بسبب النذر على خصوص التمليل بالممنذور له ، و خروج اضداد هذا التصرف عن حيطة سلطنته فلا يكون سلطانا تاما على ملكه بحيث له ان يتصرف فيه كيف شاء ، بل التحقيق خروج التمليل بالممنذور له ايضا عن سلطنته ، غاية الامر بالالتزام على الفعل ، فليس له القدرة عليه بمعنى ان شاء فعل و ان شاء ترك بل يجب عليه الفعل كما ان اضداده يجب عليه الترك ، و لا فرق في عدم وجوب الزكوة بين تعلق النذر بتمام النصاب او ببعضه لأن المدار في الوجوب هو التمكן من التصرف في تمام النصاب ، فلو خرج النصاب ولو ببعضه عن سلطنته لم تجب الزكوة ، وهذا اذا كان تعلق النذر قبل تعلق وجوب الزكوة ، و لو كان النذر بعد تعلق وجوب الزكوة بان كان النذر في الشهر الثاني عشر فيما فيه الحال او بعد انعقاد الحب مثلا في الزرع فان امكن الجمع بينهما وجوب الجميع ، و لا ترتيب حينئذ كما اذا كان له اربعين شاة مثلا وفي الشهر الثاني عشر نذر التصدق بوحدة منها فإنه يخرج واحدة منها في الزكوة و واحدة للنذر من غير اعتبار ترتيب بينهما ، و لو لم يمكن الجمع بينهما كما اذا نذر في المثال المتقدم ان يتصدق بالجميع ففي صحة نذر الجميع او بطلاه بالنسبة إلى الواحدة التي يجب اخراجها في الزكوة و صحته بالنسبة إلى ما عدتها وجهان بل قولان ، و يترتب على الاول وجوب اخراج الزكوة بالقيمة و صرف الجميع في النذر ، وعلى

الثانى وجوب اخراج الزكوة او لا ثم الوفاء بالنذر كما عليه المصنف (قوله) في المتن ، و لعل مبنى الوجهين هو الاختلاف في نحو تعلق الزكوة بالعين فان كانت ملكا في العين على نحو الاشاعة او الكلى في المعين كما ذهب الى الاخير المصنف يكون اللازم بطلان النذر في مقدار المخرج من النصاب زكاة لخروجها بدخول الشهر الثانى عشر عن ملك المالك ، و ان كان نحو تعلقها بالعين باعتبار كونها حقا متعلقا بما تبعه العين نظير حق الرهانة او نظير حق الجنائية يكون اللازم صحة نذر الجميع حتى في مقدار المخرج من النصاب زكوة لبقاءه في ملكه مع صدوره متعلقا لحق المستحق على احد نحوين ، و لما كان اختيار الارجاع من العين بيد المالك كان اللازم وجوب اخراج الزكوة من غير العين و صرف العين جميعا في النذر جمعا بين الحقين ، و الاقوى هو الاخير ، و سيأتي وجيهه عند تعرض المصنف له ، و عليه فالاقوى في مسئلتنا هذه هو وجوب اخراج الزكوة من غير العين و صرف العين جميعا في النذر . (الصورة السابعة) ما كان النذر من باب نذر الفعل موقتا بما قبل الحول فان و في بالنذر فلا اشكال في عدم وجوب الزكوة لخروج العين بالوفاء بالنذر عن ملكه ، و كذا اذا لم يف بالنذر و قلنا بوجوب القضاء الا انه لا لخروج العين عن الملك لانه متوقف على الوفاء بل لعدم تمكنه من التصرف ، بل الاقوى عدم وجوب الزكوة مطلقا و لو لم نقل بوجوب القضاء ، و ذلك لانقطاع الحول بالعصيان كما في المتن بل لانقطاعه بمجرد النذر الذي قد عصى به ، و لكن المحكمي عن شرح الروضة وجوب الزكوة لو لم نقل بوجوب القضاء ، و قد اورد عليه في الجواهر بانقطاع الحول بالنذر ، نعم ينبغي استئناف حول من حين العصيان انتهى ، يعني بناء على عدم القضاء كما صرحت به المصنف في المتن حيث يقول : نعم اذا مضى عليه الحول من حين العصيان وجبت على القول بعدم وجوب القضاء ، وكذا لو كان النذر موقتا بانتفاء الحول لانقطاع الحول به ، و ان كان موقتا بما بعد الحول فالمحكمي عن شرح الروضة كما حكاه عنه في الجواهر انه ان كان الوجوب اي وجوب النذر لا يتعلق الا بقضاء الحول احتمل وجوب الزكوة ثم التصدق

بالباقي اذا اتى الوقت ، و عدم وجوب الزكوة نظرا الى نقض الملكية و التصرف ، و ان كان يتعلق بمجرد صيغة النذر تعين العدم لما قلنا ، ثم اورد عليه فى الجواهر بأنه لا ينبغي التأمل في تعلق النذر به حال الصيغة بالصدقة به في ذلك الوقت ، و عليه يبني عدم جواز اطلاقه قبل الوقت ، و ليس هو كالواجب الموقت في جواز اطلاق مقدماته قبل الوقت لو قلنا به لعدم الوجوب كما لا يخفى على من لا حظ العرف . (اقول) اذا نذر في اثناء الحول بان يتصدق بالعين الزكوي بعده بان يكون ظرف انشاء النذر و اجراء صيغته في الحول و ظرف الفعل والوفاء بالنذر بعده فلا يخلوا اما يكون الالتزام بالتصدق حاليا و التصدق نفسه استقباليا نظير الواجب المعلق على القول به ، حيث ان الوجوب فيه حالى والواجب استقبالى ، او يكون انشاء الالتزام بحاليا والالتزام المنشاء بانشائه استقباليا نظير الواجب المشروط على مذهب المشهور ، حيث ان انشاء الوجوب فيه حالى و الوجوب المنشاء به استقبالى ، فعلى الاول فلا ينبغي الاشكال في عدم وجوب الزكوة قطعا ، و ذلك لوجوب حفظ المال المنذور تصدقه في وقته ، و معه فلا يكون ملكه تماما في الحول بناء على وجوب تحصيل مقدمات الواجب المعلق قبل وقت الواجب لوجوبه قبله ، وعلى الثاني ربما يقال بوجوب الزكوة لعدم وجوب تحصيل مقدمات الواجب المشروط ، لكن الاقوى فيه ايضا عدم الوجوب و ان لم تكن مقدمات الواجب المشروط لازمة التحصيل من ناحيه خطابه قبل فعليته الا انه قد يجب تحصيله بخطاب آخر هتمم لخطابه يكون في حكم الخطاب المقدمي من ناحية تمامية ملاكه و ان كان خطابا نفسيا مستقلأ الا انه ينتجه الخطاب المقدمي حسبما اوضحتنا سبيله في بحث الواجب المشروط ، و ما نحن فيه من هذا القبيل حيث ان مجئي الوقت في النذر الموقت انما يؤثر في حسن الخطاب بعد تمامية ملاكه ، فحينئذ يجب تحصيل مقدماته قبل وقته ، و معه فلا يكون متمنكا من التصرف فلا تجب معها الزكوة . (الصورة الثامنة) ان يكون النذر متعلقا بالفعل معلقا على شرط غير الوقت فلا يخلو اما ان يحصل الشرط او لا يحصل ، و على تقدير حصوله فاما يحصل قبل تمام الحول او

يحصل بعدها الحول او يحصل مقارنا لتمامه، ثم المالك اما ان يعلم بحصوله او يقطع بعدم حصوله او يشك في حصوله ، فان علم بحصوله و قد حصل المتعلق عليه قبل تمام الحول لم تجب الزكوة من غير اشكال و خلاف فيه لوجوب صرف المندور في التصدق ، و عدم تمكنه من التصرف فيه بسبب تحقق المتعلق عليه في الحول و علمه بها ايضا فيقطع الحول قطعا ، و ان حصل بعده فان قلنا بعدم وجوب تحصيل مقدمات الواجب المشروع و حيث الزكوة كما عليه المصنف في المتن و ذلك لتحقيق شرط الوجوب من الملك و التمكن من التصرف فيه طول الحول ، و ان قلنا بوجوب تحصيله من ناحية الخطاب المتمم كما اومأنا اليه انفا في ذيل الصورة السابعة فلا تجب الزكوة لعدم التمكن من التصرف وهذا هو الأقوى ، و ان حصل مقارنا لتمام الحول فقال المصنف (قوله) فيه اشكال و وجوه اولها وجوب الزكوة و عدم وجوب النذر ، و ثانية وجوه النذر و سقوط الزكوة عكس الاول ، و ثالثها التخيير بين تقديم ايهما شاء ، و رابعها القرعة ، و خامسها وجوب الوفاء بالنذر من العين و اداء الزكوة من غيرها ، و لا يخفى انه بناء على مختارنا من وجوب تحصيل مقدمات الواجب المشروع في المقام من ناحية الخطاب المتمم يكون الأقوى هو الوجه الثاني ، و ذلك لعدم تمكنه من التصرف حينئذ قبل تحقيق الشرط من ابتداء انشاء النذر فينقطع الحول به ، و على القول بعدم وجوبه و بقاء التمكن من التصرف من زمان وقوع النذر الى اخر الحول فلا وجه لتقديم الزكوة على النذر و لا العكس ، فينبغي حينئذ اسقاط الوجهين الاولين فهل المتعين حينئذ هو التخيير لكونه من قبيل المترادفين المتساوين ، او القرعة لكونها لكل امر مشكل اى مشتبه ، ولو لم يكن الاشتباه واقعا اى لم يكن له واقع و اشتباه في الظاهر بل الواقع يتحقق بالقرعة نظير التصويب الاشعري الغير المعقول في تقرير الواقع فالقرعة في المقام يتقرر ما يقرره القرعة ، او وجوب اداء النذر من العين و اداء الزكوة من غيرها وجوه ، و لعل وجه الاولين هو البناء على كون تعلق الزكوة بالعين من باب الشركة ، او الكل في المعين ، كما ذهب المصنف الى الاخير ، و وجه الاخير هو البناء على كون تعلقها بالعين نحو

تعلق حق الرهانة او الجنائية ، و لا يخفى ان الاخير هو الاقوى ، و عليه فالمتعين هو الاخير ، و مع الغض عنه فالاقوى هو التخيير للاشكال في الرجوع الى القرعة فيما اذا لم يكن واقع و اريد تقرير الواقع ثبوتا بالقرعة ، و عدم جواز الرجوع اليها في موارد الاصول العملية التي منها التخيير كما حققناه في الاصول ، ثم ان هذا كله انه هو فيما اذا تعلق النذر بتمام العين الزكوية ، او بما يشمل مقدار المخرج من الزكوة بحيث لا يمكن الجمع بينهما ، و اما مع تعلقه بما عدى مقدار المخرج من الزكوة كما اذا نذر التصدق بواحدة من الأربعين شاة مثلا فلا اشكال معه في وجوب الزكوة و النذر معا بعدم التزاحم بينهما اذا لم نقل بمنع النذر عن التصرف في الحول ، و اما على القول به كما هو المختار فيسقط الزكوة في المثال المذكور اعني ما اذا نذر التصدق بواحدة من الشيأة التي كان عددها اربعين معلقا على شرط حصل عند انتهاء الحول ، فانه لا يمكن من التصرف في تمام الأربعين من حين انعقاد النذر الى اخر الحول و يوجب المنع عن التصرف في واحدة منها كما لا يخفى ، هذا كله فيما اذا حصل الشرط مع العلم بحصوله ، ولو علم بعدم حصوله فلا يخلو فاما لا يحصل الشرط واقعا و يكون علمه بعدم حصوله مطابقا مع الواقع ، او يحصل واقعا ، اما في اثناء الحول او في اأن اخر الحول او بعد الحول ، فعلى الاول فلا ينبغي الاشكال في وجوب الزكوة لتحقيق شرائطه من تمامية الملك و التمكن من التصرف و عدم انقطاع الحول بشيئ ، و على الثاني اعني ما اذا حصل شرط النذر في الحول مع علمه بأنه مما لا يحصل علما غير مطابق مع الواقع ، فان حصل له العلم بحصوله في الحول فيدخل في الفرض الاول اعني ما علم بحصوله وقد حصل في الحول فلا تجب الزكوة ، و لو علم به بعد الحول فالاقوى انه تجب الزكوة من جهة عدم انقطاع الحول بشيئ تمامية الملك في الحول و تمكنه من التصرف ، اما الاول فلفرض كون النذر متعلقا بالفعل لا النتيجة ، و اما الثاني فلاعتقاده بعدم حصول الشرط ، و الذى يوجب المنع عن التصرف هو العلم بحصوله اولا اقل من احتماله . و السر في ذلك ان حفظ القدرة في الوفاء بالنذر في موطن وجوبه و هو عند

تحقق الشرط فيما كان مشروطا و ان كان بحكم العقل ، لكن حكمه هذا ليس من باب المستقلات العقلية ، بل انما هو من قبيل حكمه في باب الملازمات ، مثل حكمه بوجوب المقدمة او بحجية الظن من دليل الانسداد بتقرير الكشف ، حيث ان المدرك هو العقل ، و لكن المدرك حكم شرعى يستكشف بكاشفية العقل فالعقل يكشف عن الوجوب الشرعى العارض للمقدمة لا انه يحكم بوجوبها استقلالا ، و ان كان يحكم بوجوبها كذلك ايضا الا ان البحث فى وجوب المقدمة ليس فى هذا الوجوب العقلى بل فى الوجوب الشرعى المنكشف من ناحية العقل ، فوجوب حفظ متعلق النذر الى زمان حصول الشرط شرعى لكنه منكشف من حكم العقل و ادراكه تامة الملاك ، و مع انسداد احتمال وجود الشرط عند النذر و اعتقاده بعدم حصوله لا يحكم العقل بلزم حفظ متعلق النذر ، و الحكم الشرعى بوجوب حفظه مع فرض حصول الشرط فى الحول واقعا و ان كان واقعا موجودا حيث انه فى وجوده غير محتاج الى العقل لكنه ليس بمحرر ، لكون محرره هو العقل و كان مستكشفا به ، و المفروض انه باحرازه من ناحية العقل كان مانعا من التصرف المنافي مع النذر لا بوجوده الواقعى ، فمع اعتقاد النذر بعدم حصول الشرط لا مانع عن التصرف المنافي مع النذر في العين المنذورة فيتحقق الشرط بوجوب الزكوة قطعا . و مما ذكرنا يظهر حكم ما اذا لم يحصل له العلم بوجود الشرط اصلا و لو بعد الحول ، بل بقى على جهله المركب الى الابد فانه يجب الزكوة عليه حينئذ بطريق اولى ، هذا تمام الكلام فيما اذا قطع بعدم حصوله .

و لو شك في حصوله ففي سقوط الزكوة او ثبوتها وجوه، المحكى عن جملة من الاساطين هو الاول، وهو المصحح به في الجواهر، وعن القواعد وشرح الملمعة التردد فيه، واستدل بوجوبها باصالحة عدم الشرط عند الشك فيه ، واستصحاب الجواز السابق ، ولا يخفى ما فيه فانه مضافا الى ان اجراء اصالحة عدم الشرط متوقف على القول باجراء الاستصحاب في الامر الاستقبالي لاثبات الحكم في الحال مثل استصحاب بقاء دم المرأة الى الثالثة

لاثبات كون الموجود من الدم حيضا في الحال ، او بقائه الى بعد العشرة لاثبات كون الموجود بعد العادة استحاضة ، او استصحاب بقاء الامام في الركوع الى ان يلحق به المأمور لاثبات جواز القدوة في الحال ، و في المقام لابد من ان يجري الاصل في عدم الشرط ، و احراز عدمه في المستقبل لاثبات جواز التصرف في الحال ، وفي صحة اجراء هذا الاصل نظر ، و تمام الكلام فيه في الاصول لا ينتهي النوبة الى التمسك به مع حكم العقل بوجوب حفظ المنذور و عدم التصرف فيه بما ينافي النذر عند احتمال تحقق الشرط ، و معه لا يبقى شك في جواز التصرف حتى يثبت بالاستصحاب ، فالاقوى حينئذ هو عدم وجوب الزكوة لانقطاع الحول بواسطة النذر من جهة المنع عن التصرف بما ينافيه عند احتمال وجود الشرط ، هذا و لكن المحكى عن الايضاح في وجه السقوط هو لزوم اجتماع الحقين المتضادين لولاه ، قال (قوله) لان اجتماع انعقاد الحول الموجب للوجوب بعده مع صحة النذر و استمراره يمكن استلزماته للمحال فهو محال ، اما الاولى فلانهما لو اجتمعا توقع الشرط و لم يكن له الا تلك العين استحق الفقير استحقاقا لازما ، و مصرف النذر استحقاق لازم و هو يستلزم اجتماع الضدين ، و اما الثانية فضرورية لانه يمتنع استلزم المحال انتهى كلامه المحكى عنه ، و لا يخفى ما فيه مع ما فيه من سوء التعبير ، فان اجتماع الزكوة و النذر المستلزم للمحال لا يوجب اسقاط الزكوة لامكان التنصيف ، او تقديم احدهما بالقرعة ، او تقديم الزكوة على النذر و الحكم بسقوط النذر ، فترجح النذر و الحكم بسقوط الزكوة يكون من غير موجب ، و كيف ما كان ففي ما ذكرنا غنى و كفاية ، و معه لاحاجة الى ما استدل به ، و لا وجه للتردد في الحكم كما في القواعد ، و عن شرح اللمعة هذا تمام الكلام في هذه المسألة و الحمد لله على انعامه .

مسألة ١٣ لو استطاع الحج بالنصاب ، فان تم الحول قبل سير القافلة و التمكن من الذهاب وجبت الزكوة اولا ، فان بقيت الاستطاعة بعد اخراجها وجب و الا فلا ، و ان كان مضى الحول متاخرًا عن سير القافلة وجب الحج

و سقط وجوب الزكوة ، نعم لو عصى و لم يحج وجبت بعد تمام الحول ،
و لو تقارن خروج القافلة مع تمام الحول وجبت الزكوة او لا لتعلقها بالعين
بخلاف الحجج .

لو استطاع الحج بالنصاب كما اذا تملك نصبا من النصب الزكوية من الابل
مثلابالارث او غيره و صار مستطينا للحج فلا يخلو عن احوال (الاولى) ان يتم الحول
المعتبر فيه اذا كان مما يعتبر فيه الحول قبل التمكن من الذهاب ، سواء كان قبل
مجيئى اشهر الحج ، او بعده قبل سير القافلة ، او بعده وقبل التمكن من المسير وجبت
الزكوة او لا ثم الحج بالباقي ان بقيت الاستطاعة بعد اخراج الزكوة ، وفي بيان الشهيد
(قده) لو استطاع بالنصاب قتم الحول قبل سير القافلة وجبت الزكوة ، فلو خرج بدفعها
عن الاستطاعة سقط وجوب الحج في عامه ، و هل تكون تعلق الزكوة كاشفا عن عدم
وجود الاستطاعة او تقطع الاستطاعة حين تعلق الزكوة اشكال ، و تظهر الفائدة في استقرار
الحج ، فعلى الاول لا يستقر ، و على الثاني يمكن استقراره اذا كان قادرا على صرف
النصاب في جهازه لانه بالاهمال جرى مجرى المتردف ما له بعد الاستطاعة انتهى . اقول
المعتبر في الاستطاعة هي الاستطاعة التي بها يمكن المستطيع من ايصال نفسه
إلى بلد الحج في موسمه ، لا التي تقطع بعرض عارض عقلى او شرعى كوجوب
الزكوة مثلا بحيث لا يمكن المكلف مع انقطاعها إلى ايجاد الحج في مكانه و زمانه ،
فلا فرق حينئذ بين كشف وجوب الزكوة عن عدم وجودها ، وبين انقطاعها حين تعلق
الزكوة ، بل الحق فساد هذا الترديد من رأس فضلا عن فساد ما يترب عليه من الشمرة ،
لان الاستطاعة إلى زمان تعلق الزكوة ليست استطاعة المعتبرة في وجوب الحج اصلا حتى
يبحث عن عدم وجودها بتعلق الزكوة او انقطاعها به ، بل المعتبر منها في وجوبه هو
الاستطاعة إلى زمان سير القافلة و تمكنه من المسير ، فحينئذ فما كان إلى زمان تعلق

الزكوة ليست استطاعة حتى تقطع بالتعلق او استكشف بالتعلق عدمها ، و ان شئت فقل انها جزء من الاستطاعة و تصنف بالاستطاعة الفعلية عند اتصالها بما يتصل بها الى زمان سير القافلة و تمكنه من المسير معها ، فيكون اتصالها بما يتصل بها شرطا في اتصافها بالاستطاعة ، فما لم تكن متصلة لا تكون استطاعة لكي يتردد في كشف عدمها بتعلق الزكوة او انقطاعها به ، فحق التعبير ان يقال باتصالها بما يتصل بها يستكشف عن كونها استطاعة على تصوير الشرط المتأخر بناء على الكشف ، لا انه بانقطاعها عما يتصل بها يستكشف عدمها كما لا يخفى ، وهذا الذى ذكرناه جار في كل مركب سياق متدرج الوجود كالصلوة والصوم والحج و الاعتكاف في الشرعيات ، بل في مثل البيت و نحوه من العريفات ، فان اتصاف الجزء الاول من الصلوة مثلا او البيت مثلا متوقف على الحال بقية الاجزاء اليه فبا حقوقها يستكشف ان الجزء الاول صلوة او بيت لا ان بعد سيرا القافلة يستكشف انه ليس صلوة او بيتا . (الحالة الثانية) ان يكون مضى الحول بعد سيرا القافلة والتمكن من المسير معه ، و لا اشكال في وجوب الحج حينئذ ، فان اتي به و خرج المال بصرفة في الحج عن النصاب و انقطع حوله به فلا زكوة قطعا ، لعدم تتحقق شرط الوجوب ، و ان عصى و لم يحج وجبت الزكوة بعد تمام الحول و استقر الحج في ذمته بعصيائه و ان ذهبت استطاعته باخراج الزكوة ، و وجه وجوب الزكوة عليه مع استقرار الحج في ذمته هو ان وجوبه لا يكون مانعا عن وجوبها لأن المال لا يكون مقصودا في الحج ، و لو قصد فغايته ان يكون دينا ، و منه يظهر حكم الحالة الثالثة و هي ان يكون تمام الحول مقارنا مع خروج القافلة فانه تجب الزكوة او لا لتعلقها بالمال بخلاف الحج ، حيث انه لو قصد تعلقه بالمال كان دينا في الذمة ، قال في المحكم عن جامع المقاصد اذا اجتمع الزكوة والحج فالزكوة مقدمة مع بقاء العين سواء كان وجوبهما معا ، او وجوب احدهما كان سابقا ، و مع ذهابها فهما متساويان انتهى ، بل كلما اجتمع الزكوة والدين في التركة قدمت الزكوة اذا كانت في العين بمعنى بقاء العين المتعلق بها ، و كذا اجتماع الخمس مع الدين مع بقاء العين المتعلق به ، و هذا بخلاف ما

عداهمما من الحقوق كالكافارات و غيرها مما لا تتعلق لها بالعين فانها كباقي الديون التي توزع التركة عليها مع القصور ، و كذا الخمس والزكوة مع ذهاب العين و انتقالهما للذمة ، خلافا لبعض العامة قدمها على الديون على كل حال للنبي : دين الله احق بالقضاء ، و عن بعض اخر منهم عكس ذلك قدم حق الادمى مطلقا و لو مع بقاء العين المتعلق للزكوة والخمس ، و قواه في المحكى عن الشهيد ، و عن ثالث منهم التقسيط مطلقا ، و عن العالمة نفي الباس عنه ، و الاقوى ما ذكرناه من تقديم الزكوة والخمس على الدين مع بقاء العين ، و التقسيط بينهما مع ذهاب العين و انتقالهما بالذمة ، ومن جميع ذلك يظهر حكم اجتماع الخمس مع الحج و انه لا يمنع عنه الحج اذا كان مستقرا قبل عام الاستطاعة ، و لو ربح في عام الاستطاعة سقط الخمس عما يصرفه في الحج في ذلك العام لكونه مؤنة والخمس يخرج بعد خروج المؤنة من الربيع .

مسألة ١٤ لو مضت سنتان او ازيد على ما ثم يتمكن من التصرف فيه بان كان مدفونا و لم يعرف مكانه ، او غائبا او نحو ذلك ثم تمكن منه استحباب زكوة لسنة ، بل يقوى استحبابها لمضي سنة واحدة ايضا .

لو مضى على المالك سنون لا يتمكن من التصرف في ماله ، اما لفقده او دفنه او غيبته و نحو ذلك ، ثم عاد المال اليه و تمكّن من التصرف فيه زakah اسنة واحدة استحبابا كما في الشرائع ، و اعترف بعدم وجдан الخلاف فيه ، و في المدارك و الجواهر وعن التذكرة انه مستحب عندنا ، و عن المنتهى اذا عاد المغصوب او الضال الى ربه استحب له ان يزكيه لسنة واحدة ، ذهب اليه علمائنا ، و يدل عليه من الاخبار خبر سدير الصيرفي عن الباقي عليه السلام ما تقول في رجل كان له مال فانطلق به فدفنه في موضع فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذي ظن ان المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث بعد ذلك ثلث سنين ثم انه احتفر الموضع من جوانبه كله فوقع على المال

بعينه كيف يزكيه قال : يزكيه لسنة واحدة لانه كان غائبا عنه و ان كان احتبسه ، و موثق زراة عن الصادق عليه السلام انه قال في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على اخذه قال : فلا زكوة عليه حتى يخرج فإذا خرج زakah لعام واحد ، و ان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه زكوة لكل ما مر به من السنين ، و ظاهر هذين الخبرين وان كان هو وجوب زكوة المال الغائب لسنة واحدة ، وقد حكم عن بعض متاخر المتأخرین ، واستظره نى مفتاح الكرامة عن نهاية العالمة بعدم ذكر الاستجباب فيها وهو المحكم عن بعض العامة ايضا الا انه يجب رفع اليد عن ظهورهما فيه بما دل على عدم الزكوة في المال الغائب الى ان يقع في يد المالك ، و تحت تصرفه و يحول عليه الحول و هو في يده ، و ذلك مثل صحيح ابراهيم قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام الرجل يكون له الوديعة والدين فلا يصل اليهما ثم يأخذهما متى يجب عليهما الزكوة قال عليهما السلام : اذا اخذها ثم يحول عليهما الحول يزكي ، الدال بمفهومه على عدم الزكوة ما لم يأخذها ، او اخذها ، و لم يحل عليهما الحول ، و موثق اسحق بن عما ، عن الكاظم عليه السلام عن الرجل يكون له الولد فيغيب بعض ولده فلا يدرى اين هو و مات الرجل كيف يصنع بميراث الغائب من ابيه ، قال : يعزل حتى يحيى ، قلت فعلى ماله زكوة قال : لا حتى يحيى ، قلت فإذا جاء يزكيه فقال : لا حتى يحول الحول في يده ، فانه صريح في نفي الزكوة عنه حتى يحول عليه الحول بعد تمكنه من ماله بمجيئه ، وفي حكم هذين الخبرين في الدلالة على عدم الوجوب غيرهما مضافا الى نفي الخلاف في عدم الوجوب ، بل الاجماع المحكم على عدمه في لسان جملة من الاساطين ولا ينبغي التأمل في الحكم المذكور اصلا ، لكن في زكوة الشيخ الراكبر (قدره) حمل السنة على السنة الاولى التي حال عليه الحول قبل الفقدان ، و جعل اول زمان الفقدان بعد حلول الحول الذي ذهب عنده المالك ليخرج له من موضعه فلم يوجده ، و لا بأس به الا انه يحيى البحث في عدم احراز التمكן قبل حلول الحول ، و سياتي شرح الكلام فيه الا انه ينبغي البحث عن امور (الاول) ظاهر خبر سدير هو ثبوت الاستجباب في المال المدفون ، و خبر زراة

في المال الغائب ، وقد اختلف التعبير في عبارة القوم عن موضوع الحكم ، و ظاهر الشرائع جعل المدار في المال المفقود فانه بعده قال لا زكوة في المغصوب ولا في المال الغائب ولا في الرهن ولا في الضال والمفقود ، قال فان مضى عليه سنون وعاد زakah لسنة واحدة استحباها انتهى ، فان الظاهر من ضمير المجرور في قوله (عليه) ان يرجع الى الاخير وهو المال المفقود ، وقد صرخ بذلك في القواعد ايضا حيث قال ولو مضى على المفقود سنون ثم عاد زakah لسنة استحباها ، وعن المنتهي التعبير بالمحضوب او الضال على نحو الترديد ، وفيه اذا اعاد المغضوب او الضال الى ربه استحب له ان يزكيه لسنة واحدة ذهب اليه علمائنا ، وعن الوسيلة والتذكرة والنهاية والارشاد التعبير بالضال والمفقود ، وعن بعض اخر كما هو المصحح في المتن التعبير بعدم التمكن من التصرف وهذا هو الاولى ، لأن المدار في سقوط الوجوب على عدم التمكن سواء كان لاجل دفن المال ، والجهل بموضعه ، او غيبة المالك عنه ، او ضلال المال ، او صيروته مغضوبا ، و نحو ذلك ، ولا يتوجه اختصاص الاستحباب بخصوص مال المدفون والغائب جموداً على ظاهر خبرى سدير و زرارة بدعوى عدم المنافات بين سقوط الوجوب في كلما لا يتمكن فيه من التصرف ، و اختصاص الاستحباب بخصوص المدفون والغائب بقيام الدليل على الاستحباب فيما دون ما عداهما مما لا يتمكن من التصرف ، وذلك لأن المستفاد من خبرى سدير و زرارة هو كون مورد الاستحباب هو ما لا يقدر على التصرف لا لخصوصية للدفن و الغيبة فيه كما يشهد بذلك قوله عليه السلام في خبر سدير بعد قوله عليه السلام يزكيه لسنة واحدة لانه كان غائبا عنه حيث انه عليه السلام علل سقوط وجوب الزكوة عن المدفون ، و ثبوت الاستحباب فيه بغيبته ، فيستكشف منه نفي اختصاص الاستحباب بالمدفون و ان العبرة فيه على الغيبة ، و الغرض من هذا الاستشهاد هو نفي توهم الاختصاص بالمدفون ، وان لم يكن فيه شهادة على عدم الاختصاص بالغائب لكن قوله عليه السلام في ذيل خبر زرارة و ان كان يدعه متعمدا و هو يقدر على اخذه فعليه زكوة لكل ما مر به من السنين ، هو كون العبرة على عدم القدرة حيث جعل المدار

في نفي الوجوب واثبات الاستحباب هو عدم القدرة على الاخذ لا خصوص غيبة المال كما لا يخفى ، هذا مع انه لم يذهب اختصاص الاستحباب بموردا الخبرين اعني المدفون والغائب ، الى وهم ولم يحك عن احد . (الثاني) ظاهر عبارة الشرائع و القواعد و جملة اخرى من كلمات الاساطين هو ثبوت الحكم المذكور فيما اذا كانت مدة عدم التمكّن من التصرف ثلاثة سنين ، و لعل ذلك اما لاجل الاقتصاد في الحكم المذكور على مورده و هو ثلاثة سنين المعتبر به في خبر سدير ، والسنين الغير الصادق على الاقل من ثلاثة المعتبر به في خبر زرارة ، فيكون اختياراً منهم على اختصاص الحكم بما اذا كانت المدة ثلاثة سنين او اكثر ، و اما لاجل الاقتصاد في التعبير بلفظ الخبر و ان لم يكن الحكم عندهم مخصوصاً به ، وفي البيان وعن جامع المقاصد والمفاتيح انها كانت سنين فضاعداً ، و استظهر في الجوهر عدم اعتبار السنين من عبارة المتنى والمبسوط ، و لعل منشاء الاستظهار عن الاول عدم التقيد فيه بالسنين حيث قال : اذا عاد المغصوب او الضال الى ربها استحب له ان يزكيه لسنة واحدة ، فان اطلاقه يشمل ما اذا لم تكن المدة ثلاثة سنين ، و نفي عنه الباس في المدارك ، وفي مفتاح الكرامة انهم حملوا عبارات الاصحاب على ذلك ، و لعل منشاء الحمل حملهم كلمة السنين الظاهر في الجمع الذي لا يكون اقل من الثلاث على ما فوق الواحد الشامل للاثنين و ما فوقه و هو بعيد في مقام الحمل ، لكن الاقوى في الحكم هو عدم الاختصاص بثلاث سنين و ان كان المذكور في خبر سدير صريحاً هو ذلك لكنه لا ينفي الحكم عن الاقل من الثلاث غاية الامر عدم تعرضه لاثباته في الاقل ، لكن اطلاق موثق زرارة يدل على ثبوته فيه حيث ان في صدره لم يؤخذ قيد السنين بل المفروض فيه هو مال رجل غائب عنه لا يقدر على اخذه ، و ان كان في ذيله التعبير بالسنين فيما اذا قدر على اخذه حيث قال عليه السلام فعليه زكوة لكل مامر به من السنين ، الا انه لا يقيد اطلاق الصدر مع امكان ان يدعى ظهور قوله عليه السلام ما مر به من السنين في سنة واحدة او اكثر ، و عليه فيمكن دعوى دلالته على كفاية الغيبة في الاستحباب ولو كان عاماً واحداً كما قوله في المتن ، و يمكن حمل

اطلاق عبارة المنتهى عليه ولا بأس به ، نعم لا يشمل اطلاقه الاقل من السنة كما لا يخفى ، وقد صرخ به في الجواهر ايضا قال (قوله) نعم تلقيق العام من الضلال والوجدان لا دليل على الاستحباب فيه ، والتسامح لا يصلح لأن يكون مقتضياً لذلك انتهى ، ومراده (قوله) من عدم الدليل على الاستحباب فيه هو نفي دلالة اطلاق خبر زرارة عليه ، و من عدم صلاحية التسامح لاقتضائه ذلك هو عدم تتحقق موضوعه وهو البلوغ ولو بواسطة فتوى فقيه به اذ لم يحک الاستحباب في الاقل من السنة عن احد مع ما في دليل التسامح من الاشكال حسب ما قرر في الاصول . (الثالث) لو دفن مالا ولم يختبره سنتان او ازيد ثم اختبره فجهل موضعه ثم وجده ، او لم يوجده اصلاً ، فشك في انه قبل الاختبار هل كان متمكاناً منه بحيث انه لو اختبره لوجده او انه لو اختبره كان موضعه مجهولاً فهل تجب زكاه الاعوام السابقة على الاختبار ملا (وجهان) قال في الجواهر قد يتوجه الوجوب هنا لاصالة تأخر الحادث وهو الجهل فيبقى على استصحاب التمكن الى آن الجهل ، ثم قال اللهم الا ان يقال ان الاصل لا يصلح لتنقيح الشرط الذي هو صدق كون المال عنده و في يده في هذه المدة اذ يمكن تقديم التلف فيكتفى حصول الشك في الشرط في سقوط المشروط ، و اصالة تأخر الحادث لا يقتضي حصول تلك الصفة عرفاً على ان اصالة برائة الذمة و عدم تعلق الزكوة بالمال تقتضي العدم ، بل هما محصلان للمطلوب بواسطة بخلاف اصل تأخر الحادث انتهى . (اقول) لا بأس بتفصيل الكلام في المقام ، فاعلم ان الشك في الواجب المشروط قد يكون من جهة الشبهة الحكمية كما اذا شك في اشتراط وجوب الزكوة شرعاً بالتمكن من التصرف ، و في مثله يكون المرجع هو اطلاق دليل الوجوب لو كان ، و الا فالاصول العملية ، وقد تقرر في الاصول اختلاف مؤدى المرجعين ، فان نتيجة اطلاق دليل الوجوب هو عدم الاشتراط ، و نتيجة المرجع الى الاصول العملية التي هي البرائة في المقام هو الاشتراط اي تضييق دائرة الوجوب بما علم به قطعاً و هو حالة وجود الشرط لانه المتيقن ، و مع عدمه يكون المرجع هو البرائة ، وقد يكون الشك من جهة الشبهة المفهومية كما اذا علم باشتراط الوجوب

بالتتمكن و كان التمكّن موضوعاً عرفيّاً والموضوع الماخوذ من العرف ولو كان من ظاهر المفاهيم ينتهي بالآخرة إلى ما يشك في صدقه عليه كما إذا كان الماء صافياً وأورد عليه التراب شيئاً فشيئاً يسيراً فيسيراً فإنه ينتهي إلى ما يشك في صدق الماء عليه إلى أن يبلغ إلى ما يقطع بصحة سلب الماء عنه وصدق الوحل عليه ، ويعبر عن هذا بالشك في الصدق في مقابل الشك في المصداق الذي منشأه عروض العوارض الخارجية، مثل ما إذا شك في صدق الماء على المانع الموجود في البيت لاجل عروض الظلمة ، أو اشتباه الماء بغيره ، ومن المعلوم أن منشأ الشك في الصدق هو الشك في المفهوم عرفاً من حيث السعة والضيق ، فالشك في صدق الماء على ما اختلط بقدر معين من التراب يرجع إلى الشك في كون مفهوم الماء عند العرف أخذ بمرتبة يصدق على مثل ذلك المختلط بالتراب ، أو انه اضيق بحيث يكون هذا المختلط خارجاً عن دائرة ، ولا يخفى ان هذا الشك ايضاً يرجع إلى الشك في اصل الاشتراط ، فإذا علم بأن التمكّن من المسير إلى الحج راكباً أو راجلاً استطاعة وشك في ان التمكّن من المسير إليه حافياً هل هو استطاعة عرفاً أم لا يكون المعين من وجوب الحج هو عند التمكّن من المسير إليه راكباً أو راجلاً، ويكون مع التمكّن من المسير حافياً شاكاً في اصل الوجوب، فإذا كان هناك اطلاق يرفع به اشتراط الوجوب بالتتمكن المخصوص اعني تمكّن المسير راكباً أو راجلاً فيكون هو المرجع وثبت به الوجوب مع التمكّن من المسير حافياً، ومع عدمه يكون المرجع هو البرائة عن الوجوب عنه ، ومما ذكرنا يظهر النظر فيما افاده في الجوادر في حكم الشك في التمكّن من التصرّف قال (قدّه) و مع فرض عدم تنقح العرف لبعض الأفراد يقوى سقوط الزكوة للإصل بعد قاعدة الشك في الشرط شك في المشروط ، وربما احتمل الوجوب للطلاق ورجوع الشك في الفرض إلى الشك في الاشتراط لا في تحقق الشرط ، والأول اظهر انتهى ، وجه النظر هو فساد الترديد بين الاحتمالين ، و الحكم باظہریة الاول لما عرفت من انه مع وجود الاطلاق لا محيس الا عن الرجوع إليه و مفاده هو الوجوب ، ومع عدمه يجب الرجوع إلى البرائة وقاعدة

التي ذكره وليس الاحتمالان في عرض واحد حتى يردد بينهما ثم يجعل أحدهما أظہر، وقد يكون من جهة الشبهة المصداقية كما اذا علم باشتراط وجوب الحج بالاستطاعة، وعلم انها عبارة عن التمكن من المسير الى الحج راكبا او راجلا ، وان التمكن من المسير اليه حافيا لا يكون باستطاعة عرقا ، ولكن الشك في تمكنه من المسير اليه راكبا او راجلا مع القطع بالتمكن من المسير اليه حافيا، او علم باشتراط وجوب الزكوة بالتمكن من التصرف في المال ، وعلم بتنقيح العرف لافراده، وشك في تتحققه كما في المقام حيث انه قبل اختبار المدفون يشك في تمكنه من التصرف لاجل الشك في جهله بموضعه قبل الاختبار ، ولا ينبغي الاشكال في انه اذا كان اصلا محرزا في البين يحرز به وجود الشرط يكون هو المرجع ، كما اذا كان مستطينا قبل اشهر الحج ، وشك في بقاء استطاعته فيه ، فإنه يستصحب بقائه ، او كان ماله بقدر النصاب فشك في نقصانه فانه يرجع الى استصحاب بقائه ، و اذا لم يكن اصلا محرزا لوجوده يكون مقتضي الصناعة العلمية اولا هو الرجوع الى الاصل المحرز لعدم الشرط لو كان كما اذا علم بعدم وجود الاستطاعة اولا ثم شك في حصولها ، او كان عالما بعدم بلوغ ماله قدر النصاب ثم شك فيه ، ومع عدمه يكون المرجع هو البرائة كما اذا ورث عينا زكوية يشك في كونه بقدر النصاب فيشك في وجوب الزكوة عليه من جهة الشك في تحقق شرط وجوبها في الخارج الا انه خرج عن حكم هذه الصناعة بوجوب الفحص في بعض الموارد ، و عدم وجوبه في بعض اخرى ، و ضابط ما يجب فيه الفحص عند الشك في تتحقق شرط الوجوب عما لا يجب فيه هو ان كل مورد يلزم من الرجوع الى الاصل النافي للتکليف سواء كان محرزا كاصالة عدم الاستطاعة عند القطع بعدمها سابقا ، او غير محرز كاصالة البرائة عن الوجوب اذا لم يعلم بالحالة السابقة للشرط عدم امثال التکليف في اغلب موارد تتحقق شرطه يجب فيه الفحص ، و ذلك كالاستطاعة بالنسبة الى الحج ، و كالنصاب الاول في الزكوة ، فان حصول الاستطاعة في الاغلب تدريجي ، و الدفعى من حصولها بالنسبة الى التدريجي منه قليل كما اذا ورث الشخص عن مورثه مالا يستطيع به دفعه ، اذ الغائب

حصولها بالكسب الموجب لحصولها بالتدرج ، و اذا كان المرجع عند الشك في حصولها هو الاصل النافي لزم ترك امثال هذا الواجب في موطن فعلية وجوبه بتحقق شرطه في الغائب ، وهو مناف مع تشريعه ، وفي مثله يحكم العقل حكما ادراكيا بوجوب الفحص ، حيث ان تركه مؤدى الى ترك الواجب كثيرا ، فوجوب الفحص حكم مقدمي شرعى لكن بخطاب اصلى لا ترشحى مقدمى ناش عن وجوب ذى المقدمة لأن المفروض تحقق اشك فى وجوب ذيها و لكنه مستكشف من ناحية حكم العقل ، و هذا ايضا من الموارد التى يحكم بوجوب مقدمات واجب المشروع قبل تحقق وجوبه ، و فعليته من ناحية خطاب المتمم ، و كذا الحال فى الشك فى بلوغ المال الى النصاب الاول اذ الرجوع الى الاصل النافي فيه ايضا ينتهى الى ترك امثال الواجب عند فعلية وجوبه لكون حصول النصاب الاول ايضا تدريجيا يكون مشكوك الحصول فى الغالب ، وكل مورد لا يلزم من الرجوع الى الاصل النافي المحذور المذكور فيرجع اليه ولا يجب فيه الفحص ، و ذلك كالشك فى بلوغ النصاب الاخير فى التقدين ، او غير النصاب الاول من نصب الانعام ، حيث ان الشك فيه قليل لا يلزم من الرجوع الى الاصل النافي فى مورده تعطيل امثال ذلك التكليف فى كثير من موارد فعليته ، و لاجل ذلك فرق الاصحاب فى حكم الشك فى بلوغ المال الى النصاب الاول ، فحكموا فيه بوجوب الفحص ، و حكم الشك فى بلوغه الى النصاب الثانى والثالث الى اخر النصب فحكموا فيه بالبرائة كما سيرأى اذ عرف ذلك فاعلم ان ما افاده فى الجواهر يكون من قبيل القسم الثالث اعنى الشك فى تحقق مصدق شرط الوجوب ، و لا يخفى ان الاصل الجارى فى المقام هو الاصل المحرز المثبت للتكليف و هو اصالة بقاء التمكן من التصرف الثابت قبل دفن المال فى الارض ، و معه فلا يكون محلا للرجوع الى البرائة لكونها محكومة بالاستصحاب ، و اما اصالة تأخر الجهل الى آن القطع به فهى غير جارية فى المقام ، لأن الاثر انما يكون متربا على التمكן من التصرف ، و بتاخر الجهل الى آن القطع به لا يثبت التمكן من التصرف الاعلى القول بالأصل المثبت ، لأن ترتيب التمكן من التصرف على

تأخر الجهل و تسببه عنه لا يكون شرعا حتى يكون الاصل الجارى في السبب مغريا عن الاصل في المسبب ، و اذا لم يكن اصاله تأخر الجهل جارية يكون المرجع هو اصاله بقاء التمكّن من التصرف من غير اشكال ، و هل هذا الاصل الا كاصالة بقاء سائر شرائط الوجوب عند الشك في بقائها كالعقل و الملك و نحوهما فكما انه عند الشك في بقاء الملك يكون المرجع هو استصحاب بقائه فكذا عند الشك في بقاء التمكّن كما لا يخفى .

مسألة ١٥ اذا عرض عدم التمكّن من التصرف بعد تعلق الزكوة او بعد مضي الحول متمنينا فقد استقر الوجوب فيجب الاداء اذا تمكّن بعد ذلك و الا فان كان مقصرا يكون ضامنا و الا فلا .

اعلم ان الفقهاء (قدس الله اسرارهم) قالوا بعد ذكر شرائط وجوب الزكوة ان امكان اداء الواجب معتبر في الضمان لا في الوجوب ، و صرحو بالاجماع على اعتباره في الضمان ، بل على عدم اعتباره في الوجوب ، و المراد من اعتباره في الضمان انه اذا استقر عليه الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر مثلا فيما يعتبر فيه الحول مستجمنا شرائط الوجوب ، و امكانه الاداء فهو ضامن حتى يؤدى ، و ان لم يتمكن من اخراجها و لم يفرط و تلفت بتلف جميع النصاب او كانت معزولة فتلفت او تلف بعض النصاب لم يضمن لانه امين على حد غيره من الامانة ، و يدل عليه من الاخبار حسنة ابن مسلم قال قلت للصادق عليه السلام رجل بعث بزكوة ماله ليقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى يقسم ؟ قال : اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها و ان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت عن يده ، و كذا الوصي الذي يوصي اليه يكون ضامنا لما دفع اليه اذا وجد ربها الذي امر بدفعه اليه و ان لم يجد فليس عليه ضمان ، و خبر زرارة عنه ^{عليه} ايضا عن رجل بعث اليه اخ

زكوة ليقسمها فضاعت ، فقال : ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان ، قلت و ان لم يجد لها اهلا فسدت و تغيرت أيضمونها ؟ قال : لا و لكن ان عرف لها اهلا فعطببت او فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها ، و لا فرق في الضمان مع التمكّن من الاداء بين المطالبة بها و عدمها اجمعـا كما عن كشف الحق ، والمخالف فيه هو اي حنيفة فاعتبر في الضمان المطالبة بها و هو مردود ، و لو اتلف النصاب بعد الحول قبل امكان الاداء وجبت الزكوة عليه سواء قصد بذلك الفرار ام لا ، و ذلك لقاعدة الالتفاف : وكذا لو مات بعد الحول فانه لا تسقط عنه الزكوة بمماته سواء تمكّن من الاداء ام لا ، و التمكّن من الدفع الى الامام عليه السلام او النائب تمكّن من الاداء فهو ضامن و ان لم يطالب به ، و لو دفعها الى الساعي برع عن ضمانه و لو تلف عند الساعي كما سيأتي .

مسألة ١٦ الكافر يجب عليه الزكوة لكن لا تصح منه اذا اداها نعم للامام عليه السلام او نايبه اخذها منه قهرا و لو كان قد اتلفها فله اخذ عوضها منه .

ينبغي تحرير الكلام في هذه المسألة في مقامات (الاول) في ان الكافر هل هو مكلف بالفروع كما انه مكلف بالاصول ام لا ، المشهور بين اصحابنا ان الاسلام والايمان ليسا شرطا في التكليف ، بل الكفار والمخالفون مكلفوون بالفروع كتکلیفهم بالاصول بل قيل ان الظاهر من عبارة كثير من الاصحـاب الاجماع على ذلك ، بل كونه من ضروريات مذهب الامامية لانهم يعبرون بلفظ عندنا او عند علمائنا الظاهرة في كونه كذلك عند الامامية جميعـا ، و حكمي الخلاف بعض المحدثـين كالکاشاني و الامین الاسترابادي و صاحب الحدائق و سبقهم على ذلك الاردبـيلي و صاحبـي المدارك و الذخیرة من التامل و الاشكال في دليل المسألة دون موافقـتهم في الحكم ، والاقوى ما عليه المشهور ، و ذلك بالادلة الاربعة ، فمن الكتاب الكريم جميعـ آيات الاحکام العامة الشاملة لجميع الناس و المكلفين من غير اختصاص منها بخصوص المسلمين او المؤمنـين ، و ذلك مثل قوله

تعالى يا ايها النهاس اعبدوا = وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجَّةُ الْبَيْتِ = وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ = وَوَيْلٌ لِلْمُطْفَئِينَ = مِنْ قَتْلِ نُفُسًا فِي جَهَنَّمْ ، وَنَظَارُهَا وَهِيَ كَثِيرَةٌ ، وَمَا وَرَدَ فِي عَقَابِ الْكُفَّارِ بِتَرْكِ الْفَرْوَعِ مُثُلُّ قَوْلِهِ تَعَالَى مَا سَلَّكُكُمْ فِي سَقْرٍ قَالُوا لَمْ نَكُنْ مِنَ الْمُصَلِّينَ ، وَقَوْلُهِ تَعَالَى وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَوةَ ، وَنَحْوُهُمَا وَهِيَ أَيْضًا كَثِيرَةٌ . وَمِنَ السَّنَةِ مَا دَلَّ بِعُمُومِهِ أَوْ اطْلَاقِهِ عَلَى شُمُولِ الْحُكْمِ مِنَ الْوَصْعِ أوِ التَّكْلِيفِ لِكُلِّ اِنْسَانٍ كَافِرًا كَانَ أَوْ مُسْلِمًا ، مُثُلُّ عَلَى الْيَدِ مَا أَخْذَتْ ، وَإِذَا تَقَرَّى الْخَتَانُ فَقَدْ وَجَبَ الْعَسْلُ ، وَالْبَيْعَانُ بِالْخِيَارِ ، وَمَا وَرَدَ مِنَ الْأَخْبَارِ الْمُتَظَافِرَةِ فِي بَنَاءِ الْإِسْلَامِ عَلَى الْخَمْسِ . الصلوة وَالزَّكُوةُ وَالْحِجَّةُ وَالصَّوْمُ وَالْوَلَايَةُ ، وَمَا وَرَدَ فِي حِدُودِ الْإِيمَانِ ، وَفِي خَبْرِ أَبِي بَصِيرِ السَّائِلِ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ الْأَنْبِيَاءُ عَنِ الدِّينِ الَّذِي افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَى الْعِبَادِ مَا لَا يَسْعُهُمْ جَهَلَهُ وَلَا يَقْبَلُهُمْ غَيْرُهُ ، فَقَالَ عَلَيْهِ شَهَادَةُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولَ اللَّهِ ، وَاقَامَ الصلوة ، وَآتَيَهُمُ الزَّكُوةَ ، وَحَجَّ الْبَيْتَ مِنْ أَسْتِطَاعَتِهِ سَبِيلًا ، وَصَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ ، وَالْوَلَايَةِ ، وَخَبْرُ هَشَامَ بْنِ سَالِمٍ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ الْأَنْبِيَاءُ قَالَ عَلَيْهِ الْأَنْبِيَاءُ مَا كَلَفَ اللَّهُ الْعِبَادُ إِلَّا مَا يَطِيقُونَ إِنَّمَا كَلَفُوهُمْ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ خَمْسٌ صَلَاةٌ ، وَكَلَفُوهُمْ مِنْ كُلِّ مَأْتَى دَرْهَمٍ خَمْسَةٌ دَرَاهِمٌ ، وَكَلَفُوهُمْ صِيَامًا شَهْرًا فِي السَّنَةِ ، وَكَلَفُوهُمْ حِجَّةً بَيْتِهِ وَهُمْ يَطِيقُونَ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ ، وَنَظَارُهُمَا مِنَ الْأَخْبَارِ الْمُتَظَافِرَةِ الَّتِي لَا يَمْكُنُ احْصَائِهَا كَثِيرًا . وَمِنَ الْاجْمَاعِ مَا ادْعَاهُ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ الْأَصْحَابِ ، قَالَ فِي الْجَوَاهِرِ فِي مَسَأَلَةِ وَجْبِ الزَّكُوةِ عَلَى الْكَافِرِ بِالْخَلْفِ مُعْتَدِّ بِهِ بَيْنَنَا لَا نَهَا مِنَ الْفَرْوَعِ الَّتِي قَدْ حَكَىَ الْاجْمَاعُ فِي كِتَابِ الْفَرْوَعِ وَالْأَصْوَلِ عَلَى خَطَا بِهِ بِهَا ، وَقَدْ عَرَفْتُ أَنَّهُ لَمْ يَحْكُمْ الْخَلْفَ الْأَعْنَى جَمْلَةً مِنَ الْمُحَدِّثِينَ . وَمِنَ الْعُقْلِ بِوَجْهِينِ (الْأَوَّل) تقرير اللطف ضرورة ان ما يدعوه من اللطف بالنسبة الى تكليف المسلمين بعينه موجود بالنسبة الى الكافرين ، فكما ان المانع مفقود في تكليفهم مفقود ايضا في تكليف الكفار الا ما يتوجهونه مانعا الذي يأتي اندفاعه فلا موجب لاختصاص التكليف بالمسلمين مع عموم علته و شموله لغيرهم ، قال في التجريد : وعلة حسنة عامة ، يعني ان علة حسن التكليف وهي التعریض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر فيجب

ان يكون التكليف ايضا عاما بعموم علته . (الثاني) انه لو لا تكليف الكفار بالفروع للزم تساوى من يصدر منه الشرور كالظلم والقتل والاسر والنهب وغير ذلك مع من لم يصدر عنه شيئا من ذلك ، بل صدر منه الخير مثل اعانت المؤمنين واصرامهم واطعامهم في العقاب ، لاشتراكهما في ترك الاصول وعدم تكليفهم بالفروع ، وضرورة العقل قاض ببطلانه ، بداهة عدم تساوى قاتل النبي ومعينه من الكفار في العقاب ، و ليس الا للعقاب على الفروع كالاصول ، لا يقال عدم تساويهم في العقاب لا يستلزم كونهم مكلفين بفروع شرع الاسلام ، بل لعل ذلك لارتكاب ما هو قبيح في شرعاهم ، لانه يقال مضافا الى فرض الكلام في الكافرين الذين لا ملة ولا نحل لهم من الطبيعين اللذين لم يقرروا بشريعة اصلا ترتيب العقاب بارتكاب ما هو منكر في شرعاهم مناف مع ثبوت الاسلام وكونه ناسخا لما قبله من الشريع فلا دين غيره حتى يكون التفاوت لاجل مخالفته دون الاسلام ، ولكن يمكن ان يقال ثبوت التفاوت بين مرتكب القبيح العقلي ، وبين مرتكب الحسن العقلي من الكفار لا تقتضي تكليفهم بالفروع ، لكون الكلام في غير المستقلات العقلية ، وفيه دعوى القطع بتفاوت المخالف والموافق منهم في الفروع الثابتة بالشرع ابتداء ممنوعة كيف وهو اول الكلام ، وهذا الدليل في محل البحث ليس بشيء ، واستدل المخالف في المسألة بالادلة الثلاثة ، فمن الكتاب الخطابات الواردة في حق المؤمنين كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ، الظاهره في اختصاصها بهم ، وهى كثيرة ، وبها يقيد او يخص اطلاقات الشاملة للكفار و عمومها . و الجواب منع اختصاص تلك الخطابات المصدرة بيا ايها الذين امنوا - بالمؤمنين اولا ، و انما النكته في تحصيص الخطابات بهم مع كون الحكم يشمل غيرهم ايضا هو اظهار التلطيف و شرف المؤمنين ، و يدل على ذلك وقوع الخطاب بالمؤمنين فيما لا يختص بهم من الاحكام الاصولية قطعا مثل قوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا امنوا بالله و رسوله ، و قوله تعالى : يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول ، و نحوهما ، و منع تقييد الطائفة الاولى بها على تقدير اختصاصها بالمؤمنين ثانيا ، و ذلك لعدم التنافي بين شمول بعض الاحكام للمؤمن والكافر

بدليل عام يشمل لهما ، و اختصاص بعضها بالمؤمن بدليل يختص به لكونهما مثبتين مع عدم العلم بوحدة المكلف من الخارج ، و انما التنافى بينهما يتم على القول باعتبار مفهوم اللقب و هو ممنوع كما حرق في محله . و من السنة بجملة من الروايات مثل مادل على توقف التكليف على الاقرار والتصديق بالشهادتين ك الصحيح زراة عن الباقي ع قال قلت له اخبرني عن معرفة الامام منكم واجبة على الخلق ، فقال ع ان الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه وآله إلى الناس اجمعين رسولا و حجة لله على خلقه في ارضه فمن امن بالله و بمحمد رسول الله و اتبعه و صدقه فان معرفة الامام هنا واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله و رسوله ولم يتبعه ولم يصدقه و يعرف حقهم كيف يجب عليه معرفة الامام و هو لا يؤمن بالله و رسوله ، و في تفسير القراء عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى و ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة قال ع : أترى ان الله عز وجل طلب من المشركين زكوة اموالهم و هم يشكرون به حيث يقول ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة انما دعى الله للإيمان به فإذا امنوا بالله و رسوله افترض عليهم الفرض ، و ما ورد من تخصيص الامر بطلب العلم بالمسلم او مع زيادة المسلمة و لو كان الكافر ايضا مكلفا بالفروع لوجب عليه الطلب ايضا ، و اجيب عن الاستدلال بالاول اولا بانها اخبار احد لا تقاوم مع ما تقدم من الادلة ، و بانها لا تدل على الترتيب في الطلب بل غاية الامر تسليم دلالتها على الترتيب في المطلوب حيث ان الاسلام والايمان من شرائط الوجود والمقدمات الوجودية نظير الطهارة بالقياس الى الصلة ثانيا ، بل الانصاف ان يقال يكون مفاد تلك الاخبار هو الترتيب في مقام الامر بالمعروف والتحث على الطاعة و مراعات الاحم فالاهم لا في مقام الترتيب في التكليف نفسه او في المكلف به ، و عن الثاني بان ما فسره الامام على تاویل الخبر و لا ينافي الاخذ بظاهر الآية ايضا فتامل . و عن الثالث بما مر في الجواب عن الاستدلال بالآيات من ان دلالتها على الاختصاص مبني على اعتبار مفهوم اللقب . و من العقل بوجوه (الاول) الغرض من التكليف هو البعد على ايجاد متعلقه ، و لاجل ذلك يجب ان يكون مقدورا ممكنا الحصول من

المكلف حتى لا يخلو البعث عن الفائدة ، و متعلق التكليف ممتنع الحصول من الكافر حال كفره اذ لا بحث في شرطية الاسلام في الصحة ، و من المعلوم البديهي عدم المشروط عند عدم شرطه قضاء لشرطية ، وهذا ظاهر ، وكذا بعد اسلامه لأن الاسلام سقط لما قبله بحكم انه يجب عما سلف فحينئذ لا يمكن حصوله منه على وجه يوافق الامر و امثالا له اصلا ، اما لاتفاق شرطه اذا كان في حال الكفر ، او لسقوط الامر عنه اذا كان في حال الاسلام . والجواب عنه اولا انه لا يتم في غير العبادات لأن شرطية الاسلام في الصحة انما هي فيها لا في مطلق التكاليف من العدمية او الوجودية غير العبادات كما لا يخفى ، و ثانيا انه لا يتم في العبادات ايضا على نحو الاطلاق في التكاليف المالية الصرفة التي منها الزكوة والخمس و نحوهما على حسب ما يأتي في المقامات الآتية ، و ثالثاً انه لا يتم في العبادات المحسنة التي لا مالية فيها اصلا كالصلة مثلا ايضا على نحو الاطلاق ، لأن الموسوعات التي قد مضى من الوقت مقدار ادائها بشرطها و هو كافر فاسلم لا تسقط عنه بالاسلام ، بل يأتي به بعد اسلامه و هو مكلف به في حال الكفر لامكان تحصيل شرطه له بالاسلام ، و ليس تكليفه به في حال الكفر بشرط الكفر حتى يكون ممتنعا عليه ، اذ فرق بين التكليف في حال عدم الشرط و بينه بشرط عدمه ، بل التكليف لا يصح الا في حال عدم شرط من شرائط وجوده بالمعنى الاعم اي عند فقد شيء من مقدمات وجوده سواء كان من مقتضيه او شرائطه بالمعنى الاخص او المانع ، و بالجملة فالتكليف لا يصح الا في حال فقد شيء مما له الدخل في وجوده ، و يكون الغرض منه قلب تلك الحالة بحالة وجود كلما له الدخل في وجوده المنتهي الى الوجود ، و من ذلك يطبع كونه باعثا ، و مع تحقق جميع ماله الدخل في الوجود يكون الوجود واجبا بوجود علته ، و لا معنى للبعث اليه حينئذ قطعا فكما ان في حال عدم الطهارة يصح التكليف الى الصلة مع الطهارة لكونها مقدرة بالقدرة على الطهارة فكذا في حال الكفر يصح التكليف الى الصلة مع الاسلام لكونها ايضا مقدرة بالقدرة على الاسلام ، نعم يقع الكلام في الواجب المضيق ، او الخطاب بالقضاء بعد فوات الوقت في الموسوعات فانهما محل لذاك الاشكال

حيث يقال ان الخطاب بالقضاء مثلا لغو لدوران امره بين ان لا يمكن الكافر من امثاله او سقوطه عنه بالاسلام ، ولذا خص صاحب المدارك الاشكال بالقضاء ، قال (قوله) في باب قضاء الصلوات عند ذكر اعتبار الخلو من الكفر الاصلى في وجوب القضاء وفي الاخبار دلالة عليه ، و يستفاد من ذلك ان الكافر لا يخاطب بالقضاء و ان كان مخاطبا بغيره من التكاليف ، لامتناع وقوعه منه في حال كفره و سقوطه باسلامه ، و قد اورد عليه بأنه ان اراد انه لا يصح تكليفه بالقضاء لانه تكليف بما لا يطاق فيه انه لا استحالة في التكليف بما لا يطاق اذا صار ما لا يطاق باختيار المكلف و فعله ، كما في التكليف بالواجب عند فوات مقدمة لا يمكن الاتيان بها في وقت الواجب اذا كان فوات المقدمة باختيار المكلف كما في التكليف بالحج يوم النحر للنائي عن مكة على ما حقق في الاصول ، و ان اراد انه لا فائدة بمثل هذا التكليف اذا لا يقبل منه في زمان الكفر و يسقط منه بعد اسلامه فلا فائدة لتعلق هذا التكليف بالكافر فجوابه انه يمكن ان يكون فائدة تكليفه ترب العقاب على تركه لو ترك الاسلام ، اقول ما ذكره اخيرا في تصوير الفائدة في تكليف الكافر بالقضاء حق و ان امكن ان يجاب عنه بوجه اخر ايضا و هو اثبات الفائدة في تكليفه وهي التعريض للثواب لا الثواب نفسه ، والتعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما بالنسبة الى المؤمن ، واما الثواب فانه فائدة امثال المكلف للمكلف به لا فائدة التكليف ، و الى هذا اشار في التجريد بقوله و الفائدة ثابتة ، و لا يخفى ان هذا الجواب يصح فيما عدى التكليف بالقضاء ، واما في التكليف به فلا يصح التعريض بالثواب ايضا ، لعدم امكان الثواب الموقوف على امكان الامثال ، الا ان ما افاده اولا في صحة التكليف بما لا يطاق اذا كان الامتناع بسوء الاختيار مدفوع بأنه بعد حكم العقل باستحالة التكليف بما لا يطاق و قبح المطالبة عمن لا يقدر على الاتيان بما يطلب منه لا يفرق بينهما اذا كان الامتناع بالاختيار ام لا ، و السر في ذلك ان التكليف كما عرفت عبارة عن البعث الى متعلقه ، و احداث ارادة من المكلف نحو متعلق التكليف بایجاد مبادئها التي تكون ایجاده في عهدة المكلف ، و من المعلوم انه مع امتناع صدور الفعل

من المکلف لا يصح منه ارادته ، فلا مورد لاحداث الارادة فيه بایجاد مبادیها التي
بعهده المکلف ولو كان امتناعه ناشيا من سوء اختيار المکلف ، وقد استوفينا الكلام
في ذلك في مبحث الضد من الاصل ، فالحق في الجواب على تقدير ان يكون مراد
صاحب المدارك هو الاول ان يقال كما ذكره هذا القائل في الجواب عنه باش صحة التکلیف
لا تدور دائمًا مدارا مكان اسقاطه بخصوص الامثال ، بل يصح اذا امكن اسقاطه و لو
بغیره ، و في المقام يصح التکلیف لأن الكافر يمكنه اسقاطه عن نفسه بالاسلام ، فيدور
امرہ بين ان يبقى على الكفر فیعاقب على ترك الامثال ، او یسلم فیسقط عنه التکلیف
بالاسلام ، فلا یكون حينئذ تکلیفًا بما لا یطاق ، و حينئذ لا یكون في هذا التکلیف
ثواب مترب على امثاله اذا لا موافقة فيه ، و انما الفائدة في ترتيب العقاب على مخالفته
مع امكان ان يقال انه لواسلم يقصد الاتيان بالتکلیف و الامثال یصير مثابا من جهتين
جهة الاسلام المأمور به مستقلًا ، و جهة كونه توطنناً للفروع ، و ان سقط عنه حينئذ
بالاسلام ، هذا و قد سلك مسلكه في الجواب الاول محسن اخر على الروضة في باب
الفطرة ، فقال يمكن ان یرد في باب وجوب الفطرة على الكافر مع انه لا تصح منه حال
کفره و تسقط عنه لواسلم بعد الہلال ما ذكر من الاشكال في وجوب القضاء باش يقال الكافر
قبل الہلال غير مکلف بالفطرة اذا لم یدخل وقت الوجوب ، و بعد الہلال حالة مرددة
ین امرین الاسلام ، و حينئذ تسقط عنه ، و الكفر ، و حينئذ لا تصح منه ، ثم اجاب
بقوله قلت يمكن ان يقال هنا انه في حال الكافر مکلف بالفطرة ، و ان كان غير مقدور
اذا انه هو السبب في ذلك اذا لواسلم قبل الہلال صح عنه فهو بتركه الاسلام قبل الہلال
صیر الواجب غير مقدور ، و يمكن مثل هذا الجواب في وحوب القضاء ايضا فتامل جدا
انتهى ، و لا يخفى ما فيه من التأمل كما لا يخفى ، و قد تحصل مما ذكرناه و جدا بعضى
عن الاشكال في باب المضيقات و القضاء ، و حاصله تصوير الفائدة بترتيب العقاب على
المخالفة في صورة اختيار البقاء على الكفر ، و هذا المقدار من الفائدة كاف في صحة
التکلیف كما لا يخفى ، فهذا الوجه من الاستدلال بالدليل العقلی على عدم تعلق التکلیف
بالکفار في الفروع ليس بشیئی .

و بما ذكرنا ظهر فساد الاستدلال بعدم تكليف الكفار بالفروع بأنه لو كلفوا بالفروع لوجب عليهم القضاء مع انه يسقط عنهم القضاء بالاسلام كما في الصلة والزكوة والفطرة ، وجه الفساد انهم مكلفوون بالقضاء كتكليفهم بالإداء الا انه يسقط عنهم القضاء بالاسلام ، ولا منافات بين ثبوته عليهم في حال الكفر ، وسقوطه عنهم بالاسلام لثبوت الشمرة في عقابهم على تركه مع ترك الاسلام ، مع انه يمكن ان يقال بعدم الملازمة بين تكليفهم بالفروع ، وبين وجوب القضاء عليهم ، اذ هو بالامر الجديد الذى يمكن دعوى عدم شمول خطابه لهم ، (الوجه الثاني) انه لو سلم انحصر فائدة التكليف بما ذكرت في الجواب عن الوجه الاول من ترتيب العقاب على مخالفته الناشئة من اختيار البقاء على الكفر نقول ان مثل هذا التكليف لا يصح ، لانه ضرر على المكلف ، مع ان من شرائط حسن انتقاء المفسدة بالنسبة اليه ، و تكليف الكافر مفسدة له لانه لا يترب عليه الا العقوبة في الآخرة ، و الجواب عنه ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره ، و المفسدة التي يشترط عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف نفسه . (الوجه الثالث) انه لو كلف الكافر بالفروع للزم التكليف بما لا يطاق ، لانهم جاهلون بهذه الاوامر والتواهي ، و تكليف البجاهل قبيح ، وهذا الوجه مما حکى عن صاحب الحديث (واجيب عنه) بأنه لو كان تكليف البجاهل ممتنعا للزم ارتفاعه عن المسلمين ايضا ، و دعوى ان المسلمين لمكان اسلامهم يعلم الاحكام اجمالا و هو كاف في صحة المواجهة عليه و لو كان جاهلا تفصيلا حين العمل ، مدفوعة بامكان فرض مثله في الكافر ايضا اذا كان عالمًا بدين الاسلام ، و علم احكامه اجمالا ، وقد يقال باستحاله تخصيص التكليف بالعالمين به لاستلزماته الدور وهو ممنوع ، لأن تخصيصه بالعالمين به و ان كان بالخطاب الاولى مستحيلا لاستحاله اطلاق الخطاب بالاطلاق المحاطي للعالم والجاهل به الا ان تقييده بالعالمين به بخطاب اخر بنتيجة التقييد بمكان من الامكان ، وقد استوفينا البحث عن ذلك في الاصول ، لكن اذا كان التقييد بالعالمين به معقولا بنتيجة التقييد كان اطلاقه للعالم والجاهل ايضا

معقولاً بنتيجة الاطلاق ، بل الغرض من التكليف إنما هو ارشاد الجاهل ، ويكتفى في حسن صيروحة المكلف عالماً بنفس هذا الخطاب ، فالمتحصل من البحث في هذا المقام عدم اشتراط التكليف بالفروع بالاسلام ، وانه يعم المسلم والكافر كما يعم العالم والجاهل الا ما ثبت بالدليل اختصاصه باحد مخصوص . (المقام الثاني) في ان الزكوة هل تصح من الكافر ام لا ؟ و لما كانت الزكوة عبادة يكون من الاعمال ينبغي ان يبحث عن عمل الكافر على وجه العموم ، و البحث عن عباداته التي منها الزكوة لكي يظهر حكم الزكوة منه ايضاً ، فنقول يقع البحث في ان الاسلام هل هو شرط في صحة عمل المكلف ام لا ؟ اما العبادات فالاسلام شرط في صحتها باجماع الاصحاب فيما عدى الوقف و العقو و الصدقة بناء على اعتبار قصد القرابة فيها لكي تدخل بها في العبادات ، و اما بناء على عدم اعتباره فيها فهي خارجة عن العبادات ، و تدخل في المعاملات بالمعنى الاعم اعني ما لا يشترط في صحته قصد القرابة و ان امكن ان يقصد القرابة باتيانه ، و استدلوا على اشتراط الاسلام في صحة العبادات قبل الاجماع بامور - الاول - انها مشروطة بقصد القرابة و هو لا يتمشى من الكافر ، و لا يخفى انه في الكافر الجاحد للربوبية واضح ، لكنه في الكافر المقر به تعالى المنكر لصفته تعالى ، او نبوة النبي صلى الله عليه واله ، او ضروري في الدين منمنع ، ضرورة امكان تمشى قصد القرابة منه و ان لم يحصل له القرب ، فهذا الدليل اخص من المدعى . - الثاني - ان قصد القرابة لا يتمشى الا مع اعتقاد العامل بكون العمل مقرباً ، و الكافر غير معتقد بالنبوة حتى يعتقد كون ما ياتي به من العبادة ماماً موراً به مقرباً ، و لا يخفى ان هذا الدليل ايضاً لا يثبت المدعى بالكلية بل هو يتم في الكافر المنكر للنبوة ، و اما المنكر للضروري المقر بنبوة النبي و تصديقه في غير ما انكر فيصح منه قصد القرابة فيما يعتقد منه بصدقه ، و القول بان مآل انكار البعض الى انكار الكل لادائه الى عدم الوثوق و الاعتقاد بصدقه و الا لم يحصل منه الانكار للبعض منمنع ، بامكان حصول الاعتقاد بصدق المخبر في بعض ما اخبره ، وهذا ظاهر بالقياس الى غير النبي من المخبرين ، حيث يمكن ان يحصل لنا الجزم بصدقه في بعض ما يخبر به

و ان لم يحصل لنا الجزم بصدقه في الجميع . - الثالث - قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين ، و قوله تعالى و ما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله و رسوله ، و غير ذلك من الآيات ، و قيل في تقريرها ان اول التقوى الاسلام ، و من ليس بمسلم فليس العمل منه مقبولا ، و ما لا يكون مقبولا فليس ب صحيح ، و ما يتخيل ان القبول غير الصحة فهو من البطلان بمكان ، لأن الصحة عبارة عن موافقة الامر ، و كيف يعقل موافقة الامر من دون ثواب ، فان الثواب لازم عقلا لذلك لا يمكن تخلفه في الحكمة انتهى ، و لا يخفى ما فيه ، فان اعتبار التقوى في صحة العبادة مستلزم للقول ببطلان عبادة الفاسق لا سيما المتجرح منه ، و هو كما ترى انه يعتبر في التقوى الخلو من الفسق ، و خصوصا التظاهر به، مع انه لم يستلزم احد في صحتها الخلو من الفسق قطعا، و يدل على اخصية التقوى من الايمان ما ذكره بعض الاعلام، حيث يقول و اقل درجات الخوف بما يظهر اثره في الاعمال ان يمنع عن المحظورات ، و يسمى الكف الحاصل عن المحظورات و رعاً فان زادت قوته كف عمما يتطرق اليه امكان التحرير فيكف ايضا عمما لا يتيقن تحريمه ، و يسمى ذلك تقوى اذا التقوى ان يترك ما يربيه الى ما لا يربيه و قد يحمله على ان يترك مالا بأس به مخافة ما به بأس و هو الصدق في التقوى ، فاذن انضم اليه التجدد للخدمة فصار لا يبني مالا يسكنه ، و لا يجمع مالا يأكله، ولا يلتفت الى دنيا يعلم انها تفارقه ، و لا يصرف الى غير الله تعالى نفسها من انفاسه فهو الصدق ، و صاحبه جدير بان يسمى صديقا، و يدخل في الصدق التقوى، و يدخل في التقوى الورع و يدخل في الورع العفة فانها عبارة عن الامتناع عن مقتضى الشهوات خاصة، فان الخوف يؤثر في الجوارح بالكف و الاقدام ، و يتجدد له بسبب الكف اسم العفة و هي كف عن مقتضى الشهوة ، و اعلى منها الورع فانه اعم لانه كف عن كل محظوظ، و اعلى منها التقوى، فانه اسم للكاف عن المحظوظ و الشبهة، و ورائه اسم الصديق والصديق والمقرب انتهى فالقوى احسن من الايمان بمراتب كما لا يخفى، و اما ما ذكره من بطلان مغایرة القبول مع الصحة فيه ان الحق مغاير تهمما لأن الصحة بمعنى موافقة الامر الموجب لسقوط الاعادة

و القضاء و عدم المواجهة على ترك الامثال بالاخلال بالمؤمر به جزء او شرطاً شيئاً ، والقبول بمعنى ترتيب الاثر على فعل المؤمر به و تنور النفس بنور العمل الحسن و تاثره عنه الموجب لترتيب الثواب عليه شيئاً اخر ، فكما انه يمكن اختلاف الثواب في عمل واحد شدة و ضعفاً بسبب اختلاف العاملين في الادراك من حيث الشدة و الضعف كما هو مشاهد في الامور العرفية ايضاً ، كذلك يمكن اختلاف العاملين في ترتيب الثواب على عملهم ، و عدمه من حيث اختلافهم في صفاء النفس و كدرتها ، و عليه يحمل ما ورد من مانعية الحد و نحوه عن قبول الصلة كما في رواية معاذ و نحوها ، و هي كثيرة فهذا الوجه ايضاً ليس بشيئي .

الرابع - الآيات الكثيرة الدالة على كون الكفار مخلدين في النار ، و لو كافت عبادتهم صحيحة لزم وصول الاجر اليهم في الآخرة مع انه منفي عنهم

باليه المذكورة ، و لا يخفى ما فيه ايضاً بعد ما تقدم في الجواب عن الوجه الثالث آنفنا من مغایرة القبول مع الصحة ، و ان الصحة لا يلزم وصول الاجر اليهم في الآخرة ، مع ما في حصر الاجر بالآخرة ايضاً من المنع بامكان ترتيب الاجر في الدنيا .

الخامس - الاخبار الكثيرة الدالة على بطلان عبادة المخالف كما ورد انه لاطاعة الولاية ولليه ، فتدل على شرطية الاسلام في الصحة اما من جهة اتفاء الولاية في الكافر ، او انه اذا كانت الولاية شرط في الصحة فالاسلام يكون شرطاً بطريق اولى ، و لا يخفى ان استفادة شرطية الولاية في صحة العبادة من هذه الاخبار ايضاً مشكل لأن اقصاها اعتبار الولاية في القبول و لو سلم فهي منصرفة الى المخالف ، و الكافر و ان انتفت عنه الولاية الا ان هذه الاخبار منصرفة عنه ، و دعوى او لوية اعتبار الاسلام في الصحة عن اعتبار اليمان فيها ممنوعة ، و بالجملة فشيئ من هذه الادلة مما لا يمكن الاغناء به ، فالوجه في بطلان العبادة من الكافر مطلقاً هو الاجماع ، و ان كان في بعض افراده يتم باعتبار القرابة ايضاً هذا بالنسبة الى غير الوقف و العتق و الصدقة من العبادات ، واما في هذه الثلاثة فعلى القول بعدم اعتبار قصد القرابة فيها فحكمها ظاهر كما ياتى في المعاملات بالمعنى الاعم ، و على القول باعتبار القرابة فيها و كونها من العبادات فعن

جماعة كونها كباقي العبادات في عدم صحتها من الكافر ، و عن جماعة الحكم بصحتها منهم كما عن الشهيد (قده) في الملمعة في العتق فانه مع اشتراطه القربة في العتق قال الأقرب صحته من الكافر فلا بد في الحكم بصحبة هذه الثلاثة و بطلاز ما عادها من الكافر من مخصوص ، و هو على ممثنا واضح حيث كان الدليل عندنا على بطلاز العبادة من الكافر هو الاجماع المفقود في هذه الثلاثة لتحقق الخلاف فيها ، و اما لو اعتمدنا في الحكم ببطلان العبادة منهم على سائر الوجوه فقد ذكره المفرق بير هذه الثلاثة و بين غيرها من العبادات وجوها . **(الاول)** ان الدليل دل في هذه الامور على اعتبار اراده وجه الله وهو ممكن من الكافر كما في الخبر انه لا عتق الا ما اريد به وجه الله ، و ليس كذلك سائر العبادات ، وقد يظهر من الشهيد الثاني الاعتماد عليه ، قال (قده) في الروضة واشتراطه اى العتق بنية القربة لا ينافيه لأن ظاهر الخبر السالف يعني قوله ﷺ : لا عتق الا ما اريد به وجه الله ان المراد منها اراده وجه الله تعالى سواء حصل الثواب ام لم يحصل ، وهذا القدر ممكن ومن يقر بالله تعالى ، نعم لو كان الكفر بجحد الالهية مطلقا توجه اليه المنع انتهى ، و لا يخفى ما فيه حيث لم يظهر المراد من اراده وجه الله الذي يدعى امكانه من الكافر ، و ما الفرق بينها وبين قصد القربة الذي لا يتمشى منه مع ان عبادية العبادات في جميع اقسامها و اصنافها ليس الاباراده وجهه تعالى كما يدل عليه قوله تعالى : الا ابتغاء وجه رب الاعلى ، فان كانت ممكنة من الكافر في هذه الثلاثة فلتكن ممكنة في الجميع ، و ان امكن التفكيك بين اراده وجهه تعالى و بين حصول الثواب فليكن ممكنا بين قصد التقرب و بين حصوله ايضا ، و بالجملة فهذا الوجه ليس بشيء . **(الثاني)** ما في الروضة ايضا و هو ان العتق ازالة ملك ، و ملك الكافر اضعف من ملك المسلم فهو اولى بقبول الزوال ، و هذا كما ترى يختص بالعقد ، و قد غير التعبير في العناوين لكن يعم الثلاثة جميعا ، و قال باع هذه كلها اى العتق و الصدقة و الوقف اخراج عن الملك ، و ملك الكافر اضعف من ملك المسلم ، و لا يخفى ان هذا الوجه اسقط من الاول حيث لم يعلم المراد من اضعفية ملك الكافر عن المسلمين بعد الفراغ عن

كونه مالكا ، مع ان الملك في الجميع ليس الا مقوله اعتبارية من مقوله الاضافة او الجدة الاعتبارية ، ولا يخفى انها في الكافر والمسلم شيئاً واحداً ، ولا نعقل ضعفه في الكافر دون المسلم ، ثم لا بد من الدليل على زواله في الكافر ولو كان ضعيفاً ، فمجرد ضعفه لا يدل على زواله ما لم يقم على زواله دليلاً ، ثم لا يخفى ما في عبارة العناوين من الوهن حيث ان جميع المعاملات اخراج عن الملك ، ولا يختص الارجاع بهذه الثلاثة فلا يصير وجهاً لاختصاص الصحة بها مع ان الاشكال كان في عباديتها لا في كونها اخراجاً او لا كما لا يخفى . (الثالث) ما في الروضة وهو ان كونه اي العتق عبادة مطلقاً ممنوع ، بل هو عبادة خاصة يغلب فيها فك الملك يمتنع من الكافر مطلقاً ، ومراده (قدره) ان في هذه الثلاثة جهتين جهة مالية وجهة عبادة ، ورجح من ذلك جهة المالية فيحكم فيها بالصحة ، ولا يخفى انه ايضاً ليس بشيء لكونه مصادرة ، اذ السؤال يبقى بعد في وجه ترجيح جانب المالية مع فرض استحالة العبادة من الكافر ، و عدم تمثلي قصد القرابة منه كما ان الاشكال في خروج هذه الثلاثة عن حكم عباداته يكون على هذا الفرض . (الرابع) ما في العناوين من ان الكافر ليس بمالك في الحقيقة ، وانما هو صورة ملك لبقاء النظم ، فاذا اخرجه ودفعه خرج عن ملكه وان لم يترتب عليه الاثار من الشواب ونحوه ، ولا يخفى ان هذا الوجه اضعف من الكل اذ لا معنى للملك الصورى وصورة الملك بعد فرض كون الكافر مالكا كساير الملائكة ، ومنع كونه مالكا في الحقيقة خروج عن الفرض ثم اذا لم يكن مالكا كان الحكم بيطلان عتقه وصدقته ووقفه اولى اذ لا يصح شيء منها من غير الملك لما يدل عليه قوله ﷺ : لا عتق الا في ملك ، ثم لم يعلم المراد من قوله انما هو صورة الملك لبقاء النظم ، وهل ملك المسلم غير ذلك ، لأن الممكن لا يعقل ان يكون مالكا على الحقيقة ، والملكية الحقيقة منحصرة بالواجب القيوم الذي له ملك السموات والارض وباضافته الاشراقية القيومية مالك لما سواه ملكاً حقيقياً ، واما الملك في غيره اضافة اعتبارية يعتبرها العقلاً لبقاء النظم من غير فرق بين الملك والملكيות ، والكافر والمسلم ، بل هذا شأن الممكن من حيث هو

ممكن و لو كان نبيا ، فالمملك في غيره سبحانه و تعالى كسراب بقيعة يحسبه الظمان
ماء و اذا جاءه لم يجده ملكا ولا مالكا ولا ممليكا بل الكل مملوك لله تعالى ، ولذا انكر
بعض الاعاظم الملكية الاعتبارية ايضا ، وقال بانها ليست قابلة للوضع و ائما هى امر
منترع من التكليف و ان كان يرد عليه (قدره) ايضا بما هو مذكور في محله .

ثُمَّ الْكَلَامُ فِي خَرْجِهَا إِلَى الْمَلْكِ الصُّورِيِّ أَوْ مَا شَئْتَ فَسَمِعْنَاهُ: مَلْكَه بِدْفَعَهِ وَآخِرَ أَحْمَهِ

مع ان اخراجه عبادى يتوقف تتحققه على قصد القربة الذى لا يتمشى منه على حسب الفرض، و كون اخراج الملك غير متوقف على قصد القربة خروج عن فرض كونه عبادة ، مع انه على ذاك التقدير لا يحتاج الى الالتزام بصورية الملك بل مع فرض قيام الدليل على صحته و لو مع عدم قصد القربة يمكن ان يقال بصحته فى الملك الحقيقى المتصور فى مقابل الملك الصورى عند هذا القائل اذا قام الدليل على صحته ، و بالجملة فمuspح كون الملك صوريا لا يوجب صحة خروجه باخراجه اذا لم يقم الدليل على صحته ، ثم انه كيف يتصور صحته مع عدم ترتيب شيئا من الاثار عليه من الثواب و غيره ، و اذا امكن التفكيك بين الصحة و بين ما يترتب عليه من الثواب فكيف لا يمكن مثله فى غير هذه الثلاثة من سائر العبادات . (الخامس) ما افاده من العناوين بعد ذكر الوجوه المتقدمة تحقيقا للمقام فقال (قده) و التحقيق ان هذه الثلاثة ايضا ليست صحيحة من جهة كونها عبادة ، و لذلك لا ثواب فيه ، نعم هو صحيح من جهة كونه معاملة ، و فك ملك ، غاية ما هناك انه يردانها بين الجهتين مرتبطة لا تنفك احديهما عن الاخرى، و لذلك لو لم ينبو المسلم القربة لم تصح عنقه اصلا ، و نجيب عن ذلك بان الكافر و المخالف يلزم بمعتقده ، فان اعتقاده فيه الصحة ، و هذا المقدار يصير حجة عليه في الخروج عن الملك ، و يدخل فى عموم الزموهم بما الزموا به انفسهم انتهى ، ولا يخفى ما فيه ايضا من الوهن اما او لا فلانه اعادة الوجه الثالث المذكور فى الروضة بعبارة التحقيق ، وليس بوجه مستقل ، و اما ثانياً فلما فى قوله هو صحيح من جهة كونه معاملة و فك ملك اذ الفك يختص بالعتق ، اما الوقف اعنى الخاص منه بل بعض الاقسام من

العام منه ايضاً و الصدقة تمليك لا فك للملك ، و اما ثالثاً فبان الاستدلال بالزامهم بما
الزموا به لا يحتاج الى المقدمة المذكورة اعني الوجه الثالث المذكور في الروضة ،
بل لو تم لكان اللازم الاخذ به و لو كانت هذه الثلاثة ، متمحضه في جهة العبادية ، مع
انه يرد عليه من انه لا دليل على صحة الزامهم بما الزموا به مطلقاً ، و انما هو فيما
اذا الزموا على انفسهم بما فيه نفع للمسلمين لا في مثل عتق الكافر عبده الكافر مثلاً ،
او وقفه على مثله ، او صدقته على مثله ، نعم هو يصح في تملكيه على المسلم مع ان
الالتزام بما الزموا به في مورد المخالف ، و لم يحضرني الان حكم الكافر في ذلك ،
و بالجملة فهذه الوجوه كلها مخدوشة ضعيفة ، و ان الحق في صحة هذه الثلاثة من الكافر
ما ذكرناه من عدم الدليل على بطلانها منه و هو الاجماع على بطلان العبادة من الكافر ،
و المتحصل من هذا المقام هو عدم صحة الزكوة من الكافر لكونها عبادة ، هذا تمام
الكلام في حكم عبادات الكافر ، و اما المعاملات بالمعنى الاخص اعني العقود والايقاعات
فمقتضى عمومات ادلة المعاملات و اطلاقاتها هو صحتها من الكافر ، و مع قطع النظر عنها
يكون مقتضى الاصل عدم الشرطية عند الشك في شرطية الاسلام في صحتها ، و كذا
الغرامات و الضمانات ، فان عموم مادل على الضمان يشمل الكافر مع اصالة اشتراك
المكلفين في الاحكام كما ان الاسباب الملكية من الحيازة و احياء الموات و الاصطياد
و الاحتطاب غير مختصة بالمسلم بل يعمه و الكافر كالمعاملات بالمعنى الاعم اعني ما لا
يشترط في صحته قصد القربة و ان امكن ان يتقرب بها ، و مما ذكرناه يظهر ان الاصل
اشتراك المسلم و الكافر في جميع الاحكام الا ما ثبت اختصاصه باحدهما بالدليل .
(المقام الثالث) بعد الفراغ من عدم صحة الزكوة من الكافر هل لللامام او نايبه اخذ
الزكوة منه قهراً ام لا (وجهان) قد يقال بالاخر ، و ذلك لأن الزكوة عبادة لا تصح
من الكافر ، و ما لا يصح منه لا يصح اجباره عليه ، لأن الاجبار على الشئي انما يصح
فيما اذا تمكّن المكلف من اتيانه بنفسه ثم امتنع عنه فيجره الحاكم عليه فيسقط حينئذ
نية المكلف و مباشرته و يقوم مباشرة الجابر و نيته مقام مباشرة المجبور و نيته ، و اما

مع عدم تمكن المكلف على اصل الفعل و عدم قدرته عليه فلا يصح الاجبار ، والكافر حال كفره لا تصح منه الزكوة ، و مع اسلامه تسقط عنه ، فلا معنى لجبره عليها ، ولكن الاقوى هو الاول و ذلك لأن الزكوة حق للقراء متعلق بالعين و الاخذ من الكافر استنقاذ لحقهم ولو ليها الولاية على الاخذ فيقوم مباشرته مقام مباشرة الدافع حينئذ، وهل يعتبر فيها النية حينئذ حتى يتوليها الجابر عند اخذها من الكافر و دفعها إلى المستحق ، المصحح به في المسالك هو ذلك ، ولكن في الجواهر و لا يعتبر نية القرابة من الامام و نحوه ممن قهر لتعذرها في المقهور ، و امتناع الثواب بناء على عدم حصوله إلا بالجنة المحرمة عليه كما عن جماعة الاجماع عليه و يدفعها حينئذ بلا نية قربة انتهت ، و التحقيق في ذلك ان الحاكم الاخذ من الممتنع قهرا فيما اذا كان الممتنع مسلما هل يتولى الاخذ من باب الولاية عن المالك الدافع حيث انه ولد الممتنع ، او انه يتوليه من باب الولاية على المستحقين حيث ان الزكوة لما كانت ملكا لطبيعة المستحق بحيث لا يملكها الافراد قبل القبض شيئا ، و لهذا لا يجوز لهم التناقض من غير مراجعة الحاكم لعدم ملك شخص القاص حتى يقتضي ، و انما يصير ملكا له باعطاء المالك او من له الولاية على الاعطاء كانت الولاية عليهم من رب الطبيعة الذي هو الحاكم ، فالحاكم يأخذ ولايته على المستحقين ، فعلى الاول يجب عليه ان يتولى النية عن المالك المسلم كما يتولى المباشرة عنه ، و على الثاني فلا تجب النية لانها تجب على المالك او من يقوم مقامه من وكيله او وليه ، و المفترض عدم تصدى المالك بنفسه لانه ممتنع و عدم تصدى به بوليه لأن الحاكم يأخذ ولاية على المستحق لا ولاية على الدافع ، ولو لوحظ الامر ان معا اى ولايته عن الدافع و القاضي معا يعتبر النية من حيث انه ولد عن الدافع ، ثم مع توليه النية عن الدافع هل يحسب عن الدافع بحيث تكون عبادة له حتى يثاب عليه و تبرء ذمته عنه بحيث لا تجب عليه الزكوة بعده احتمالان ، من جهة كونه ممتنعا فلامعنى للاحتساب عليه اجرا ووضعا ، و من حيث ان الحاكم يتولى ما يجب عليه بامتناعه عنه فيكون فعل الحاكم فعله كالوكيل ، و ان كان الوكيل يفعل من حيث انه الموكل فيكون كأنه هو بالتنزيل ، و الحاكم يفعله

من حيث هو حاكم قهرا على الممتنع ، فالوكيل يصدر منه الفعل من حيث هو فعل الموكل بالمعنى المصدرى ، و يتربى على ذلك سقوطه عن الممتنع لانه فعله من حيث المعنى الاسم المصدرى ، و بعد صدوره في الخارج و لو من غيره تبرء ذمة الممتنع ، و تسقط عنه ، لكن لا يثبت عليه ولا يتربى عليه الاجر بعد صدوره عنه بالمعنى المصدرى ، هذا اذا تولى الحاكم عن الممتنع المسلم الذي يمكن صدور الفعل عنه ، واما في المقام اعني توليه عن الكافر و لو لم يكن ممتنعا اذ امتناعه او عدم امتناعه غير مؤثر في المقام بعد عدم صحة مباشرته في الاداء ، فاللازم حينئذ سقوط النية و لو تولى الحاكم بالولاية عن الدافع ، و ذلك لعدم تمثلي النية من الدافع حتى يتوليهما الحاكم عنه ، و انما منشاء التولي هو عدم صحة الدفع عن الدافع نفسه لا من جهة امتناعه عن الدفع ، فعلى هذا يكون جواز تولى الحاكم حينئذ منحصرا في ولايته على المستحق لا من جهة ولايته على الدافع حيث لا يكون هو ممتنعا عن الدفع حتى يتوليهما الحاكم عنه ، فاللازم حينئذ هو ما حققه في الجواهر من سقوط النية حينئذ لازرور توليهما على الحاكم ، الا ان الزکوة لما كانت عبادة قربيا يعتبر في صحتها نية التقرب ، فهـ من حيث المعنى الاسم المصدرى اعني كونها فعلا موجودا في الخارج مقطوع النسبة عن الفاعل لا من حيث انه قائم بفاعله بل من حيث انه موجود و فاعله موجود اخر تصح اذا كانت قربيا فيشترط فيها نية التقرب في اصل الدفع لا لقرب من وجبت عليه فحينئذ تجب النية في دفعها على الحاكم ، و لا يخفى انه لم يقم دليل على اعتبار النية فيها كذلك الا انه احوط (المقام الرابع) في انه لو اتلف الكافر الزکوة ، او تلف عنده ، فهو ضامن لها فللحاكم اخذ عوضها منه ام لا ضمان له (و جهان) ظاهر كثير من الاصحاب كالمحقق في الشرائع و العالمة في القواعد الشهيدين هو العدم ، قال في الشرائع اذا تلفت لا يجب عليه ضمانها و ان اهمل ، وقال في القواعد و لو هلكت بتغيريشه حال كفره فلا ضمان ، و استدل له بوجوه (الاول) ان امكان الاداء شرط في الضمان فلا ضمان مع عدم امكانه ، و الكافر لا يتمكن من الاداء لعدم صحته منه حال الكفر ، و سقوطها عنه

حال الاسلام ، و اورد عليه بان الحكم بوجوب الزكوة عليه حال الكفر و عدم ضمانه على تقدير التلف فعلا لعدم الضمان بعدم امكان الاداء مما لا يجتمعان ، لأن شرطية القدرة في الحكم التكليفي اوضح منها في الضمان الذي هو حكم وضعى فكيف يكون مكلفا بالعين مع وجودها ، ولا يكون مكلفا بالقيمة عند تلف العين مع ان عدم امكان الاداء مشترك في الحالين اعني حالة وجود العين و حالة تلفها . (الثاني) ان تكليف الكافر بالزكوة صورى تسجيلي لما عرفت في المقام الاول من انه لا يترب عليه اثر الاستحقاق العقاب على مخالفته لو مات على الكفر ، ومثل ذلك لا يكون تكليفا بالحقيقة و انما هو توطيئة لتصحح العقاب نظير ما اذا طلب المولى من عبد شيئا مع عدم مطلوبيته لكن يقصد بأمره مؤاخذة عبده لو ترك الامثال ، فلا يترب عليه الضمان لأن تبعية الضمان للتکلیف انما هو في الحقيقى منه دون الصورى التسجيلي ، و يرد عليه اولاً بأنه لا معنى للتکلیف الصورى التسجيلي اصلاح ، بل التکلیف في جميع موارده حقيقي لانه ليس الا اراده فعل المكلف الصادر منه بالاختيار ، و اختلاف الاغراض في اراده فعله بحيث قد يريده فعله لاجل مصلحة فيه عايدة الى المولى ، كما اذا كان عطشانا و طلب من عبده الماء ، او الى العبد نفسه كما اذا امر عبده باحضار الماء لاجل كون العبد عطشانا ، او الى ثالث ، و قد يريده فعله لاجل ما يترب عليه من مصالح اخر و منه اختبار العبد و امتحانه و ابراز ما في كمونه من الموافقة لكي يثاب ، او المخالفة لكي يعاقب ، فالتكليف في الجميع حقيقي ، غاية الامر يكون مختلفا في الاغراض ، فالتكليف الصورى لا معنى له ، و ثانياً انه لو سلم تصور التکلیف الصورى في غير المقام انه في المقام ممنوع ، لمنافاته مع ما تقدم في المقام الثاني من ان للامام و نائبه اخذ الزكوة من الكافر قهرا كالمسلم اذا امتنع من ادائه ، وكيف يجتمع الحكم بجواز الاخذ منه قهرا معللا بكونها حقا للمستحقين مع القول بكون التکلیف بها صوريا تسجيليا لا يترب عليه شيئا الا تصحح العقاب . (الثالث) ما في غنائم المحقق القمى (قوله) قال : ان الزكوة متعلقة بالعين على الاصح فيجوز اخذها مع الوجود ، و لذلك يتبع

الساعي العين اذا باعه المالك لغيره ويرجع المشترى على البائع ، اذا تلف فحينئذ ينتقل الى الذمة ولا مؤاخذة على اهل الذمة . بمعاملاتهم ومدايناتهم ، ويرد عليه (قده) بما تقدم في المقام الثاني من اشتراك الكافر وال المسلم في الغرامات والضمادات لعموم ادتها فلا وجه لقوله (قده) ولا مؤاخذة على اهل الذمة في مدايناتهم ، فلو اتلف الكافر عيناً لآخر من مسلم او كافر يوخذ منه مثلاً او قيمة فمع اعترافه (قده) يتعلق الزكوة بالعين ، و انه يجوز للإمام والساعي اخذها قهراً مع وجوده يجب القول بجواز اخذ قيمته مع تلفه كما لا يخفى . **(الرابع)** ما عن بعضهم من ان الزكوة وان كان لها تعلق بالعين لكن تعلقها ليس على نحو الاشاعة ، بل يشبه حق المرتدين بالرهن ، فمقتضى القاعدة حينئذ عدم الضمان حتى من المسلم ايضاً ، لكنه خرج المسلم بالنص والاجماع ، واما الكافر فهو باق تحت الاصل و القاعدة لحاكمين بعدم الضمان ، وفيه ما سيأتي من ان التحقيق كون الزكوة متعلقة بالعين على نحو الكل في المعين ، او نحو تعلق حق المندور له بالمندور تصدقه ، وعلى اي حال يكون مقتضى القاعدة هو الضمان ، وبالجملة فيه ، الا أدلة كما ترى غير وافية في نفي الضمان ، فالحق ثبوته كما عليه جماعة من المتأخرین ومنهم صاحب المدارك ، وقد مال اليه صاحب الجواهر (قده) ، فالحاكم يأخذها من الكافر قهراً اذا كانت موجودة ، ويأخذ عوضها منه اذا اتلفها او تلفت ، فما في المسالك من انه يشرط في جواز القهـر بقاء النصاب فلو اتلفه لم يضمنه الزكوة وان كان بتقريره ممنوع بعدم الدليل على هذا الاشتراط بعد عموم دليل الضمان وشموله للكافر كما عرفت ، و هل يجبر على دفع القيمة ، او لا بل يؤخذ من تركته ، الظاهر من المسالك هو الثاني حيث يقول (قده) : و تظهر ثمرة الضمان في الارجاع من تركته ، ولكن الاقوى هو الاول ، لعدم الفرق بين وجود العين وبين تلفها فكما انه مع وجودها يؤخذ منه قهـراً ولا يتـظر موته لـكـيـ يؤـخذـ منـ وـارـثـهـ المـسـلـمـ لوـ كانـ كذلكـ معـ تـلـفـهـ يـؤـخذـ منـ الـقـيـمـةـ قـهـراـ كذلكـ .

(المقام الخامس) في سقوط الزكوة عن الكافر بالإسلام ، وقد اشار اليه المصنف في مسألة ١٧ لواسلم الكافر بعد ما وجبت عليه الزكوة سقطت عنه وإن كانت العين موجودة فان الإسلام يجبر ما قبله على المشهور المحقق ، بل في الجواهر انه لم يجد فيه خلافا ولا توقفا قبل الأردبيلي والخراساني و سيد المدارك ، واستدل له بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ، و قوله ﷺ الاسلام يجبر عما قبله ، والجب بمعنى القطع والاستصيال ، فمعناه ان الإسلام يقطع كل ما كان قبل الإسلام من اسباب العقاب والتحميات الحاصلة من التكاليف ، و بمعلومية عدم امر النبي ﷺ لأحد من تجدد اسلامه من اهل البوادي وغيرهم بزكوة ابليهم في السنين الماضية والاشاع وزاع ، بل ربما كان ذلك منفرا لهم عن الإسلام هذا ، وفي المدارك الحكم بوجوب التوقف في سقوط الزكوة بالإسلام ، واستدل له بعد تضييف المروى عن النبي صلى الله عليه واله سدا ، باستصحاب بقاء الوجوب الثابت قبل الإسلام وفحوى الاخبار الدالة على عدم سقوطها من المخالف ، وقد اورد عليه اما تضييفه للمروى عن النبي ﷺ فبا نجبار ضعف سنته بالشهرة ، وانه متلقى بالقبول ، بل في العنائم انه مستفيض بل ادعى تواتره ، وكذا دلالته بتلقيه بالقبول ، وبه ينقطع التمسك بالاستصحاب واما تمسكه بفحوى الاخبار الدالة على عدم سقوطها من المخالف فيه ان الحق الكافر بالمسلم المخالف قياس مع الفارق . اقول لو كان سقوطها عن الكافر بالإسلام اجماعيا فهو ، والا فلتوقف فيه مجال كما افاده في المدارك ، و ذلك لعدم دلالة تلك الادلة على سقوطها بالإسلام ، اما اية الاتهاء فلانها تدل على غفران الذنوب السابقة على الإسلام لاعلى سقوط ما استقر في الذمة قبل الإسلام ب濂كون الإسلام كالتوبة في انماء الذنوب بها بل هو فرد من التوبة كمالا يخفى ، واما حديث الجب فلما في دلالته من الاجمال ، وفهم الاصحاب منه العموم كما استدلوا به لا يوجب ظهوره فيه لكي يؤخذ بظهوه ، ولا دليل على صحة اقتضائهم فيما فهموا منه من العموم ، و ليس فهمهم جابر الأضعف الدالة كجبر ضعيف السندي بعملهم جسما قرفي الاصول ، وكون كلمة ما في قوله ﷺ عما قبله للعموم ، و كلمة الجب بمعنى القطع حتى يصير المعنى ان الإسلام يقطع كل ما كان

قبله لا يوجب ظهور الله في مدخل العموم ، لأن كلمة العموم تدل على احاطة الحكم و شموله ل تمام افراد مدخل العموم و لكنها لا يعين المدخل ، فعموم الاسلام يقطع كل ما كان قبله يدل على احاطة القطع ب تمام ما كان قبل الاسلام ، لكن لا ظهور لدلي ان افراد المقطوع هل هي من الذنوب حتى يصير المعنى غفران الاسلام تمام الذنوب المتقدمة ، او هي مع تدارك ما عليه من قضاء الواجبات فيما فيه قضاء ، او مع الضمانات والغرامات التي كانت في عهده من حقوق الناس قبل الاسلام . و اذا اتلف مال الغير او استد ان منه مثلا لا يمكن الحكم بسقوط ذمته عن عوضه بحكم جب الاسلام عمما قبله ، و لهذا لم يستدل احد به ايضا وليت شعرى ما الفرق بين الدين والضمانات و ارش الجنایات و بين الزكوة التي هي ايضا من الضمانات حتى لا يستدل بسقوط الدين و الضمان و ارش الجنایات بالاسلام بالخبر المذكور ، و يستدل لقطع الزكوة بالاسلام به و اما معلومية عدم امر النبي ﷺ لا حد ممن تجدد اسلامه بزكوة مواشיהם فهو على تقدير تسليمه لعله ناش عمما افاده هذا القائل (قوله) من كونه موجبا لتنفرهم عن الاسلام ، و سدأ عن دخولهم فيه ، و موجبا لارتدادهم بعد الدخول فيه ولا سيما انهم كانوا حديثوا عهد به ، فحكمة ابقاءهم اقتضت مجا ملتهم في ترك مطالبتهم بزكوة ما سلف عليهم من السنين الماضية في حال الكفر ، و بالجملة فليس في البين دليل يمكن الاعتماد عليه في رفع اليدين عن حكم الاستصحاب ، و مقتضى ما ذكرناه هو الحكم بوجوب الزكوة بعد الاسلام لولا الاجماع على عدمه ان تم من غير فرق بين ان تكون في الغلات او النقادين او الانعام ، و ان يكون الاسلام بعد حلول الحول فيما فيه حول او في اثنائه ، لكن الموجود في حاشية الكتاب عن بعض مشايخنا (قوله) هو الفرق فيما ليس فيه الحول كالغلات ، و ما فيه الحول كالانعام والنقادين ، و قال (قوله) عند قول المصنف (قوله) سقطت عنه و ان كانت العين موجودة ما لفظه سقطتها في الغلات مشكل بل ممنوع ، نعم لا يبعد السقوط فيما اعتبر فيه الحول حتى بالنسبة الى الحول الذي اسلم في اثنائه ويستأنف الحول من حين اسلامه لكنه لا يخلو عن الاشكال انتهى . ولم يظهر لى الفرق بينهما كما انه حكى عن نهاية العلامه انه لو اسام قبل الحول بالخطة وجبت الزكوة ،

و لو كان الاسلام بعد الحول ولو بلحظة فلا زكوة سواء كان المال باقيا او تالفا بتغريط او غير تغريط انتهى ، وهو ايضا مشكل لان الاسلام لو كان مسقطا يجب ان يكون كذلك ولو وقع في اثناء الحول فلا بد من استئناف الحول حينئذ من حين الاسلام ولو لم يكن مسقطا لا يسقط عنه الزكوة بالاسلام ولو وقع الاسلام بعد الحول فالتفصيل مما لا وجه له .

مسألة ١٨ اذا اشتري المسلم من الكافر تمام النصاب بعد تعلق الزكوة وجب عليه اخراجها

بحلول الحول فيما فيه الحول ومجئ زمان التعلق لكون حق المستحقين في العين فيخرج منها ويرجع المشتري بعد الارسال الى البائع ، وسيأتي تفصيل الكلام في حكم بيع المال الزكوي بعد تعلق الزكوة، و اذا مات الكافر وعين الزكوة باقية وجب على وارثه الكافر او المسلمين ايصالها الى المستحقين، و وجوب الايصال على الوارث المسلم من احدى الشمرات المترتبة على تكليف الكافر بالزكوة مضافا الى ما قد منه .

فصل في الاجناس التي تتعلق بها الزكوة تجب في تسعه اشياء الانعام الثلاثة : الا بل و البقر و الغنم ، و النقطين و هما الذهب و الفضة ، و الغلات الاربع وهي الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب ولا تجب فيما عدا ذلك على الاصح .

اما وجوبيها في التسعه فهو مملا خلاف فيه بين المسلمين فضلا عن المؤمنين ، وفي الجوادر بل هو من ضروريات الفقه ان لم يكن من ضرورياب الدين ، والنصوص به متواترة ، واما عدم وجوبيها فيما عدتها فهو المعروف المشهور بين الصحابة ، وقد ادعى عليه الاجماع في المحكى عن الناصريات والانتصار والخلاف والغنية والمنتهى وذهب ابن لجيند الى الوجوب في كلما دخل فيه القفيز من حنطة وشعير وسمسم وارز ودحن وذرة وعدس وسلت وسائل الحبوب والزيت والزيتون والعسل كل ذلك اذا كان مأخوذا من ارض العشر ، والمعتمد هو الاول ل الاخبار الكثيرة الدالة على نفيها

فيما عدى التسعة والمتضمنة للتهديد على القول بثبوتها فيه ففي مرسى القماط انه سئل ابو عبد الله عن الزكوة فقال وضع رسول الله ﷺ ^{صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ} الزكوة على تسعه وعفى عما سوى ذلك الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والبقر والغنم والأبل ، فقال السائل فالذرة ، فغضب عليه ثم قال كان والله على عهد رسول الله ^{صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ} دائمًا السادس و الذرة والدخن وجميع ذلك ، فقال انهم يقولون انه لم يكن ذلك على عهد رسول الله ^{صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ} وانما وضع ^{صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ} في تسعه لما لم يكن بحضرته غير ذلك فغضب عليه فقال: كذبوا فهل يكون العفو الا عن شيئى قد كان ، والله ما اعرف شيئاً عليه الزكوة غير هذا فمن شاء فليؤ من و من شاء فليكفر و نحو ذلك مما لا حاجة الى ذكره بعد تواتره ، و في مقابل تلك الاخبار جملة اخرى دالة على بثبوتها فيما عدى التسعة كالمرورى عن الصادق عليه الدال على ثبوت الزكوة في الجبوب كلها ، و الآخر المرورى عنه الدال على بثبوتها في كل شيئى كيل ، وغير هما مما لا حاجة الى ذكره ، و لا يخفى ان العبرة في حجية الخبر عندنا هو الخبر الموثوق بصدره سواء حصل الوثيق به من نفسه او من الجهات الخارجيه منه التي منها اعتماد القدماء من الاصحاب به ، و ان ما لا يوثق بصدره لا يكون حجة ولو كان سلب الوثيق عنه بالجهات الخارجيه عنه التي منها اعراض القدماء عن العمل به حسبما استوفينا البحث عنه في الاصول ، و على هذا فما يدل على ثبوت الزكوة في ما عدى التسعة ليس . بحجية باعراض الاصحاب عنه ، و ان كان كثيرا ، الا انه كلما ازدادت كثرة ازدادت الاعراض عنه و هنا ، فعلى . هذا فلا يعارض مع الطائفة الاولى الدالة على انحصر الزكوة بالتسعة لكي يحتاج الى العلاج بينهما لكون الطائفة الثانية في نفسها موهونة مع قطع النظر عن معارضتها مع الطائفة الاولى ، لكن على ذلك التقدير لا يمكن استفاده الاستحباب من تلك الاخبار ايضا كما انه لو جمع بينهما يحمل الطائفة الثانية على التقيه كما حكمي عن المرتضى (قد) ، و يشهد له بعض ما في الطائفة الاولى كالمرسل القماط المتقدم لا يبقى محل للاستدلال بها على الاستحباب ، اللهم الا بدعوى عدم التنافى بين الندب وبين الاجمال في الجواب للتقيه ، نعم لو جمع بين الطائفتين يحمل الثانية على الندب بجماع صدق الزكوة فيها ، و نصوصية الطائفة

الاولى في نفي الوجوب عما عدى التسعة ، و ظهورها في نفي تشريعها فيه ولو على نحو الاستحباب في نصوصية الطائفة الثانية في تشريعها فيما عدى التسعة ، و ظهورها في كون تشريعها فيه على نحو الوجوب فيرفع عن ظاهر كل بنس الاخر ، ولا يخفى انه جمع عرفى لوكانت نصوصية الطائفة الاولى . بحسب مدلول الكلام لكنها ممنوعة ، بل الطائفة الاولى في نفي الوجوب عما عدى التسعة انما هي بحسب القدر المتيقن منها حيث انها ظاهرة في نفي التشريع فيما عدى التسعة ، و المتيقن ، من فيه هو نفي تشريع الوجوب ، و حينئذ يرد على هذا الجمع بأنه لا يكون جمعا عرفيا ، وقد نقل الكليني في الكافي جمعا اخرين الطائفتين من الاخبار عن يونس بن عبد الرحمن بأنه قال : الوجوب على التسعة انما كان في اول الاسلام ، ثم اوجب رسول الله ﷺ ذلك في سائر الحجوب كما كانت الصلوة ركعتين ، ثم زاد رسول الله صلى الله عليه واله فيها تسع ركعات تدعى بفرض النبي ﷺ ، و يظهر من الكافي موافقته ، ولا يخفى ما فيه من البعد ، و منافاته مع ظواهر الاخبار الكثيرة الناطقة بالغفو عما سوى التسعة كما يدل عليه احتجاج الامام لنفي الزكوة عنه بعفو النبي عنها الذي لا يتم الا بالنفي في حال الاحتياج ، لا النفي في اول تشريع الزكوة وان ثبت بعده بسان النبي ﷺ ، قال الشيخ (قده) في الاستبصار و لنعم ما قال ، ولا يمكن حمل هذه الاخبار يعني المتضمنة للأنواع التسعة على مذهب اليه يونس من ان هذه التسعة كانت الزكوة عليها في اول الاسلام ثم اوجب الله تعالى بعد ذلك في غيرها من الاجناس ، لأن الامر لو كان على ما ذكره لما قال الصادق ع عني رسول الله ﷺ عما سوى ذلك لانه اذا وجب فيما عدى هذا التسعة شيئاً بعد ايجابه في التسعة لم يبق شيئاً معفون عنه ، فهذا القول واضح البطلان انتهى ، و كيف كان فالتحقيق انحصر الوجوب في هذه التسعة و عدم الوجوب فيما عداها .

نعم يستحب اخراجها من اربعة انواع اخر (احدها) الحبوب مما يكال او يوزن كالارز و الحمص و الماش و العدس و نحوها و كذا الشمار كالتفاح و المشمش و نحوهما

و استحباب الزكوة فيما ذكر من الجبوب والثمار متفق عليه بين الاصحاب قاطبة عدى الاسكافى القائل بالوجوب في كل ما دخل القفيز من الجبوب الذى قد عرفت انه فاعه ، فحيينه يكون رجحان الزكوة فيه متفق عليه بين الكل ، وانما الخلاف بين الا سكافى و بين الا صاحب فى خصوص الوجوب و الاستحباب ، فيكون الاجماع دليلا على الاستحباب بعد نفى الوجوب بما قد منهانه ، ولا حاجة لاثبات الاستحباب الى دليل اخر بعد الا تفاق المذكور ، الا ان كثير امن الاصحاب استدلوا له بالطائفة الثانية من الاخبار المتقدمة بحملها على الاستحباب ، ولا يخفى بعد هذا الحمل لما عرفت من انه ليس جمعا دلاليا اولا ، و انه يتوقف على حجية الطائفة الثانية التي منعنا عنها بكونها معرضة عنها ثانيا ، و بظهور الطائفة الثانية في كونها صادرة للتقىة كما يشهد به مرسل القماط المتقدم ، و حكى ان القول بالوجوب فيما عدى التسعة كان مذهبا لا بي حنيفة و الشافعى و مالك و ابي يوسف و غيرهم من اصحاب الرأى ثالثا ، قال المحقق القمي (قوله) و لو لا اتفاقهم على الرجحان لحملناها اى الطائفة الثانية على التقىة لكونها موافقا للعامة ، و ظهورها في الوجوب دون الاستحباب ، الا انه لا يخرج عمما عليه الا_ صاحب انتهى ، و هو جيد ، و كيف ما كان فلا اشكال في استحباب الزكوة فيما ذكر

دون الخضر و البقول كالقلت و الباذنجان و الخيار و البطيخ و نحوها

القت هو الرطبة وهي الموسوم في هذه الا عصار (به يونجه) ، اما عدم استحباب الزكوة في الخضر و البقول ففي الجواهر ان عليه فتاوى الا صاحب ، وقال بل في محكمى المنتهى نفي الخلاف فيه ، و في محكمى المقنعة لا خلاف بين آل الرسول وبين كافة شيعتهم من اهل الا عامة ان الخضر كالقطب و البطيخ و القثاء و الخيار و الباذنجان و الريحان و ما اشبه ذلك مما لا بقاء له لازكوة فيه و لو بلغت قيمته الف دينار ، ولا زكوة على ثمنه بعد البيع حتى يتحول العول ، ويدل على نفيه فيها من الاخبار صحيح زراره كل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه زكوة ، قال وجعل رسول الله ﷺ الصدقة في كل شيئاً انبته الارض الا الخضر و البقول و كل شيئاً يفسد من يومه ، بناء على ان المراد

من جعل الصدقة في كل شيء ابنته الارض هو جعل الا عم من الاستحباب فيكون استثناؤ منه دالا على نفي الاستحباب في مورد المتشنج فتأمل. و خبر محمد بن اسماعيل قال قلت لا بي الحسن عليه السلام ان لنار طبة و ارز فما الذى علينا فيها ؟ فقال اما الرطبة فليس عليك فيها شيء، اما الارز فما سقت السماء العشر وما يسفى بالدلل فنصف العشر في كل ما كلت بالصمام او قال و كيل بالمكيل ، و موثق سماعة ليس على البقول ولا على البطيخ و اشباهه زكوة، و غير ذلك من الاخبار التي فيما نقلناه غنى عن نقلها، بل قد يقال بعدم الاستحباب في الشمار ايضا ، و ذلك لخبر زارة المتقدم و كل شيء يفسد من بومه، اذا الشمار تكون كذلك. و صحيح الحلبى قلت لا بي عبدالله عليه السلام ما في الخضر قال و ما هي ؟ قلت : القصب و البطيخ و مثله من الخضر ، قال ليس عليه شيء الا ان يباع مثله . بمال فيحول عليه الحول فيه الصدقة ، و عن العضة من الفرسك و اشباهه فيه زكوة ، قال : لا قلت فثمنه ، قال ما حال عليه الحول من ثمنه فرركد ، قال في الوافى في بيان الخبر المذكور القصب الاسفست ^١ و العضة جمع عضه بالكسر و اصلها عضه فردا لهاء في الجمع وهي كل شجر له شوك كانه اراد بها الا شجار التي تحمل الشمار كانت ما كانت ، و الفرسك كزبرج الخوخ ^٢ او ضرب منه احمر انتهى ، و الخبر بهذا التفسير كما ترى دليل على نفي الزكوة في مطلق الشمار من الخوخ و شبهه، ولعل عدم تعرض المصنف (قوله) له لما في الجوادر من انه لم اجد من افتى صريحا بعدم الاستحباب في الشمار عدالاستاد كاشف انعطافه في موضع من كشفه ، ثم حكى عن الدروس و الروضه نسبته الى الرواية ، و كيف كان فلا باس بالقول به مع دلالة الدليل عليه، اذا الدليل عليه ليس باضعف مما يدل على النفي في الخضر و البقول ، بقى الكلام في القطن والاشنان والزعفران فان في خبر عبد العزيز نفي الزكوة عن القطن و الزعفران ، و في خبر يونس نفيها عن الاشنان ، و في الجوادر يمكن نفي الواجبة منها خصوصا

* ١ اسفست معرب سپست و سپست بمعنى اسپرس است و آن علمی است شبيه یونجه که بحيوانات داده میشود و در صراح اللغة گوید قضيه سپست

* ٢ الخوخ - شفتالو (صراح اللغة)

خبر عبد العزيز ، فبقي العموم الدال على الندب ، و يؤيده اقتصار الاصحاب على الخضر ، و لعل خصوصية خبر عبد العزيز من جهة التعبير فيه بكلمة على ، و فيه سالت ابا الحسن عليهما زكوة قال لا ، دون خبر يونس المعتبر فيه بكلمة في ، حيث يقول سالت ابا الحسن عليهما زكوة عن الاشنان فيه زكوة قال لا .

(الثاني) مال التجارة على الاصح .

ففي وجوب الزكوة فيه او استحبابها او عدمها اقوال ، فمن ظاهر الصدوق في الفقيه هو الوجوب ، وقد ينسب إلى قوم من اصحابنا تارة ، و إلى طائفة من الشيعة أخرى للامر بهافي ظاهر كثير من الاخبار المعتبرة التي تبلغ ثمانية او تسعه والاكثر الاشهر على الاستحباب ، بل في الجوادر هو المشهور نقلا و تحصيلا للاخبار الكثيرة الحاصلة للزكوة في الاجناس التسعة المعروفة وقد تقدم بعضها ، و خصوص صحيح زرارة الحاكية نحاصم اي دروعثمان و تصديق رسول الله ﷺ لا بي ذرا الدال على عدم الوجوب ، وموثق اسحاق بن عمار ، و صحيح سليمان بن خالد ، و خبر ابن بكير و عبيد الظاهرة بل الصريحة في عدم الوجوب ، ف تكون قرينة على حمل الطائفة الاولى على الندب و في الجوادر ربما توقف في الندب بعضهم لظهور الطائفة الثانية في خروج الطائفة الاولى مخرج التقى ، ثم اورد عليه بما حصله ان التقى لما كانت على خلاف الاصل اعني صدور الكلام لبيان الحكم الواقعى فلا بد عند الالتزام بها من الالتزام بالاقل الذي يؤدى به المضروبة فادار الامر في الامر الذي ظهره الوجوب بعد احراز كون صدوره عن التقى بين ان يبني على انه لم يصدر لبيان الحكم الواقعى اصلا ، او انه صدر لبيان حكم شرعى واقعى غاية الامر يكون ارتکاب التقى في اظهار الوجوب مع ان الواقع هو الاستحباب يكون المتعين هو الاخير ، لانه كما عند الدوران في بيان الحكم الواقعى او التقى يكون الاصل هو عدم التقى كذلك بعد احراز كونه في مقام التقى اذا دار الامر بين كون الحكم الواقعى هو الندب ، ولكن عبر عنه بما ظهره الوجوب ، او انه ليس في مقام بيان الحكم الواقعى اصلا لابد من الحمل على التقى بمقدار ما

يتبين بالخروج عن تحف اصاله عدمها فبقي الامر حينئذ على قاعدة اراده الندب منه بعد معلومية عدم اراده الوجوب، ولا يخفى ما فيه لأن الكلام الصادر من المعصوم عليه السلام ليس له دلائلان احديهما على الوجوب ، والآخرى على الندب لكي يكون له مدلolan حتى يدور الامر بين حمله بما له من الدلالة على التقىة، او حمله بما له من الدلالة على الوجوب عليها لكي يقال ان المتيقن الذى يؤدى به التقىة هو الاخير ، بل الكلام الصادر بما له ظهور فى الوجوب صدر تقىة ، فإذا لم يكن جهة الصدور محرنة فيه لا يبقى شيئاً حتى يحمل على الندب ، وذلك ظاهر مضافاً الى ما ذكرنا نظيره فى الفرع السابق من اعراض الاصحاب عن العمل بالطائفة الاولى ، واعتمادهم على العمل بالطائفة الثانية ، اللهم الا ان يقال انهم عملوا بالطائفة الاولى بعد حملها على الندب وهذا ليس اعراضاً بل هو استناد و تعلم بالخبر كما لا يخفى ، وبالجملة يمكن التعويل على الاجماع على رجحان الزكوة فى مال التجارة اذ لم يقع الخلاف فى اصل الرجحان و انما الا خلاف فى الوجوب والندب و ما حكمه فى الجواهر عن البعض ليس قوله بمعنى الندب بل هو الميل الى التوقف من جهة عدم الدليل عنده كما يشعر اليه كلمة ربما ، و لعل مراده من هذا البعض هو صاحب الحدائق حيث انه بعد الاشكال فى حمل الطائفة الاولى على الاستحباب بمجرد معارضتها مع الطائفة الثانية الصريحة فى نفي الوجوب قال: ومع ذلك فإنه لا ينحصر الجمع بين الاخبار فيما ذكره من حمل ما ظاهره الوجوب على الندب، بل لا يبعد حمل الروايات الاولى على التقىة حيث ان الوجوب مذهب ابي حنيفة والشافعى و احمد على ما نقله فى المعتبر و المسألة لا تخلو عن الاشكال انتهى ملخصاً ، ولا يخفى انه ليس متوقفاً فى الحكم بل انما هو استشكل فى مدركه ، وكيف ما كان فعل الحكم باصل الرجحان اجماعى فيؤخذ به فى الوجوب بالاخبار المعتبرة المعتمدة ، فالمسألة صافية خالية عن الاشكال .

(الثالث) الخيل الاتان دون الذكور ودون البغال والحمير والرقيق

استحباب الزكوه فى انان الخيل هو المعروف بين الاصحاب ، و عليه الاجماع

كما في الجواهر ، و يدل عليه من الاخبار صحيح محمد بن مسلم و زرارة عن الصادقين عليهما السلام قالا جعل امير المؤمنين عليهما السلام على الخيل العتاق * ١ الراعية في كل فرس في كل عام دينارين ، و جعل على البراذين * ٢ دينارا ، و صحيح زرارة قال قلت للصادق عليهما السلام شيئاً فقال عليهما السلام لا ، فقلت كيف صار على الخيل و لم يصر على البغال ، فقال عليهما السلام : لأن البغال لا تلتحق والخيول الاناث يتتجن و ليس على الخيل الذكورة شيئاً ، قال قلت فيما في الحمير ؟ قال ليس فيها شيئاً ، و ظاهر هذين الخبرين و ان كان هو الوجوب الا انه يرفع عنه بالنصوص المتقدمة الحاصرة للتعة مضافة الى خبر زرارة عن احد هما ليس في شيئاً من الحيوان زكوة غير هذه الاصناف الثلاثة الابل و البقر و الغنم ، مع انعقاد الاجماع على عدم الوجوب في اناث الخيل اذ لم يحك الوجوب فيها عن احد ، و في الحدائق احتمل بعضهم ان هذه الزكوة انما هو في اموال المجوس يومئذ جزية او عوضاً عن انتقامهم بمرعى المسلمين ، و ظاهر الخبر الثاني يدفعه اتهى ، اقول كما يدل الخبر الثاني على نفي الزكوة في البغال و الحمير صريحاً ، اما نفيه عن الرقيق فيدل عليه موثق سمعة ليس على الرقيق زكوة الرقيق يتبعني به التجارة凡ه من المال الذي يزكي ، لكن في صحيحه الآخر ، و صحيح محمد بن مسلم ان ابا جعفر و ابا عبدالله سلامة في الرقيق ، فقالا ليس في الراس اكثرا من صاع تمراذا حال عليه الحول ، و ليس في ثمنه شيئاً حتى يحول عليه الحول ، و قد حمل على زكوة الفطرة على ان يكون مراده من حلول الحول حلول ليلة الفطر و لا بأس به .

(الرابع) الا ملاك و العقارات التي يراد منها الاستئناء كالبستان و
الخان و الدكان و نحوها .

قال في الحدائق واستحباب الزكوة في حاصلها مقطوع به في كلامهم ، ولم يور دوا ذلك دليلاً ، و لم نقف له على دليل ، ولا على مخالف فيه ، و كانه مسلم الشوت

* ١ العتاق من الخيل النجائب منها وهي كتاب

* ٢ البراذين جمع برذون وهي خلاف العربية وقد يقال بأنها التركى من الخيل

يبيهم . (اقول) وهذا القدر من التسالم الذى هو الاجماع كاف فى الدليل الا ان صاحب الحدائق لا يعنى بالاجماع ، ثم قال انه على تقدير الاستحباب صرحاوا بأنه لا يشرط هنا الحال و لا اتصاب للعموم قاله العالمة في التذكرة ، ولا درى اى عموم اراد مع عدم الدليل كما عرفت ، اقول و لعله اراد عموم معرفة الاجماع و اطلاقه الذى لا يعنى اليه صاحب الحدائق هذا ، وفي الجوادر بعد حكاية اعتراف المدارك وغيره على عدم الوقوف على الدليل قال (قده) قلت قد يقوى في الذهن انه من مال التجارة بمعنى التكسب عرفا ، اذ التجارة في العرف اعم من التكسب بنقل العين واستئمائها ، فان الاسترباح له طريقان عرفا احد هما بنقل الاعيان ، والثاني باستئمائها مع بقائهما ، ولذا تعلق به الخمس كفierre من افراد الاسترباح ، ثم استجود ما حكاه عن استاده من ان عدم تعرضهم لذكر قدر هذه الزكوة وقت الارباح وكيفيته اصلاح قرينة على كونها زكوة التجارة ، اقول وهو جيد ، بقى امور يستحب فيها الزكوة يأتي التعرض لها في المتن ، ثم اعلم ان المصنف في فصل زكوة مال التجارة اختار ان زكوة التجارة تتعلق بالعين كالزكوة المالية ، ولكن المحقق (قده) قال في الشريعة في أحكام زكوة التجارة انها تتعلق بقيمة المتعاق لا بعينه ، وهذا القول هو المشهور ، وقال الشهيد الثاني (قده) في المسالك متفرعا عليه فلو باع العين صحيحة في جميعها وان لم يضمن حصة المستحق بخلاف الزكوة الواجبة ، ومن ثم يسمى بالعينية لتعلق الحق فيها بالعين فلا تصح البيع في حصة القراء قبل ضمانها ، ومال المصنف في المعتبر والعالمة في التذكرة الى تعلقها بالعين هنا كفierreها ، والمشهور ما في الكتاب ، انتهى عبارة المسالك ، هذا في زكوة مال التجارة ، واما في غيرها من موارد الندب ، ففى تعلقها بالعين او القيمة احتمالا ، قال في الجوادر : لم اعثر على تحريره في كلمات الاصحاب ، ثم احتمل تعلقها بالعين وملك القراء لها على وجه التزلف مستظهرا من النصوص الواردة فيها مثل قوله طليلا : في الجبوب كلها زكوة ، ثم قال (قده) الا ان اجراء لوازم الملك عليه في غاية الصعوبة ، وارجاجه عن حكم الاملاك محتاج الى الدليل المعتبر ، ومن هنا قد يقوى ان الاستحباب تكليف محض لامد خلية له في ملك الملك انتهى . اقول الظاهر امتناع الجمع

بين استحباب الزكوة و بين الا لزام بتعلقها بالعين ، حيث ان مقتضى التعلق بالعين باى نحو كان من الوجوه المحتملة في تعلقها بها على ما يأتي في محله صيرورة المستحق مستحقا للعين و هو لا يلائم مع استحباب الا خراج ، وهذا على تقدير استقلال الحكم الوضعي بالوضع ظاهر ، وعلى تقدير انتزاعه من التكليف يكون اظهر اذ الحكم النببي غير قابل لأن ينزع منه ذاك الوضع كما لا يخفى ، فالحق كون الزكوة المستحبة مطلقا سواء كانت في مال التجارة او غيره حكما تكليفيا محضا غير مستبع للوضع اصلا ولو في الذمة اذا عتبارها في الذمة يكون كاعتبارها في العين في عدم اجتماعه مع الاستحباب ، هذا و لكن في رسالة الزكوة للشيخ الراحل (قده) ما يدل على الاجماع على تعلقها بالعين في غير زكوة التجارة من موارد الاستحباب ، قال (قده) في طي كلام له في مبحث زكوه التجارة ما حاصله انه ان اريد بالتعليق بالعين استحقاق الفقير لأن يدفع إليه من المال قدر خاص فهذا المعنى يتصور على القول بالاستحباب كما في الزكوة المستحبة فيما عدا الغلات من الحبوب مع الاتفاق على تعلقها بالعين الى اخر عبارته ، وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك مع ما يقتضيه التحقيق في فصل زكوة مال التجارة .

مسألة ١ لو تولد حيوان بين حيوانيين يلاحظ الاسم في تحقق الزكوة و عدمها ، سواء كانا زكويين او غير زكويين او مختلفين بل سواء كانوا محللين او محربين او مختلفين مع فرض تحقق الاسم حقيقة لا ان يكون بمجرد الصورة و لا يبعد ذلك فان الله قادر على كل شيء .

اعلم ان الشهيد الثاني (قده) في المسالك انهى صور هذه المسألة الى التسع ، و حكم في بعضها بوجوب الزكوة و في بعضها بالعدم ، و احتمل في بعض اخرى ، و توضيح ما افاده هو انه اما ان يكون الحيوانان المتولد منها ثالث كلا هما زكويين ، او احد هما يكون زكريا ، او لا يكون كلا هما كذلك ، و على التقادير فالمتولد اما يلحق ب احد هما او ثالث زكريا او غير زكريا فالصور تسع . (الاولى والثانية) ما

كان الا بوان او احد هما زكويما و كان الولد ايضا ملحاقة بحقيقة زكوى سواء كان احد ابويه ام غير هما نظرا الى قدرة الله تعالى ، والحكم في هاتين الصورتين هو وجوب الزكوة . (**الثالثة و الرابعة**) هما الصورتان الاوليان اعني ما كان الا بوان او احد هما زكويما و لكن الولد لم يكن على حقيقة زكوى ، والحكم في هاتين الصورتين هو عدم الوجوب لعدم صدق الحقيقة الزكوى عليه و هو واضح . (**الخامسة**) ما اذا لم يكن الا بوان زكويما ، و كانوا معا محللين جاء الولد بصفة زكوى ، والحكم فيها ايضا هو وجوب الزكوة من غير اشكال . (**السادسة**) ما اذا لم يكن الا بوان زكويما مع كون الولد بصفة زكوى و كانت الام محالة و الاب محرم ، و فيها ايضا تجب الزكوة من غير اشكال . (**السابعة**) عكس السادسة اعني ما اذا لم تكن الا بوان زكويما و كانت الام محمرة و الاب محللا مع كون الولد بصفة زكوى ، و فيها حكم اولا بوجوب الزكوة لصدق الاسم ، و احتمل عدمه اخير من جهة تبعية الولد في الحيوان للام في الحلية و الحرمة ، و قال مع احتمال تحريمها لو كانت امه محمرة و ان جاء الولد بصفة المحلل فلا زكوة . (**الثامنة**) ما اذا لم يكن الا بوان زكويما ولم يكن الولد بصفة زكوى فلاتجب الزكوة سواء كان الا بوان محللين او محربين او كان احد هما محربما كان المحرم هو الاب او كانت الام و هو ظاهر (**التاسعة**) ما اذا كان الا بوان معا محربين فان كان الولد بصفة زكوى فيها احتمال حل الولد ، و وجوب الزكوة فيه لصدق الاسم ، و عدم الحل لتبعية الولد للام و ان لم يتبعه في الاسم فتنهى الزكوة لأنها في الحيوان المحلل ، و ان لم يكن بصفة زكوى فلا زكوة قطعا ، و في حلها اذا كان بصفة محلل الوجهان من صدق اسم المحلل عليه ، ومن تبعية الولد للام في الحيوان في الحرمة و الحلية ، ثم قال و الوجه تحريمها في هذه الصورة سواء كان بصفة زكوى او لم يكن لكونه فرع محرم انتهى . واورد عليه في الجواهر بعد نقله بقوله و هو كما ترى خصوصا بعد قوله نظرا الى قدرة الله تعالى ضرورة عموم القدرة للجميع ، و دعوى انه و ان ادرج في اسم الزكوى الا انه محرم ولا زكوة فيه لكونه نتيجة محرم واضحة الفساد بعد تعليق الحل و الزكوة على الاسم المفروض تتحققه ، كدعوى ان ذلك شكل

صورى والا فهو مختلف الحقيقة اذ مرجع ذلك الى قصر القدرة انتهى ، اذا عرفت ما نقلناه يتبين لك وجه ما ذكره المنصف (قوله) في هذه المسألة الى اخر عبارته من غير حاجة الى التطبيق .

فصل في زكوة الانعام الثلاثة ، و يشترط في وجوب الزكوة فيها مضافا الى ما مر من الشرائط العامة امور ، الاول النصاب وهو في الا يل اثنى عشر نصابا .

و لا تجب الزكوة قبل النصاب اجمعـا بل في الجواهر ضرورة من المذهب ان لم يكن من الدين .

(الاول) خمس و فيها شاة (الثاني) عشر و فيها شاتان ، (الثالث) خمسة عشر وفيها ثلاثة شياة ، (الرابع) العشرون وفيها اربع شياة ، (الخامس) خمس وعشرون و فيها خمس شياة

بلا خلاف في ذلك لا في كل خمس نصابا و لا في وجوب شاة في كل خمسة الى عشرين حتى يكون في عشرين اربع شياة وان وقع الخلاف في فريضة النصاب الخامس و هو خمس وعشرين كما سترى ، وفي الجواهر بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص ان لم تكن متواترة فيه فمستفيضة .

(السادس) ست وعشرون و فيها بنت مخاض و هي الدخلة في السنة الثانية .

كون ست وعشرين هو النصاب السادس هو المشهور المعروف ولم يحك الخلاف فيه عن احد الا عن ابنى عقيل و الجنيد ، فانهما اسقطاه واوجبا بنت المخاض في خمس وعشرين الى ست وثلاثين و هو قول الجمهور من العامة مع زيادة ابن الجنيد

انه ان لم تكن بنت مخاض فابن لبون ، و ان لم يكن فخمس شياة ، و يدل على قول المشهور مضافا الى الاجماع الغير القادر في انعقاده خلاف ابني عقيل و الجنيد جملة من النصوص التي فيها الصحيح ، واستدل لابني عقيل و الجنيد بحسنۃ الفضلاء الخمسة و هم زراة و محمد بن مسلم و ابی بصیر و بزید و الفضیل عن الباقرین علیہما السلام قالا في صدقة الا بل في كل خمس شاة الى ان تبلغ خمسا و عشرين فاذا بلغت ذلك فيها ابنة مخاض ، ثم ليس فيها شيئا حتى تبلغ خمسا و ثلاثين فيها ابنة لبون ، ثم ليس فيها شيئا حتى تبلغ خمسا و اربعين فيها حقة طرورة الفحل ، ثم ليس فيها شيئا حتى تبلغ ستين فيها جذعة ، ثم ليس فيها شيئا حتى تبلغ خمسا و سبعين فاذا بلغت خمسا و سبعين و فيها ابنتا لبون ، ثم ليس فيها شيئا حتى تبلغ تسعين فاذا بلغت فيها حقتان طرورة الفحل ، ثم ليس فيها شيئا حتى تبلغ عشرين و مائة فاذا بلغت عشرين و مائة فيها طرورة الفحل و اذا زادت واحدة على عشرين و مائة ففي كل خمسين حقة في كل اربعين ابنة لبون . (**الحديث**) . وهي رواية معتبرة سند الکون راویها الفضلاء الخمسة ، واسنادا لا سند لها الى الامامین الباقرین علیہما السلام ، و استعمالها على نصب الانعام الثلاثة و جملة من احكامها ، ويشكل طرحها من هذه الجهات جدا فلابد من توجيهها ، وقد اضطرب كلامهم فيه و ذهبوا في توجيهها الى وجوه (**الاول**) و هو اسدها و امنتها دعوى اضطراب متنها ، و ذلك لأن صاحب الوسائل بعد ان رواها عن معانی الاخبار بما ذكر قال الا انه قال على ما في بعض النسخ الصحيحه فاذا بلغت خمسا و عشرين فان زادت واحدة فيها بنت مخاض الى ان قال : فاذا بلغت خمسا و ثلاثين فان زادت واحدة فيها ابنة لبون ، ثم قال اذا بلغت خمسا و اربعين و زادت واحدة فيها حقة الى ان قال اذا بلغت تسعين و زادت واحدة فيها حقتان ، ثم ذكر بقية الحديث ، ولا يخفى ان هذه النسخة المصححة بشهادة الصدوق (**قده**) مع مطابقة صدر الخبر فيها مع بقية الاخبار وقتوى الاصحاب و ذيله مع عامة المسلمين من اهل الوفاق و الخلاف تكون حجة قطعا يصح الاستناد اليه ، ومع التشكيك في صحة الاخذ بها فلا

اقل من صيروتها منشأ لاضطراب الحديث ، متنا فلا يصح الاستناد اليه في اثبات مذهب القديمين كما لا يخفى . (الثاني) ما هو مسلكنا في باب حجية الخبر الواحد الذي مر غير مرة ، وقلنا انه كلما كان الخبر قويا سندًا ومتنا كان اعراض المشهور عنه او هن ، فلا يكون مشمولاً لدليل الحجية فيجب طرحه ولو بلغ في الصحة ما بلغ سندًا واسناداً ودلالة . (الثالث) ما يسخ بالخواطر من كون المراد من البلوغ فيه هو البلوغ الى مرتبة الكمال من العدد المتوقف على التجاوز عنه ، فكمال الخمسة وعشرين انما هو بالوصول الى ستة وعشرين و هكذا فتامل . (الرابع) ما نقل عن السيد المرتضى من حمل بنت مخاض على كونها بالقيمة مساوية مع خمس شياة ، ولا يخفى ما فيه من بعد . (الخامس) ما احتمله بعض من حمله على الاستجباب وهو ايضا بعيد . (السادس) ما احتمله الشيخ (قده) من ان يكون المراد بزيادة واحدة وان لم يذكر في اللفظ لعلمه بفهم المخاطب . (السابع) ما احتمله الشيخ ايضا من حمله على التقىة لمواقفه مع مذهب العامة ، واعتراض المحقق (قده) على الشيخ فقال بعد نقل كلامه و التاویلان ضعيفان ، اما الاضمار بعيد في التأویل ، واما التقبة فكيف يحمل على التقىة ما صار اليه جماعة من محققى الاصحاب الى ان قال : والا ولی ان يقال فيه روايتان اشهرهما ما اختاره المشايخ الخمسة واتبعاه ، ثم قال على انه يمكن التأویل بما ذهب اليه ابن الجنيد وهو انه يجب في خمس وعشرين بنت مخاض ، او ابن لبون ، فان تعذر فخمس شياة ، ولا فرق بين ان يضرم التعذر او يضرم وزيادة واحدة ، و ليس احد التأویلين اولى من الآخر انتهى . ويرد عليه كما اورد عليه كل ناظر الى عبارته ، اما قوله اما الاضمار بعيد في التأویل فيه انه بعيد لا يساق اليه من غير دلالة ، واما مع قيام الدليل عليه فلا بأس به اصلا ، والشيخ استدل على صحته بالاخبار المفصلة لان الاخبار يكشف بعضها عن بعض ويكون بعضها قرينة في كشف المراد عن بعض اخر ، وقال (قده) فيجوز تقديره لورود الاخبار المفصلة ، اقول و يمكن تأييده ايضا بما حكى عن الصدرى من امكان ان تكون زيادة فاذا زادت واحدة في الفقرات من الرواى مما قد تركها الامام اعتمادا على فهم المخاطب مع انه لابد من تأویل ذيل الخبر

عند قوله فإذا بلغت عشرين و مائة ففيها حقتان طروقتا الفحل فإذا زادت واحدة على عشرين و مائة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون انه لم يذهب احد من الأصحاب الى جعل المائة والعشرين نصابا وباضافة واحد اليه نصبا آخر ، بل الخبر مشتمل على مالا يقول له احد من الخاصة وال العامة ، فان الخلاف بيننا وبينهم مخصوص بهذا الموضع اعني في النصاب السادس وهو ست وعشرين ، فان علما ئنا ذهبوا الى كون بنت مخاض فريضة ست وعشرين ، وان في خمس وعشرين ليس الا خمس شياة ، وان العامة اوجبوا بنت المخاض في خمس وعشرين ، واما في باقي النصب فقد وافقوا نافى الزيادة كست وثلاثون ، وست واربعون ، واحدى وستون ، وست وسبعون ، واحدى وتسعون ، و مائة واحدى وعشرون ، ولا يمكن ان يقال في هذه الموارد بمثل مقالة المحقق من ان الاولى ان يقال فيه روايتان اشهر هما ما اختاره المشايخ الخمسة وابنائهم ، اذ ليس المذكور في الخبر في ما عدى الخمس وعشرين مختار احد اصلا ، واما قوله على انه يمكن التأويل بما ذهب اليه ابن الجنيد فلعمرى انه تأويل بعيد اذليس عليه دليل ، و ليس كلما يمكن يقال ، ومنه يظهر فساد قوله (قدره) و ليس احد التأويلين اولى من ان الآخر لما تبين من او لوية تأويل الشيخ اعتمادا على حسن الخطاب مع ترك الزيادة اعتمادا على فهم المخاطب مستندا الى القراءين المنفصلة والاخبار المفصلة ، واما قوله (قدره) واما التقية فكيف تحمل على التقية ما اختاره جماعة من محققى الأصحاب ورواه احمد بن ابي نصر البزنطى (الخ) ، فيه اولا كما في الجواهر لم يعلم هذه الجماعة من محققى الأصحاب الذين اختاروه ، اذلم ينسب الى احد من الأصحاب الالقديمين ، ولم يظهر لي مراده (قدره) من اسناد الرواية الى البزنطى مع انه ليس البزنطى في طريق الخبر اصلا ، اذ الخبر بطريق الكافى هكذا على بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن حريز عن زراره و محمد بن مسلم و ابي بصير و بريد العجلى و الفضيل كلهم عن ابي جعفر و ابي عبدالله و رواه الشيخ باسناده عن الكليني مثله و رواه الصدوق في معانى الاخبار عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن ابراهيم بن هاشم عن حماد بن عيسى مثله فانظر الى هذه الاسناد لاترى فيها عينا عن البزنطى اصلا ، وليت شعرى

في اى سند ذكر البزنطى حتى يستدل على عدم التقية بأنه لا يذهب على مثله ، ثم انه كيف خفى ذلك على الناظرين بعبارة المعتبر حيث لم يورد عليه احد ما ذكرناه فلعله امر خفى علينا و عليك بالتأمل حتى يظهر لك حقيقة الحال ، و ثانيا ان الشيخ استند في الحمل على التقية بأنه موافق مع مذهب العامة ، و انه قد صرخ بذلك عبد الرحمن بن الحجاج في حديثه بعد ما روى عن الصادق ع تلبيلاً بان في ست وعشرين بنت مخاص حيت يقول هذا فرق بيننا وبين الناس وقد ترك علبيلاً كلمة مع زيادة واحدة عند قوله فإذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاص تقية ثم ترك علبيلاً في بقية الفقرات لانه علبيلاً لما كان ملحاً في ذلك الحكم ذكر الباقي بهذه الطريقة تبيها لهؤلاء العظام من الفضلاء الى ان حال الخمس والعشرين حال الباقي فكما ان المعلوم من الدين واتفاق جميع المسلمين كون الباقي بشرط تحقق الزيادة يكون الحال في الخمس والعشرين ايضا كذلك ، و قد صر حوابان الانسان على نفسه على بصيرة في التقية ، و هم عليهم السلام كانوا عالمين بتادي التقية بمجرد ذكر كون زكوة الخمس والعشرين بنت مخاص من جهة ان العامة كانوا سامعين مخالففة الشيعة لهم في ذلك من كثرة الاخبار الواردة عن اتهمهم عليهم السلام ، و من عملهم ، واما كون الباقي النصب بغير زيادة واحدة فلم يسمعوا ولم يتوهموا منهم مطلقاً ، و الحاصل ان ترك الكلمة زيادة واحدة في الباقي النصب مع انه لاتفاقية فيه ولا هو مطابق لاعتقاد المتكلم و المخاطب قرينة واضحة على كون تركها في خمس وعشرين للتقية ، حيث ان الكل على مذاق واحد ، و بالجملة فما افاده في المعتبر ليس بشئي ، و قد تلخص من جميع ذلك ان الاقوى ما عليه المشهور من كون النصب السادس هو ست وعشرون ، و ان ما ذهب اليه القديمان مردود بمخالفته مع الاخبار الكثيرة المعتمدة ، و بتقدم الاجماع على خلافهما ، و تاخره عنهما ، و الكلمة مخاص في قوله بنت مخاص بفتح الميم ، و المراد بنت المخاص الا بل الا نهى التي من شأن امها ان تكون ماخضا اي حاملا و هي ما دخلت في السنة الثانية ، و انما سميت بنت مخاص في السنة الثانية لأن العرب انما كانت تحمل الفحول على الاناث بعد وضعها بسنة ليشتهد ولدها فهي تحمل في السنة الثانية و تمخاص ، و في القواعد و هي اى بنت

مخاصل ما دخلت في الثانية فامها ما خض اى . حامل انتهى ، والظاهر منه اعتبار فعلية حمل الام مع انها غير معتبرة قطعاً، بل المدار هو الدخول في السنة الثانية كيف ما كان .

(السابع) ست و ثلاثون وفيها بنت لبون وهي الداخلة في السنة الثالثة (الثامن) ست و اربعون وفيها حقه وهي الداخلة في السنة الرابعة

(التاسع) احدى وستون وفيها جذعة وهي التي دخلت في السنة الخامسة

والحكم في هذه النصب الثلاث اتفاقي ، وفي الجوادر عليه الاجماع نقلاً وتحصيلاً ، ولم ينقل الخلاف فيها عن احد لا في النصب ولا في الفريضة من كل نصاب منها ، ويدل عليه من الاخبار صاحب عبد الرحمن بن الحجاج وابي بصير المرادي وزرارة ، وفي الاول منها بعد ان قال وفي ست وعشرين ابنة مخاص الى خمس وثلاثين فاذا زادت واحدة فيتها ابنة لبون الى خمس واربعين فاذا زادت واحدة فيتها جذعة الى خمس وسبعين فاذا زادت واحدة فيتها ابنتا لبون الى تسعين فاذا زادت واحدة فيتها حقتان الى عشرين و مائة فاذا كثرت الا بل ففي كل خمسين حقة ، و نحوه صحيح ابى بصير و صحيح زرارة الا ان فى اخر الاخير فان زادت على العشرين و المائة واحدة ففي كل خمسين حقه و في كل اربعين بنت لبون فالحكم واضح لا اشكال ولا خلاف فيه اصلاً ، و بنت لبون هي بنت ما من شأن امها ان تكون ذات لبن و هي ما استكملت السنتين ودخلت في الثالثة فان امها صالحة لوضع ما تحمل بعدها وصيورتها ذات لبن بالوضع ، والحقه بكسر الحاء المهملة وهي ما استكملت الثلاث ودخلت في الرابعة سميت بها لاستحقاقها الفحل او الحمل ، والجذعة بفتح الجيم والذال المعجمة و هي ما استكملت الاربع ودخلت في الخامسة سميت بها لانها في ذاك السن تجذع مقدم اسنانها اى تسقط .

(العاشر) ست و سبعون و فيها بنتا لبون

على المشهور المسلم ل الاخبار المتقدمة خلافاً للصادقين فابدأه بحادي و ثمانين
فيها ثنى الى تسعين قال في الدروس و هو متزوك ، وقال في الجوادر لم نقف لهما على
شاهد سوى المحكم عن الفقه المنسوب الى الرضا عليه السلام الذي لم تتحققه كى يصلح
معارض الماسمعت ، فلاريء في ضعف القول المزبور ، وهو القول بان النصاب العاشر ست و سبعون
اقول البحث في الفقه المنسوب الى الرضا عليه السلام طويل ، و اجمال القول فيه ان ما كان
منه معلوما من كلام مؤلفه فليس بحججة قطعا ، و ما كان فيه قرينة على كونه
من الامام عليه السلام فهو في حكم الخبر المرسل ضعيف يمكن الاستناد اليه اذا كان معتضا
بالعمل والا فلا يكون حجة ، وكيف فالمحكم عن الصادقين متزوك كما في الدروس
و ما حكمي عن الفقه الرضوي مردود بعدم الانجبار ، فالحق هو ما عليه المشهور من غير
ارتياب كما لا يخفى .

(الحادي عشر) احدى و تسعون و فيها حقتان بلا خلاف فيه اصلا لا

في النصاب و لا في الفريضة ، و يدل عليه من الاخبار ما تقدم من الصحيح .

(الثاني عشر) مائة و احدى و عشرون و فيها في كل خمسين حقة وفي

كل اربعين بنت لبون على المشهور المعروف خلافاً للسيد المرتضى (قده) في
الانتصار من عدم تغير الفرض من احدى و تسعين الا يبلغ مائة و ثلاثين وهو مع كونه
شادياً متزوكاً كما في الدروس ، وادعى السيد نفسه الاجماع على خلافه في الناصريات ،
ومخالفته مع الاخبار المتقدمة لا شاهد عليه ولا دليل من النص ، اقول و لو لا ظهور
بعض عباراته في انكاره كون مائة و احدى و عشرين ناصباً امكن حمله على ارادة كون
ما بين المائة و العشرين الى مائة و ثلاثين عفواً حيث يقول و مما ظن انه مما انفرد

به الا مائة وقد وافقها غيرها انها اذا بلغت مائة وعشرين ثم زادت فلا شيء في زياقتها حتى تبلغ مائة وثلاثين وفيها حقة واحدة وابنتا لبون وانه لا شيء في الزيادة ما بين العشرين والثلاثين ، ثم ادعى الاجماع على ذلك ، ولا يخفى ما ذكره من عفو ما بين العشرين والثلاثين صحيح خصوصا الواحدة الزائدة على المائة والعشرين شرطا لا جزء كما سيأتي الكلام فيه ، ولا اشكال في وجوب الحقة وابنتي لبون في المائة والثلاثين خصوصا على القول باعتبار عدد المتعددين فيما اذا طابق معهما كما في مائة وثلاثين الذي فيه خمسين واربعينين فيجب الحقة في الخمسين منه وابنتا لبون في كل واحد من اربعينيه بخلاف ما كان بين المائة والعشرين الى ثلاثين اعني من الواحد الى التسعة الذي بين العشرين وبين الثلاثين فانه عفو على كل تقدير ، سواء عدد المائة والعشرين بالخمسين او بالاربعين او بكليهما ، وهذا شيء لا غبار عليه ، ويصح عليه دعوى الاجماع الا ان في عباراته في الانتصار ما يظهر منه انكاره لنصاب مائة وحادي وعشرين فراجع ، ثم ان هاه هنا امور ا يجب التبيه عليها بعضها مذكور في المتن (الاول) اختلقو في التقدير بالاربعين والخمسين على اقوال - الاول - ان التقدير بهما يكون على وجه التخيير مطلقا سواء امكن العد بكل من النصابين كالمائة واثنين الذي يمكن عده بالخمسين لكونه مشتملا على اربع خمسينات ، وبالاربعين لاشتماله على خمس اربعينات ، او امكن عده ب احد النصابين معينا كمائة وخمسين الذي يستعمل على ثلاثة خمسينات ولا يمكن عده بالاربعين لا شتماله على ثلاثة اربعينات مع زيادة ثلاثين و مائة و ستين المشتمل على اربع اربعينات ولا يمكن عده بالخمسين لا شتماله على ثلاثة خمسينات مع زيادة عشر ، او امكن عده بهما كمائة وسبعين الذي لا يمكن عده بكل من الخمسين او الاربعين فقط لكن يمكن عده بهما معا لاشتماله على خمسين و ثلاثة اربعينات او لم يمكن عده بكل واحد منها منفردا ولا بهما معا كما في كل مورد اشتمل العدد على ما بين العقود من واحد الى التسعة كمائة وخمس و خمسين مثلا و نحوه فانه لاشتماله على النصف اعني ما بين العقود لا يطابق مع شيء من الخمسين او الاربعين فقط ولا معهما مجتمعا ، ففي جميع هذه الصور

الاربع يكون مخير اين العد بالخمسين او بالاربعين طابق المختار مع العددام لا يطابق كان المختار مع عدم المطابقة اكثر هما استيعا با ام لا ففى مأة و خمسين المطابق مع خمسين يصح عده بالاربعين و ان استلزم العفو عن ثلاثين ، و فى مأة و ستين المطابق مع اربعين يصح العد بالخمسين المستلزم للعفو عن عشر ، و فى مأة و سبعين المطابق معهما معا يصح العد بالخمسين المستلزم للعفو عن عشرين ، و بالاربعين المستلزم للعفو عن عشرة ، و فى مأة و خمس و خمسين يصح العد بالخمسين المستلزم للعفو عن خمس و بالاربعين المستلزم للعفو عن خمس و ثلاثين ، وهذا القول هو المحكم عن ظاهر جملة من الكتب كالمقنع والمقنعة والنهاية والمراسيم والارشاد والتافع والتبصرة والتلخيص والبيان واللمعة وصريح المدارك والمحكم عن مجمع البرهان وفوائد القواعد للشهيد الثاني ناسباله فيها الى ظاهر الاصحاب ، و اختاره في الحدائق ايضا .

الثانى - ان التقدير بهما ليس على وجه التخيير مطلقا بل انما هو فيما اذا امكن العد بكل من النصا بين كالمأ تين مثلا الذى يطابق مع الخمسين منفردا و مع الا ربعين كذلك ، و اما مع عدم مطابقته مع كل منها منفردا فمع المطابقة مع احد هما يجب العد بما يطابق ، و مع مطابقته لهما يجب العد بهما معا ، و مع عدم مطابقته معهما او مع احد هما يجب التقدير بما يكون اكثر استيعابا ففى المائتين يصح العد بالاربعين او بالخمسين وهو مورد التخيير ، و فى مأة و خمسين يجب العد بالخمسين ، و فى مأة و ستين يجب العد بالاربعين ، و فى مأة و سبعين يجب العد بهما معا ، و فى مأة و خمس و خمسين يجب العد بالخمسين لكونه اكثر استيعابا لانه يبقى منه الخمس ، و فى مأة و خمس و ستين يجب العد بالاربعين لانه ايضا اكثراستيعابا حيث انه لو عد بالاربعين يكون الباقى خمسا و لو عد بالخمسين يبقى خمس عشر ، و فى الا ربعمائة يجب العد بتمامه بالاربعين فقط ، او عده بتمامه بالخمسين لانه مطابق مع كل واحد منها منفردا لاشتماله على عشر اربعينات و ثمان خمسينات كما يصح عد بعضه بالاربعين و بعضه بالخمسين فيعد باربع خمسينات و خمس اربعينات ، و حكمي هذا القول عن المبسوط والخلاف والوسائل والسرائر والتذكرة والمنتهى ونهاية الا حکام

التحرير ، و اختاره المحق الثانى و عليه الشهيد الثانى فى المسالك .

الثالث - ان التقدير بهما يكون على وجه التخيير لو طابق مع كل واحد منها كالماتين ، و مع عدم المطابقة مع شيئاً منهما منفرداً و مجتمعاً كالماء و خمس و خمسين فيتخيير في الماتين بين العد بالخمسين او بالأربعين ، و كذا في الماء و خمس و خمسين يتخيير بين الاخذ بالاربعين حتى يكون العفو خمس و ثلاثين ، او بالخمسين الذي اكثر استيعباً با فيكون العفو خمساً ، فالقول الثالث جامع بين التخيير والتعيين ، ففي ماء و خمسين يوجب العد بالخمسين ، و في ماء و ستين يوجب العد بالاربعين كالقول الثاني ، و في ماء و خمس و خمسين يوافق القول الاول في التخيير و يخالف مع القول الثاني في تعيين العد بالخمسين الذي هو اكثر استيعباً من الاربعين ، فصار حاصل الفرق بين الاقوال ان القول الاول مشتمل على التخيير في جميع الصور ، و في القول الثاني يكون التخيير في صورة واحدة و هي صورة امكان العد بالعددين اما بالانفراد كالماتين او بالانفراد والاجتماع كالاربعمة ، و يتغير العد باحد هما معيناً في غير هذه الصورة ، و على القول الثالث يكون التخيير في صورتين احديهما ما ذكر في القول الثاني ، و الآخر في صورة عدم المطابقة مع احد العدددين لا منفرداً ولا مجتمعاً كالماء و خمس و خمسين و كلما اشتمل على ما بين العقود من واحد الى تسعه ، و التعيين فيما عدى هاتين الصورتين ، و هذا القول هو مختار صاحب الجواهر (قوله) و ينبغي اولاً ان نحرر الاصل في المسألة ثم نتعقبه بما استدل به لكل واحد من الاقوال ، وما ينبغي ان يختار منها ، فنقول قد يقال بان مقتضى الاصل هو التخيير مطلقاً في جميع الصور اعني به اصالة البرائة عن لزوم الا ثقل او الاكثر استيعباً ، و قد يقال بان المقام من باب دوران الامر بين التعيين و التخيير و الاصل الجارى هو الاحتياط مضافاً إلى استصحاببقاء الاشتغال إلى ان يؤدى ما يقطع به بالبرائة ، و الحق ان يفصل في احياء تعلق الزكوة بالمال فيقال في بعضها بان مقتضى الاصل هو البرائة ، و في بعضها بالاحتياط ، و تفصيل ذلك ان الفريضة الواجبة في كل نصاب كالشاة في خمس من الابل مثلاً يمكن ان يعتبر على احياء (احدها) ان تكون الفريضة هي نفس الشاة المتعلقة

يالذمة ، و كان بلوغ المال بالنصاب سبباً لتعلق وجوب اعطاء الشاة بالذمة نظير وجود سبب وجوب الكفارة الموجب لتعلق وجوبها على الذمة . (و ثانيتها) ان تكون الفريضة ايضاً نفس الشاة ، لكن مع اعتبارها في الابل بالعناية كأنه كانت الشاة من الابل الخارجي ، وعلى هذين الاعتبارين يكون مرجع الشك في التخيير بين الأربعين و الخمسين الى الشك في تعيين بنت لبون او الحقة ، او التخيير بينهما ، فيكون من قبيل الدوران بين التخيير والتعيين في المتبانيين ضرورة تتحقق التباين والتغيير بين بنت لبون التي هي فريضة المقدر بالأربعين ، وبين الحقة التي هي فريضة المقدر بالخمسين . (و ثالثتها) ان تكون الفريضة بقدر قيمة الشاة من اعيان الابل لا الشاة نفسها ، و كان اعتبارها باعتبار كون الفريضة المفروضة في اعيان الابل مقدرة بقدر قيمتها ، وكونها محدداً للفريضة باعتبار اقربيتها إلى القيمة نظير نقد الغالب في القيميات في مقابل العروض حيث انه اقرب في تعيين القيمة من العروض ، و اعتبار وجود اداء قيمة الشاة من العين اما يكون باشتراك الفقراء مع المالك اما بالاشاعة او بنحو الكلى في المعين ، او يكون بنحو تعلقها بالعين اما بنحو تعلق حق الرهانة بالعين المرهونه ، او بنحو تعلق حق الجنائية برقبة العبد البجاني ، و سيأتي الفرق بين هذه الانحاء وما هو المختار منها ، وعلى هذا الاعتبار يكون مرجع الشك في التخيير بين العد بالاربعين او الخمسين الى الاقل والاكثر الاستقلالي ، لانه على تقدير اختيار اكثراًهما قيمة تكون قيمة الاقل مندرجة فيه ، و على تقدير اختيار اقلهما قيمة يشك في التكليف بالاكثر فيرجع فيه الى البرائة ، فقد تبين مما ذكرنا ان الشك في المقام لا يرجع الى الدوران بين التعيين والتخيير مطلقاً ، ولا الى الشك بين الاقل والاكثر كذلك ، بل لابد من التفصيل ، و انه على الا احتمال الاولين يكون من قبيل الدوران بين التخيير والتعيين ، و على الا احتمال الاخير يكون من قبيل الدوران بين الاقل والاكثر ، ثم انه على تقدير الدوران بين التعيين والتخيير فهل المرجع فيه الا شغال او البرائة ؟ فاعلم انه قد حررنا في الاصول ان للدوران بين التعيين والتخيير صوراً بعضها مورد الاشتغال ، وبعضها مورد البرائة بلا اشكال ، و بعضها مورد الاختلاف ، و ان الحق

فيه هو الاشتغال ، والصور المختلفة كما اذا قطع بوجوب شيئاً كالصوم ويشك في وجوب شيئاً آخر كالعتق ، وانه لو كان واجباً لكان فرداً للتخمير فان الشك في وجوب العتق شك في انه ليس بواجب اصلاً ، او انه واجب بالوجوب التخميري ، وبالنسبة الى الصوم شك في كون وجوبه المقطوع به هل هو تعيني او تخميري ، ومنشاء الشك في كون وجوبه تعيناً او تخمير يا هو الشك في كون العتق واجباً بالوجوب التخميري او ليس بواجب اصلاً ، والحكم فيه اما بالنسبة الى الصوم عند التمكّن منه هو الاحتياط للقطع بوجوبه وانما الشك في خروج العبدة عن وجوبه بالاكتفاء بالصوم كما انه مع الاتيان بالصوم لا شك في العتق لانه على تقدير وجوبه يكون تخمير يا ، واما بالنسبة اليه مع العجز عن الصوم حيث انه لو كان واجباً لتعين عليه عند العجز عن الصوم فالحكم فيه هو البراءة ، اذا تبين ذلك فنقول ما نحن فيه من هذا القبيل فانه فيما ينطبق على احد العدددين تعيناً يكون الواجب هو العد به كمامة وخمسين مثلاً الذي يطابق مع الخمسين وانما الشك في جواز عده بالآخر فينحل الشك حينئذ الى العلم بوجوب ثلاث حقوق في مثل مائة وخمسين و الشك في وجوب ثلاث بنات لبون ، وانه على تقدير وجوبه يكون احدى فردة التخمير ، فالحكم فيه هو الاشتغال عند نا في الشك في تعين وجوب ثلاث حقوق ، هذا تمام الكلام في كون المرجع في هذا الشك هل هو الاشتغال او البراءة ، واما حديث استصحاب الاشتغال ، فاعلم انه يصح اجرائه في بعض المقامات ، ولا يصح في بعض اخر ، وقد حررنا الضابط فيما يصح وما لا يصح ، وان الاول انما هو فيما اذا كان الحكم للمشكوك لا للشك ، والثانى ما كان بالعكس ، فيما اذا علم في اول الوقت مثلاً بوجوب الصلوة ثم بعد ساعة او ساعتين يشك في اتيانه بالواجب يصح استصحاب الاشتغال الثابت في اول الوقت ، وبه يحرز بقاء الواجب عليه ولا ينتهي الامر الى قاعدة الاشتغال لحكومة الاستصحاب عليها ولو كان موافقاً معها ، وفيما اذا علم في اول الوقت بوجوب احدى الصلوتيْن عليه من الظهر والجمعة ثم اتى بالجمعة مثلاً فانه لا يصح استصحاب الاشتغال لا ثبات وجوب الاتيان بالظهر بعد الجمعة ، فان نفس الشك في وجوبها مع كونها طرفاً للعلم الاجمالى كافٍ في حكم العقل بوجوب الاتيان

بها بعد الجمعة ولا يمكن احراز وجوبها باستصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالجمعة الا على القول بالأصل المثبت ، و الحاصل انه ان كان الغرض من استصحاب الاشتغال هو اثبات وجوب الاتيان بالظهر بعد الاتيان بالجمعة فهذا مما لا يحتاج الى احراز لكون طرفية وجوبها للعلم الا جمالى كافية في الحكم بوجوب اتيانها بعد الجمعة ، فيكون من قبيل احراز ما هو محرز بالوجدان بدليل تبعدى كالأصل ، و ان كان الغرض احراز كون الواجب في يوم الجمعة هو الظهر فلا يمكن الاعلى القول باصل المثبت فاستصحاب الاشتغال لا يجرى في مورد العلم الا جمالى لا في المتبادرين ولا في الاقل والاكثر ، اذا تبين ذلك فاعلم ان ما نحن فيه من هذا القبيل ، حيث ان الواجب في ماة وخمسين مثلا مردود بين ثالث حقق تعينا او تخbir ايمنها وبين ثالث بنات ليون ، وبعد اعطاء ثالث بنات ليون لا يصح استصحاب الاشتغال لا في اثبات وجوب الا عطاء ثالث حقق بعده ، و لا في احراز كون الفريضة هو ثالث حقق ، اما الاول فلان حكم العقل بعد القطع بالاشغال بثلاث حقوق الشك في مسقطية اعطاء ثالث بنات ليون كاف في الحكم بالاشغال ولا يحتاج الى استصحابه ، واما الثاني اعني احراز كون الواجب هو اعطاء ثالث حقق باستصحاب الاشتغال بعد اعطاء ثالث بنات ليون فلتوقفه على الاصل المثبت فتحصل فساد التمسك باستصحاب الاشتغال في المقام بما لا مزيد عليه ، هذا تمام الكلام في حكم الاصل في المقام ، وقد تبين ان الاصل في المقام هو البرائة ، و ذلك لما سنبين من تعلق الزكوة بالعين و انها ليست بالذمة السازجة وقد عرفت انه على القول بتعلقها بالعين على احياء تعلقها بها يكون مرجع الشك في المقام الى الاقل والاكثر الاستقلالي ، ولا شبهة في ان المرجع فيه هو البرائة حتى عند القائلين بوجوب الرجوع الى الاحتياط في الارباطي من الاقل والاكثر كما لا يخفى ، واما التمسك بالدليل الاجتهادي فقد استدل للقول الاول اعني التخيير مطلقا في جميع الصور بطلاق قوله ^{عليه} في صحيحة زرارة و صححه ابي بصير : فان زادت على العشرين و المائة واحدة فقي كل خمسين حقة ، و في كل اربعين بنت ليون اذلو كان التقدير بالاقل عفوا و الاكثر استيعابا لما جاز التقدير في ماة و احدى وعشرين بالاربعين و الخمسين

على وجه التخيير بل كان اللازم هو التقدير بالاربعين فقط ، فتقدير هذا العدد بهما دليل على عدم وجوب مراعات الاكثر منها استيعابا ، مضافا الى صريح اعتبار التقدير بالخمسين فقط في عدة من الروايات كقوله **عليه السلام** في صحيح ابي بصير : ما ذاكثرت الا بل ففي كل خمسين حقة ، فانه بعد الجمع بينها وبين صحيحتي زراة و ابي بصير المتقدمة و نظائرهما يقيد اطلاق قوله **عليه السلام** : فإذا كثرت الا بل بما اذا بلغت الكثرة الى مائة و احدى و عشرين و ما زاد منها ، و يحمل قوله **عليه السلام** : ففي كل خمسين حقة على التخيير ، قال في المدارك و يدل عليه اى على التخيير المطلق صريحا اعتبار التقدير بالخمسين خاصة في رواية عبد الرحمن و ابي بصير ، ولو كان التقدير بالاربعين متعينا في المائة و احدى و عشرين وما في معناها لما ساغ ذلك قطعا انتهى ، لا يقال في تعين المطابق مع احد العددتين في صورة المطابقة مع احد هما او اكثر هما استيعابا مع عدم المطابقة مع كل منهما منفردا او مجتمعا مراعاة لحق المستحقين ، فيجب ، لانه يقال لم يثبت كون حقهم التعين حتى يجب مراعاته ، لأن الكلام بعد في ان حقهم هو في مثل مائة و احدى و عشرين هل هو ثلث بنات لبون تعينا ، او هي حقين تخيرا لكون اكثر هما نفعا افيد لهم لا يجب الاخذ به مالم يقم دليل على وجوبه ، وكيف مع قيام الدليل على عدم وجوبه وهو اطلاق الا دلة الدالة على التخيير مع ان في التخيير المطلق مراعات لحق المالك ، و لم يثبت او لوية مراعات حق المستحقين من مراعات حقه مع امكان ان يقال بغير التفاوت الحال بحذف بعض الكسور والاعفو بزيادة السن في التقدير الاخر ، فاذاعد مائة و احدى و عشرين بالاربعين تصير الفريضة ثلاثة بنات لبون ، و لوعد بالخمسين تصير حقين ، ولعل الحقين متساويان في القيمة مع ثلاثة بنات لبون بواسطة زيادة سن الحقة عن بنت لبون ، فحينئذ ليس في اختيار الاربعين مراعاة لحق المستحق ، ولا في اختيار الخمسين للمالك كما لا يخفى ، واستدل للقول الثاني بصحيح زراة و صحيح ابي بصير المتقدمين و ما في معناها من التعبير بقوله **عليه السلام** في كل خمسين حقة و في كل اربعين بنت لبون ، و تقريب الاستدلال ان المذكور في هذه الا خبار هو التعبير بكلمة (و او) الظاهرة في الجمع لا

كلمة (او) الظاهرة في التخيير ، و مقتضى الجمع المستفاد من كلمة الوا و هو ملاحظة الا استيعاب بقدر الا مكان ، فالمراد ان كل فرد حصل في الخارج من الخمسين با فراز مفرز في قطيعة من الابل المجتمع فيه الحقة . و كل اربعين حصل في الخارج منها با فراز مفرز فيه بنت لبون ، ففي مائة واحدى وعشرين اذا افرز ثلاثة اربعينات يكون فيه ثلاثة بنات لبون ، فلا يبقى محل لا فراز الخمسين حتى يجب فيه الحقة ، و في مائة و خمسين اذا افرز ثلاثة خمسينات يكون فيه ثلاثة حقق فلا يبقى محل لا فراز الاربعين حتى يكون فيه بنت لبون ، وفي مائة و اربعين اذا افرز نا خمسينين يبقى منه اربعين فيكون فيه حقتين و بنت لبون هذا و يدل على ذلك حكم نصاب البقر الوارد في حسنة الفضلاء المتفق عليه في البقر بعد ظهور اتحاد الحكم في الجميع ، و عدم الفرق في ذلك بين الا بل و البقر و فيها بعد الفراغ عن نصب الا بل قال الصادقان عليهما السلام في كل ثلاثين بقرة بيتع حولي و ليس في اقل من ذلك شيئاً ، و في اربعين بقرة مسنة ، و ليس فيما بين الا ربعين الى الستين شيئاً ، فإذا بلغت الستين فيها بيتعان الى السبعين فإذا بلغت السبعين فيها بيتع و مسنة الى الثمانين ، فإذا بلغت ثمانين ففي كل اربعين مسنة الى تسعين ، فإذا بلغت تسعين فيها ثلاثة بيتعات حوليات ، فإذا بلغت عشرين و مائة ففي كل اربعين مسنة ، فانظر كيف حكما ^{عليه} بتعيين عدد الستين بالثلاثين و السبعين بالثلاثين و الأربعين معاً ، و الثمانين بالاربعين و التسعين بالثلاثين ، و لا ينافي ذلك اقتصارهما عليهما السلام في المائة والعشرين بالاربعين مع جواز عده بالثلاثين لمطابقته مع كل واحد منها بالانفراد لانه مشتمل على ثلاثة اربعينات و اربع ثلاثة ، و ذلك لا مكان ان يكون الا اقتصار لاجل عدم وجوب الاستقصاء و معلومية جواز العد بالثلاثين في مائة و عشرين بعد تكرر الحكم باحتساب الثلاثين فيما يطابق معه ، و مع عدم الفرق بين البقر و الا بل يثبت الحكم في الا بل ايضاً و هو المطلوب ، و اما قوله ^{عليه} في صحيح ابي بصير فإذا كثرت الا بل ففي كل خمسين حقة الذي ادعى في المدارك صراحة دلالته على التخيير المطلق فيه ان ظاهره انحصر النصاب الاخير في الخمسين و هو خلاف الاجماع فلا بد فيه من التاويل فهو

كما يتحمل ان يكون مسو قالبيان احد فرد التخيير يتحمل ان يكون مسو قالبيان حكم العدد المفروز على الوجه الكلى بالبيان المتقدم فلا صراحة فيه على التخيير ، بل لا ظهور فيه ايضا .

(اقول) وهذا غاية ما قيل او يمكن ان يقال فى الاستدلال للقول الثاني ، و لكنه لا يخلو عن المぬع ، فانه لو سلم كون الواو باقيا على ظاهره للجمع ، و لم يدعى ظهوره فى معنى (او) بدلالة السياق ، وكان المراد من قوله ^{عليه} فى كل خمسين حقة ، و فى كل اربعين بنت لبون ان كل فرد حصل فى الخارج من الخمسين ففيه الحقة ، و كل اربعين افرز منه بافراز مفرز ففيه بنت لبون ما تفرع عليه بقوله ففي ماة واحدى و عشرين اذا افرز ثالث اربعينات لا يبقى محل لا فراز الخمسين ممنوع ، فان عدم بقاء محل لا فراز الخمسين انما هو لتقدم افراز ثالث اربعينات و وجوب تقديمها ممنوع ، فلم لا يفرز منه خمسين حتى لا يبقى محل لا فراز ثالث اربعينات ، و بقاء العشرين بعد افراز خمسينان ، و واحدة بعد افراز ثالث اربعينات لا يوجب تقدم افراز الثاني على الاول لا مكان العفو عن العشرين ، و كذا مطابقة ماة و خمسين مع ثالث خمسينات لا يوجب تقديم افرازها على افراز الاربعين ، لا مكان ان يفرز منه ثالث اربعينات حتى لا يبقى محل لا فراز خمسين و ان بقى منه بعد افراز ثالث اربعينات ثلاثة ، و في ماة و اربعين اذا افرزنا خمسينين و ان امكن ان يفرز منه اربعين الا ان الكلام فى تقديم افراز خمسينين فلم لا يفرز منه ثلاثة اربعينات حتى لا يبقى محل لا فراز خمسين و ان بقى منه بعد افراز ثلاثة اربعينات عشرين ، و بالجملة فما ذكر من الوجه لا يثبت تعين المطابق مع احد العددين ، ولا تعين اكثر هما استيعابا ، و منه يظهر الجواب عما ذكر في تقريب الاستدلال بقوله ^{عليه} : اذا كثرت الا بل ففي كل خمسين حقة فانه بعد ضمه الى قوله ^{عليه} فى كل خمسين حقة ، و في كل اربعين بنت لبون ، و تسليم ان المراد منه هو ما ذكر من المعنى اعني كل فرد من الخمسين يفرز ، وكل فرد من اربعين يفرز لا يوجب تقديم فرز خمسين فيما اذا طابقا عدد الا بل

معه ، و لا تقديم فرز الأربعين فيما اذا طابق مع اربعين لكي ينحصر مورد التخيير بما اذا طابق مع العددين منفردا كالماتين المطابق مع خمسين والاربعين ، واما الاستدلال بحسنة الفضلاء ففيه ان غاية ما يدل عليه الحسنة هو تعين الاخذ باحد العددين في صورة المطابقه معه ، و اخذهما معا في صورة المطابقة معهما كالسبعين المطابق مع ثلاثين و اربعين ، و لا تعرض فيها لما لا يطابق مع شيئا منهما منفردا او مجتمعا كالمشتمل على ما بين العقود ، و بعد ضم الحسنة الى المطلقات المتقدمة اعني قوله ^{عليه} في كل خمسين حقة و في كل اربعين بنت لبون ، و قوله ^{عليه} اذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة تصير النتيجة تعين العد بما يطابق احد العددين فيما اذا طابق احد هما و العد بهما معا فيما اذا طابقهما معا و التخيير فيما اذا طابق كل واحد منها بالانفراد كالماتين ، وفيما اذا لم يطابق شيئا منهما لا بالانفراد ولا بالاجتماع كما في كلما اذا اشتمل على ما بين العقود ، اما التعين في الصورتين الاوليين فلحسنة الفضلاء ، و اما التخيير في الصورتين الاخيرتين فللمطلقات المتقدمة و هذا هو القول الثالث ، و بما ذكرناه استدل له في الجواهر فلا تصير الحسنة حينئذ دليلا على القول الثاني مع ما عرفت بما فيها من مخالفتها لما عليه الاصحاح في نصب الابل الموجب لوهنها و ان كانت مقبولة فيما فيها من نصب البقر و الغنم ، مع ان الاقتصار في النصاب الاخير المذكور فيها من البقر و هو المائة والعشرين بذكر عده اربعين يوجب و هن ظهورها تقدم منها في تعين ما ذكر فيها من عدد تسعين بالثلاثين ، و سبعين بالثلاثين ، و اربعين و ستين بثلاثين ، **والذى ينبغي ان يقال في المقام ان مقتضى اطلاق قوله ^{عليه} اذا كثرت الابل** ففي كل خمسين حقة هو تعين العد بالخمسين مطلقا سواء طابق عدد الابل معهأم لا . و مقتضى اطلاق قوله ^{عليه} في كل خمسين حقة و في كل اربعين بنت لبون هو وجوب العد بالاربعين ايضا مع العد بالخمسين فيجب في مثل مائة و احدى وعشرين عده بالخمسين تارة و اعطاء حقتين ، و بالاربعين اخرى و اعطاء ثلاث بنت لبون ، لكنه خلاف الاجماع على عدم وجوب زكوتين في محل واحد ، فيقييد اطلاق قوله ^{عليه} في كل خمسين حقة بما اذا لم يعد الابل بالاربعين ، و قوله في كل اربعين بنت لبون بما اذا لم يعد

بالخمسين فيقيد حكم وجوب الحقة بعدم العد بالأربعين ، و حكم وجوب بنت لبون بعدم العد بالخمسين ، و نتيجة هذا التقييد هو التخيير مطلقا ، وهو الحق المواافق للتحقيق ، الا ان الاخطو هو القول الثاني ، و ان الاحتياط فى الاخذ بالقول الثالث لاينبغى تركه ، اذا عرفت ما تلوناته عليك تقدر على تطبيق ما فى المتن على الاقوال ، و تعرف ان مختار المنصف (قده) هو القول الاول اعني القول بالتخيير مطلقا ، لكن مع الاحتياط فى صورة المطابقة مع احد العدددين فقوله (قده)

بمعنى انه يجوز ان يحسب اربعين او اربعين و فى كل منها بنت لبون ، او خمسين خمسين و فى كل منها حقة ، و يتخير بينهما مع المطابقة لكل منهما او مع عدم المطابقة لشىئ منهما .

اشارة الى اختيار التخيير حتى فى صورة عدم المطابقة لشيئ منهما كما عليه القول الثالث المختار للجواهر . و قوله (قده)

و مع المطابقة لاحد هما الاخطو مراعاتها

اشارة الى الاحتياط فى صورة المطابقة مع احد هما ، و بهذا يمتاز عن القول الثالث حيث ان فى القول الثالث كان الاخذ بما يطابق مع احد هما واجبا متعينا ، و لكن المصنف يقول فيه بالاحتياط ، و لا يقتى بالتعيين ، و ان كان لا تفاوت من حيث العمل لكون الاحتياط وجويا لانه قبل الفتوى . و قوله

بل الاخطو مراعاة الاقل عفوا

اشارة الى الاحتياط فيما اذا لم يطابق مع العدددين ، و لا مع احد هما كما اذا اشتمل على ما بين العقود الذى يقول صاحب الجواهر فيه بالتخمير الا انه ندبى لكونه بعد الفتوى .

ففي المأتين يتنحى عنهما لتحقق المطابقة منهما

و هذا مورد الاتفاق و محل و فاق الاقوال .

و في المأة و خمسين الا حوط اختيار الخمسين

بala احتياط اللازم كما انه يجب اختياره على القولين الاخيرين لكنه مخير في
اختيار الاربعين على القول الاول المختار عندنا ، وان كان الاحتياط باختيار الخمسين
لайнفعى تركه ، و كذا في المأتين واربعين الا حوط اختيار الاربعين

لا نطباقه عليه دون خمسين .

و في المأتين و ستين يكون الخمسون اقل عفوا

فيجوز اختياره كما يجوز اختيار الأربعين على القول الاول ، و يتبعه تطبيقه
عليهما معا بعد خمسينين واربع اربعينات فيعطي حقتين واربع بنات لبون على القولين
الاخرين ، لكن ظاهر المتن هو الاخذ باقلهما عفوا على القولين الاخرين ، ولا وجہ
له بعد مطابقته معهما مجتمعا ، و كذا قوله (قوله)

و في المأة و اربعين يكون الا ربعون اقل عفوا

فإن المتعين فيه ايضا على القولين الاخيرين هو العد بهما لا تعين العد
بala ربعين الذى اقل عفوا من العد بالخمسين كما لا يخفى ، وهذا غاية ما تيسر لنا تحريره
في هذا المقام العويس و لله الحمد . الامر الثاني ما قاله مصنف (قوله)

مسئله ١ في النصاب السادس اذا لم يكن عنده بنت مخاض يجزى
عنها ابن اللبون بل لا يبعد اجزاءه عنها اختيار ايضا و اذا لم يكونا معا
عنه تخير في شراء ايهما شاء .

اما اجزاء ابن لبون مع عدم وجود بنت مخاض عنده فكانه مما لا خلاف فيه بل عن التذكرة انه موضع وفاق ، و يدل عليه من الاخبار خبرا زارة و ابو بصير فان لم يكن فيها بنت مخاض فابن لبون ، واما اجزائه عنها اختيارا فهو ظاهر عبارة القواعد ، وفيها و يجزى عنها اي عن بنت مخاض ابن اللبون ، و يتخير في الاراج لوكانا عنده و في الشراء لو فقد هما انتهى ، و انما قلنا انه ظاهر القواعد مع ان قوله و يتخير في الاراج لو كانا عنده صريح في التخيير لا حتمال ان يكون مراده (قوله) هو التخيير لاجل تساوى ابن لبون مع بنت مخاض في القيمة مع تخيير المالك في دفع الفريضة علينا او قيمه و هو غير ما نحن فيه من اجزاء ابن لبون عن بنت مخاض مع وجودها من جهة كونه احد فرد التخيير ، وقد صرخ بما احتملناه عبارة المحكى عن الغنية ، و فيه و عندها ان بنت المخاض يساويها في القيمة ابن اللبون الذكر ، وقد حكى القول بالاجزاء عن اخرين بل نسب الى المشهور ، ولكن في المسالك نسبة الاجزاء الى بعض الاصحاب ، و حكم بان عدم الاجزاء هو الاجود ، و في المدارك ان القول بالاجزاء مطلقا ولو مع وجود بنت مخاض ضعيف ، وفي الجواهر القول بالاجزاء لا يخلو عن قوة لقيام علو السن مقام الانوثة ، و لذا لم يكن فيه جبران اجماعا كما عن التذكرة ، ولا نسباق اراده عدم الشرط حقيقة من عبارة النص والايلزم عدم الاجزاء بنت مخاض مع عدم وجودها حال الوجوب و ان وجدت بعده بناء على ان يكون شرط اجزاء ابن لبون عنها عدم وجودها حال الوجوب لحال الاداء مع ان من المعلوم اجزائها لو وجدت بعد الوجوب قطعا ، بل قيل بتعيينها اذا وجدت بعده كما ياتي عنقريب . (اقول) و ما افاده (قوله) لا يخلو عن الضعف ، اما قوله لقيام السن مقام الانوثة ففيه انه ان كان المراد قيامها في القيمة فهو خارج عن مورد البحث لما عرفت من كونه في اجزاء ابن لبون من حيث فريضة لا من حيث تساوى قيمته لعلو سنها مع بنت المخاض ، مع انه يمكن منعه ايضا بامكان تفاوت قيمتها بحسب اختلاف الازمنة و المكانة ، و ليس الواجب تساوى قيمتها في كل زمان و مكان مع امكان الاختلاف بحسب اختلاف الرغبات زمانا و مكانا ، و ان كان المراد قيامها مقامها في الفريضة و انه احد فرد

التخيير فيه ان محض التساوى في القيمة لا يوجب التخيير في الفريضة ، والا يلزم ان يكون التخيير في كل فريضة بينها وبين ما يساويها من النقد بان كان الواجب في كل نصاب هو الفريضة المنصوصة فيه او قيمته لا بمعنى جواز اعطاء المالك من غير العين ارفاقاً بمعنى ثبوت التخيير بين الارجاع من العين او اعطاء القيمة من اول الامر ، وهو كما ترى ، واما قوله (قدره) من انسياق اراده عدم الشرط حقيقة من عبارة النص فيه ان قوله ^{الليل} في رواية زرارة : فان لم يكن فيها بنت مخاض فابن لبون ظاهر في الشرطية لوجود اداة الشرط والجملة الشرطية ولفاء الجزائية والظاهر منها هو تفرع اجزاء ابن لبون على عدم وجوب بنت مخاض من حين وجوب الزكوة الى زمان الاداء بمعنى انه لولم يكن في آباله بنت المخاض وانتهى الامر الى تحصيلها لكي يؤديها زكوة لا يجب عليه تحصيلها بل يكفيه اعطاء ابن لبون ، وهذا ظاهر فلا يرد ما اورده (قدره) و الا يلزم عدم اجزاء بنت مخاض مع عدم وجودها حال الوجوب وان وجدت بعده ، وبالجملة فالظاهر عدم اجزاء ابن لبون مع وجود بنت المخاض من حيث كونه فريضة و ان جاز اخراجه من حيث القيمة ان تساوى مع بنت المخاض في القيمة ، و اذا لم يكوننا معاً عنده ففي وجوب اخراج بنت المخاض عليه تعينا حتى يجب شرائها او التخيير بينها وبين ابن لبون و جهان : من تقييد النص اجزاء ابن اللبون بكونه عنده مع عدم كون بنت المخاض عنده فلا يشمل ما اذا تشاويا في عدم كونهما عنده و من انه بشراء ابن اللبون يصير هو عنده مع عدم كون بنت مخاض عنده ، نعم لو اشترا هما تعينت بنت المخاض ما لم يسبق اخراجه على شرائهما ، و في المسالك الاخير هو الاجود ، وفي المدارك ان ظاهر المحقق في المعتبر والعلامة في جملة من كتبه انه موضع وفاق ، و ظاهر الجواهر هو الاول ، قال لا طلاق دليل الازام بنت المخاض الذي لم يخرج منه الا مورد النص و هو صورة عدم وجود بنت المخاض عنده و وجود ابن لبون ، فيبقى ما عداه مندرج تحت اطلاق دليل الازام بنت المخاض الذي منه ما اذا لم يكن كلاماً عنده ، واما حديث صيرورته بشراء ابن لبون واجد الله و فاقدا لبنت مخاض فيدخل تحت النص فيه ان الكلام في تعين الواجب قبل الشراء و ان

المتعين عليه حينئذ هل هو بنت المخاض او انه مخير في شراء ايهما شاء و هوجيد .

(الامر الثالث) ان صاحب الجوادر (قده) بعد ان اختار القول الثالث في النصاب الثاني عشر من التخيير بين عد الابال اربعين اربعين او خمسين خمسين في صورة مطابقة عددها مع العدددين بالانفراد او بالاجتماع ، وفي صورة عدم المطابقة معهما اصلا استثنى عن الصورة الاخيرة الماتين وستين ، وقال فيه بوجوب عده بالخمسين ، وذلك لانه يجب في مأتين واربعين عده بالاربعين فيتعين ست بنات ليون ، وفي ماتين و خمسين يتعين العد بالخمسين فيجب خمس حقق ، وفي مأتين وستين لو لم يتعين العد بالخمسين ، و اخراج خمس حقق بل كان مخيرا بينه وبين العد بالاربعين للزرم ان تكون زيادة العشرة في ماتين و خمسين موجبة لنقص فريضته مع ان الزيادة في العدد لو لم توجب الزيادة في الفريضة لم تزدها نقصا .

(الامر الرابع) في كل صورة ثبت التخيير فيها في النصاب الثاني عشر هل هو للملك كما صرحت به جماعة ، وفي التذكرة دعوى الاجماع عليه ، او هو للساعي كما حكى عن الخلاف والميسوط ، اقواهما الاول لانه المنسب من الا دلة ، وفي الجوادر فضلا عن تحقق الامثال باحد هما فلا تسقط لغير الملك عليه ، وفيه ان تتحقق الامثال باحد هما متوقف على تخمير الملك في الاداء فلا يصير دليلا عليه ، فلا ولی الاكتفاء بالدليل الاول وهو الانسباق من الدليل .

(الامر الخامس) قال الشهيد (قده) في الملمعة بعد ذكر النصاب الحاديعشر اعني احدى و تسعون ثم في كل خمسين حقة ، وفي كل اربعين بنت ليون ، ولم يقييد النصاب الثاني عشر بالبلوغ الى مائة واحدى وعشرين ، و لازم اطلاقه هو ثبوت ثلاثة بنات ليون في مائة وعشرين ولو لم تزد عليه الواحدة و هو خلاف الاجماع ، وقد اعتذر عنه بوجوه غير خال عن الضعف ، فالا ولی الاعتراف بسقوط القيد عنه والقصور في التعبير .

(الامر السادس) ظاهر النص و القتوى اعتبار كون الواحدة الزائدة في النصاب الثاني عشر على المائة والعشرين واحدة تامة ، فلو زاد على المائة والعشرين جزء من بغير بحيث ينقص عن الواحد لم يتحقق به النصاب ولم يتغير بها الفرض اجماعا كما في محكى التذكرة ، ولا نعلم فيه خلافا الا من الاستخراج الذي من العامة كما عن المنتهى ، فما عن بعض العامة من تغيير الفرض به واضح الفساد .

(الامر السابع) هل الواحدة الزائدة على المائة والعشرين جزء من النصاب كما عن نهاية العالمة ، واختاره في الجواهر ايضا كما عن جماعة منهم المحقق والشهيد الثانيين ، بل قيل انه المشهور ، او شرط له و جهان : من حيث اعتبارها في النصاب الثاني عشر نصا و قتوى ، و : من ان ايجاب بنت الابون في كل اربعين يخرج الواحدة عنه فيكون شرطا لا جزء ، والا قوى هو الاول ، لظهور النص و القتوى في كونها جزء في هذا النصاب اعني الثاني عشر كغيره من النصب ، فكما ان الواحدة مثلا جزء من نصاب الحاد عشر و هو الواحدة و التسعون فكذا في النصاب الثاني عشر ، و اما ان ايجاب بنت الابون في كل اربعين يخرج الواحدة عن النصب ففيه ان ذلك من اللوازم الا عم ، اذ على الجزئية ايضا يمكن ايجابها في كل اربعين كما لا يخفى ، قالوا و يترب على الجزئية انه لو تلفت الواحدة بعد الحول و قبل امكان الاداء يسقط من الواجب جزء من مائة و احدى وعشرين جزء ان كانت جزء بخلافه على الشرطية فانه لا يسقط بتلفها بعد الحول بغير تفريط شيئا كما لا يسقط بتلف ما زاد عنها الى ان تبلغ تسعة عشر فينتهى العدد الى مائة و اربعين ، و لا يخفى ان صحة ما فرعوا من الثمرة متوقف على تعلق الزكوة بما عدى العفو على نحو الكل في المعين ، وفيه بحث سيفحى الكلام فيه ، هذا تمام الكلام في نصب الابل و الامور المتعلقة بها .

و اما في البقر فنصابان (**الاول**) ثلاثة و فيها تبيع او تبيعة و هو ما دخل في السنة الثانية (**الثانى**) اربعون و فيها مسنة و هي الداخلة في السنة الثالثة و فيما زاد بتحيز بين عد ثلاثة و يعطى تبيعا او تبيعة و اربعين اربعين و يعطى مسنة .

الكلام في هذه المسألة يقع في امور (الاول) لا اشكال ولا خلاف بين علماء الا سلام في عدم وجوب الزكوة في البقر ما لم تبلغ ثلثين الامن الزهرى و سعيد بن المسيب ، فانهما قالا في كل خمس شاة ، وقد وقع الخلاف في التعبير عن نصبهما ، و عن المبسوط والمنتهى وغيرهما ان النصب في البقر اربعة او لها ثلاثون ، والثانى اربعون ، والثالث ستون وهذا الثالث جزئي ، والرابع كلى وهو في كل اربعين مسنة ، وفي كل ثلثين تبع او تبيعة ، وعن المحقق الثاني ان المتوجه عدها ثلاثة شخصياون هما الثالثون واربعون ، وامر كلى وهو كل ثلثين وكل اربعين ، وعن بعضهم خمسة وهي الثالثون والا ربعون والستون والسبعون ، وكل ثلثين ، وكل اربعين ، ولا يخفى ما في هذه الاقوال من النظر لعدم الدليل على شيء منها ، ولو اورد الاستدلال بشيء منها بصحة الفضلاء فينبغي زيادة التسعين و مائة وعشرين عليها لأنهما مذكورة فيها بل ينبغي عدم المائة والمائة و عشرة ايضاً فان الاول مشتمل على الأربعين و ثلاثين ، والثانى مشتمل على ثلثين و اربعين ، والحق ان يقال فيها نصابين كليين فقط و بما كل ثلثين وكل اربعين كما في الشرائع والقواعد ، و عليه ما في المتن بل الحق منه ان يقال كما في المدارك ان لها نصاب واحد كلى وهو احد العدددين على سبيل التخيير ، واما ما ذكر من النصب في صحة الفضلاء من الثالثين والاربعين والسبعين والتسعين و مائة وعشرين فالظاهر كون المراد منه التمثيل للنصاب الكلى ، و كيف كان فالا مرسهل بعد كون الاختلاف لفطياً لعدم وجوب الزكوة قبل الثالثين اجماعاً ، ولا في الزائد على الثالثين حتى يبلغ اربعين ، ولا في عد الزائد عليه بحساب ثلثين او اربعين .

(الامر الثانى) لا اشكال ولا خلاف في وجوب المسنة في كل اربعين ، وقد دل عليه صحة الفضلاء و انما الكلام في الثالثين ، والمشهور هو التخيير في كل ثلثين بين التبع و التبيعة و في صحة الفضلاء هو الاقصر على ذكر التبع و لم يذكر فيها التبيعة ، و المحكم عن الصدوقيين والمفيدي و ابن ابي عقيل هو تعين التبع حيث انهم لم يذكروا التبيعة ، واستدلوا للمشهور بوجوه (منها) مرسل المحكم في المعتبر حيث قال (قوله) و من طريق الاصحاح ما رواه زراوة و محمد بن مسلم و ابو بصير و

الفضيل عن ابى جعفر و ابى عبدالله عليهما السلام قال فى البقر فى كل ثلاثين تبيع او تتبعه وليس فى اقل من ذلك شيئاً حتى تبلغ ستين ففيها تبيعان او تتبعتان ثم فى سبعين تتبع او تتبعه و هسنة و فى تسعين ثلاث تباع ، و هذه الرواية بهذا المضون و ان لم تكن مذكورة فى شيئاً من كتب الحديث و لم يذكرها احد من الفقهاء فى شيئاً من كتب الا استدلال الا ان ارسال مثل المحقق (قده) الذى هو لسان الفقهاء و ترجمانهم كاف فى توثيقها مع ما قيل من وجود بعض الا صول عنده ، فلعله اطلع على ما لم يطلع عليه غيره كما هو ليس بعيد عنه . و (منها) ان فى صحيحة الفضلاء على ما رواه الكليني و الشیخ (قدس سر هما) قال فى التسعين ففيها ثلاث تبيعات حوليات مع ان فيها فى المرتبة الاولى اعني كل ثلاثين قال تبيع حولى ، ففى الصحاح كل ذى حافر اول سنته حولى والاشى حولية و الجمع حوليات ، ولا يخفى انها لمكان الالف و النساء جمع للحولية الاشى مع كون تبيعات ايضاً جمعاً للتباع لا للتباع ، فوجوب ثلاث تبيعات فى التسعين مع ذكر التباع فى الثلاثين يدل على التخيير بينها وقد اكتفى باحد فردى التخيير و هو التباع فى الثلاثين و بذكر الفرد الآخر و هو التباع فى التسعين بناء على ما تقدم من ان التسعين ليس نصاً با مستقل و انه عبارة عن ثلاث ثلاثين و ان فى كل ثلاثين منها الفريضة المقدرة . و (منها) ان التباع اولى من التباع لكونها اكثراً نفعاً بالدر والنسل ، ولا يخفى ما فى هذا الا خير لأن الكلام فى تعين الفريضة الاولية لا فى جواز اعطاء غيرها اذا كان افيد ، فا ولوية التباع لمكان اكثير نفعها لا يدل على كونها فردة التخيير فى الفريضة كما لا يخفى . و (منها) ان التباع فى اللغة عبارة عن ولد البقر يطلق على الذكر والاشى ، كما يظهر من نهاية ابن اثير و فيه ايضاً انه لو سلم ذلك يدفع اراده الا عم منه بالتوسيف بالحولى الذى عرفت انه مذكر و ان تائشه الحولية ، فاللو جهان الا خير ان ساقطان ، لكن لعل في الاولين كفاية هذا ، واستدل للقول الاخير بصحيحة الفضلاء ، والا استدلال بها ظاهر ، ولا يخفى ان الا حوط اعطاء التباع من باب القيمة لا شتما لها على قيمة التباع مع زيادة ، ثم ان المراد من التباع والتبايع هو ما كمل سنته الاولى و دخل في السنة الثانية و ان فسرفي اللغة كما عن

الجواهر بولد البقر في السنة الاولى و انا اعتبر فيه كمال الحول الحاصل بالدخول في السنة الثانية لتقيده في صحيحة الفضلاء بالحولي وفيها في كل ثلاثة بقرة تتبع حولي ، وقد عرفت تفسير الحولي في الامر الثاني وان المراد به كما في الصحاح هو ولد الحافر في السنة الاولى التي لا يكمل الا بالدخول في السنة الثانية ، و انا سمي بالتباع لا انه يتبع امه في المرعى ، وعن النهاية التبع ولد البقر اول سنته وبقرة تتبع اى بعها ولد ها انتهى و قيل في تسميتها بالتباع لانه تبع قرنه اذنه ، و اما المسنة فهي ما كملت السنين و دخلت في الثالثة ، و حكمي عن الا ظهرى ان البقرة والشاة يقع عليهما اسم المسن ، و ليس معنى استانها كبرها كالرجل المسن ، ولكن معناه طلوع سنها في السنة الثالثة ، وفي المدارك لم اقف في كلام اهل اللغة على تفسير المسنة ، وقال العالمة في التذكرة ان ولد البقر اذا كمل سنتين و دخل في الثالثة فهو ثني و ثنية وهي المسنة شرعا ، و مقتضى كلامه ان هذه التسمية مستفادة من الشرع ولم اقف على رواية تتضمن تفسيرها بذلك الا ان العالمة في المنتهى نقل الاجماع على ان المراد بها ما كمل لها سنتان و دخلت في الثالثة انتهى عبارة المدارك .

(الامر الثالث) في التخيير بين التبع و التبيعة في البقر ، و بنت لبون و الحقة في الا بل اشكال بنشاء من لزوم محل متصل للملكية ، و ان تعلقها بالمبهم غير معقول ، ولا يصح فرض تعلقها لا حد الا مريء من التبع والتبيعة او بنت لبون و الحقة لأن مفهوم احدهما امر انتزاعي غير متصل في الخارج ، وقد تقدم تحقيق الكلام في ذلك و بسطه في مسألة نذر التصدق بالعين الزكوية . و لا يخفى ان الاشكال المذكور متفرع على الالتزام في باب الزكوة بالوضع من غير فرق فيها بين تعلقها بالذمة الساذجة او بالعين على انصائه ، و اما على احتمال كونها من باب التكليف الممحض فلا اشكال اصلا كما في سائر الواجبات التخييرية وقد ذكر و افى دفعه وجوها (الاول) ان المملوك معين عند الله سبحانه و هو ما يختاره المكلف لو اختار فلا يرد بأنه ربما لا يختار ، و لا يخفى ما فيه فان تعين المملوك في كونه ما يختاره المكلف متوقف

على اختياره قبل اختياره لا يكون هو مملوكاً و إن كان يعلم الله سبحانه و تعالى بأنه يصيير مملوكاً عند تحقق الاختيار، او انه لو اختار لكان هو الم المملوك لانه المختار على تقدير الاختيار مع ان الفريضة مملوك للمستحق قبل الاختيار قطعاً . (الثاني) ان الفريضة هو قيمة احد هما من بنت لبون او الحقة في الابل ، او التبعي و التبيعة في البقر فمن جعل الفريضة في البقر هو التبعي و التبيعة يستكشف كونهما في نظر الشارع بقيمة واحدة و ان اختلفا عند العرف في القيمة السوقية ، فيكون اعطاء احد هما المعين الذي يختاره المكلف مجزياً عن الآخر لتساويه معه في القيمة ، و اما في مثل الحقن و ثلاث بنات لبون في مثل المأة واحدى و عشرين من الابل فلا يحتاج الى فرض تساوى القيمة في نظر الشارع ولو مع الاختلاف في القيمة السوقية ، بل هما متساويان في القيمة السوقية ايضالاً للعدد يقوم مقام التقاوت في السن فالذى يتعلق بالمال و يكون مملوكاً للمستحق حينئذ هو ما يقابل احد هما من القيمة فلا ابهام و لا تردید فيه ، و الحال ان المستحق يملك من العين الزكوية في البقر مثلاً مقداراً يوازي قيمته قيمته التبعي و التبيعة المتساوية قيمتها شرعاً و ان اختلفا عرفاً ، و في الابل ما يوازي قيمة الحقن و ثلاث بنات لبون مثلاً شرعاً و عرفاً هذا ، ولا يخفى ما فيه من التكليف و ذلك لأن الظاهر ان الفريضة هي نفس الحقة و بنت لبون في الابل و التبعي و التبيعة في البقر لا قيمتها مع ما في فرض تساوى التبعي والتبيعة في القيمة شرعاً اذ لم يثبت للشارع نظراً خارجياً قيمتها مخالف لما عليه العرف من القيمة السوقية ، و ان قيام العدد مقام التقاوت في السن في الحقة و البنت لبون دائماً ممنوع لا مكان اختلاف ثلاث بنات لبون مع الحقتين في القيمة ، وبالجملة فهذا وجده ايضاً ليس بشيئ ، و ان امر بالتمالء فيه جيداً في الجوهر معللاً بأنه دقيق . (الثالث) ان الفريضة هو احد هما معيناً و يكون الآخر مسقطاً عنه نظير ما قالوا في الواجب التخييري من ان الواجب هو احد هما معيناً عند الله سبحانه غير معين عند المكلف فان اختياره المكلف فهو ، و ان اختار غيره يكون ما يختاره مسقطاً عن الواجب ، هذا وان كان ممكناً بحسب الا عتبار الا انه خلاف الظاهر من الدليل .

(الرابع) ان يفرق بين الزكوة و بين سائر الاملاك المتعارفة في الحكم ، فيقال بصحبة تعلقها بالمبهم دون الاملاك المتعارفة ، وفيه انه لا فرق بينهما بعد فرض كون الزكوة ملكا للمستحق و انه متعلق بالعين خصوصا على الاشاعة كما لا يخفى .

(الخامس) ان الملكية و ان كانت من الاعراض المقتصرة الى الموضوع الا انها لمكان كونها من الجدة الاعتبارية لا من الاعراض المتصلة يصح تعلقها بالاعتباريات مثل مفهوم احد هما الذى امر انتزاعي موجود في الخارج ولا يكون له وجود في الخارج ، اذ الموجود في الخارج هونا او ذاك لا احد هما المردود بين هذا او ذاك ولو لم يكن تعلقها بها ممكنا معقولا لما في بعض الموارد كما في باب الوصية فمن صحة الوصية بالمبهم يستكشف امكان تعلق الملكية بالمبهم فيحكم بتعلقها به في سائر الموارد ، وفيه ايضا ان تعلق الملكية الى المبهم لكونها من الاعتباريات لا من الاعراض المتصلة و ان كان ممكنا عقلا الا انه لا اعتبار له عرفا بمعنى ان العرف و العقلا لا يعتبرون طرف الملكية امرا مبهمان مرددا بين شيئاً او اشياء متعددة كما يعلم ذلك بالمراجعة الى ما عليه ديدنهم ، فانهم يرون الملكية خيطاً اعتبارياً قائماً بين المالك والمملوك يكون احد طرفيه مشدوداً بالمالك ، و طرفه الآخر بالمملوك ، به يصير المالك مالكا و المملوك مملوكا ، و لا يخفى ان هذا احد طرفي ذاك الخيط الاعتباري الموسوم بالملكية عند هم كما يكون مشدوداً بالمالك المعين من زيد او عمرو مثلاً لا بهذا او ذاك على وجه الترديد بان يكون المالك احد هما المبهم الغير المعين واقعاً و لا يعتبر ونه مشدوداً باحد شخصين لا على التعين كذلك يعتبرون طرفه الآخر مشدوداً بملك معين من دار او ارض او فرس و نحوها و لا يعتبر ونه مشدوداً باحد المالكين لا على التعين ، والسر في ذلك ان الملكية و ان كانت بهذا المعنى امراً اعتبارياً في الذهن الا انها لما كانت عندهم كأنها الموجود في الخارج فطر فيها يكون عند هم في الخارج وان كانت هي بنفسها من الامور الاعتبارية ، و على هذا فعند الشك في كل معاملة واقعة على المبهم لا يصح التمسك بطلاقات تلك المعاملة على صحتها ،

لأن الا طلاقات الواردة في كل معاملة منصرفة الى المعرفى من تلك المعاملة والواردة على المبهم خارجة عن المعاملات العرفية فلا تكون مشمولة لتلك المطقات انواردة في المعاملات العرفية. نعم لوورد دليل بالخصوص على صحة معاملة على المبهم كالوصية بأحد الشيئين يجب الاخذ به و ان لم تكن معاملة عرفية ، وعلى هذا فا لاصل في كل ما يقع على المبهم هو البطلان من غير فرق بين البيع والصلح والاجارة والعقد والنكاح والطلاق والوصية وغيرها الا ان يرد دليل بالخصوص على صحته ، اذا عرفت ذلك فنقول : يمكن الالتزام في المقام بكون احد هما المبهم من التبيع والتبيعة او الحقة و بنبأ اللبناني ملكا للمستتحقق ، وذلك بقيام الدليل عليه بالخصوص وهو ما دل على كون الفريضة هو احد هما على سبيل التخيير و حفظ ظهوره في كون احد هما من حيث نفسه فريضة لا من حيث قيامه مقام القيمة و ان الفريضة اولا و بالذات هي القيمة مع ما عرفت في نصاب الابل من ان التخيير فيما ثبت فيه انما هو للملك لا للساعي ، و بعد الجمع بين هذه الامور يستكشف ان المستتحق يملك من العين الزكوية احد الامرين لاخصوص هذا او ذاك ، و لا ما يطابق قيمة احد هما فهذا الجواب الاخير اسد و احسن اذا انضم اليه بیناه فا فهم .

(الامر الرابع) ظاهر اطلاق النص و الفتوى عدم الفرق في وجوب التبيع او التبيعة في كل ثلاثة من البقر والمسنة في كل اربعين منه بين كون البقر الذي عنده كله ذكورا او اناثا او مختلطها منها ، خلافا للمحكى عن المنتهى فاجزى بالمسن اذا لم يكن عنده الا ذكورا معللا بان الزكوة متعلقة بالعين فيجب اخراجها منها فلا ي剋ف غير ما عنده ، و اما جواز الاعطاء بالقيمة فهو ار فاق بالملك قد ثبت بالدليل ، وفيه اولا النقض بالفريضة التي في النصب الخامس من نصب الابل فانها فيها من الشيارة مع ان المال من الابل ، و ثانيا بانه لو تم لزم الا جتزاء بغير المسنة اذا لم تكن المسنة في البقر و لو كان كله ذكورا او اناثا او مختلطها لكن مع عدم وجود المسنة فيه مع انه لا يقول به ، و ثالثا انه مخالف لا طلاق النص فيكون كالاجتهاد في مقابل النص ،

ومما ذكرنا يظهر عدم اجزاء المنسنة عن التبيع والتبيعة ايضا الا على وجه القيمة ، و اليه ينزل اجمع المحكى عن التحرير والمنتهى على اجزائها عن احد هما ، وفي مفتاح الكرامة انه قد صرخ جماعة باجزاء المنسن عن التبيعة وهو ظاهر لا حزاء التبيع عنها فالمنسن اولى انتهى ، وفيه ان اعطاء التبيع لا يكون من باب الاجزاء عن التبيعة حتى يكون المنسن اولى بل التبيع هو بنفسه الغريضة لكن تخيرا ، و كونه فريضة لا يوجب او لوية المنسن عنه لان الاجزاء بالمسن من باب القيمة لامن جهة كونه فريضة كما لا يخفى .

(الأمر الخامس) الوجوه الثلاثة المتقدمة في النصاب الثاني عشر من نصب الا بل في التخيير بين العد اربعين اربعين او خمسين خمسين جارية ها هنا ايضا ، و المختار عند المنصف (قده) هو التخيير بين العد ثلاثين ثلاثين و اعطاء تبيع او تبيعة لكل ثلاثين ، او العد اربعين اربعين و اعطاء مسنة لكل اربعين ، و لكن الا قوى هاهنا وجوب مراعات المطابق من العدددين فيما اذا طابق مع احد هما ، و مراعاة الاكثر استيعابا مع عدم المطابقه لهما كما يجب العد بهما اذا طابق معهما معا كالسبعين الذي يوافق الثلاثين والاربعين و ان لم نقل به في الا بل و ذلك لدلالة حسنة الفضلاء عليه كما تقدم نقله ، و هذا هو الموافق للمشهور بل قيل انه لا خلاف في ذلك في البقر .

(الأمر السادس) المنسق من النص والفتوى وجوب الزكوة في البقر الانسي ولا يشمل الوحشى منه ، فيبقى الوحشى حينئذ على الاصل اعنى اصالحة البرائة عن وجوب الزكوة فيه عند الشك فيها لعدم ما يدل على وجوبها فيه من الادلة الاجتهادية بعد انصراف الا طلاقات الى الانسي من البقر .

و اما في الغنم فخمسة نصب (الاول) اربعون و فيها شاة (الثاني) مائة و احدى وعشرون و فيها شاثنان (الثالث) ما ثثان و واحدة و فيها ثلاثة شياة (الرابع) ثلاثة ماه و واحدة وفيها اربع شياة (الخامس) اربع مائة فما

زاد فِي كُلِّ مَأْةِ شَاةٍ وَ مَا بَيْنَ النَّصَابِينَ فِي الْجَمِيعِ عَفْوٌ فَلَا يُجْبِيْهُ غَيْرُ مَا وَجَبَ بِالنَّصَابِ السَّابِقِ .

اما عدم وجوب الزكوة في الغنم قبل بلوغها الى اربعين فبا جماع كل من يحفظ عنه العلم كما في المحكي عن المتنبي ، وفي الجواهر فلا يجب في الغنم شيئاً قبل ذلك بلا خلاف نصا و فتوى ، واما وجوبها في الا ربعين من دون اعتبار زيادة الواحدة عليه فهو المشهور المعروف بين الا صحاب بل بلا خلاف بينهم الا في المحكي عن الصدوقين باعتبارها في وجوبها فيكون النصاب الاول عند هما احدى واربعين ولا شاهد لهما الا في المحكي عن فقه الرضا عليه السلام الذي لم يعلم حجيته في المقام بعد مخالفته للنصوص المعتبرة و مخالفته مع ما عليه الفتوى ، فلا ينبغي الاشكال في عدم اعتبار زياقتها قطعاً ، ولا اشكال في كون الفريضة في النصاب الاول هي الشاة الواحدة كما لا اشكال ولا خلاف في النصاب الثاني و الثالث عدداً و فريضة ، و ان النصاب الثاني هو مائة واحدى وعشرين و فيه شatan ، و النصاب الثالث هو مائتان و واحدة و فيه ثلاث شيات ، و انما الكلام في ثلاثة و واحدة فانه بعد الاتفاق بكونه النصاب الرابع وقع الخلاف فيه من جهتين احديهما من جهة كونه النصاب الشخصي او الكلى ، فالمحكي عن سالرو مفيد و المرتضى و الصدوق و ابن ادريس و العلامة في بعض كتبه و قوله الفخر انه محل النصاب الكلى ، و ان النصاب الشخصي ينتهي الى مائين و واحدة ، و قالوا بأنه اذا بلغت الى ثلاثة و واحدة يؤخذ من كل مائة شاة ، و المشهور بين الاصحاب انه محل النصاب الشخصي ، وان النصاب الكلى الذي اذا بلغ الغنم اليه يؤخذ من كل مائة شاة هو الاربعمائة و ما فوقه ، و الجهة الاخرى التي تترتب على الجهة الاولى هو الخلاف في فريضة هذا النصاب فعلى القول الاول تكون الفريضة ثلاثة شيات و على الاخير تكون اربع ، و استدل للقول الاول بعد الاصل بصحيحة محمد بن قيس عن الصادق عليه السلام وفيه قال عليه السلام : ليس فيما دون الاربعين من الغنم شيئاً فاذا كانت اربعين فيها شاة الى عشرين و مائة فاذا زادت واحدة فيها شatan الى مائين فاذا زادت واحدة فيها شاة الى عشرين و مائة فاذا زادت الغنم ففي كل مائة شاة و صحيح زدراة عن

الباقر عليهما السلام وفيه بعد الانتهاء الى ثلاثة قال عليهما السلام : فاذا كثرت الغنم اسقط هذا كله و اخرج من كل مائة شاة ، وبالمرور في الحصول عن الصادق عليهما السلام في باب شرائع الدين وفيه بعد ان ذكر ثلاث شياة الى ثلاثة قال عليهما السلام : و بعد ذلك يكون في كل مائة شاة، وبما في الفقه الرضوي، واستدل للقول الثاني بعد الاصل ايضا بما في حسنة الفضلاء المتقدم مرارا و فيها قالا عليهما السلام في اربعين شاة شاة وليس فيما دون الا ربعين شيئا ثم ليس فيها شيئا حتى تبلغ عشرين و مائة فيها مثل ذلك شاة واحدة فاذا زادت على عشرين و مائة فيها شاتان الى ان قالا عليهما السلام فاذا بلغت ثلاثة فيها مثل ذلك ثلاث شياة فاذا زادت واحدة فيها اربع شياة حتى تبلغ اربع مائة فاذا تمت اربع مائة كان على كل مائة شاة و سقط الامر الاول و ليس على ما دون المائة بعد ذلك شيئا (الحديث) .

اقول اما التمسك بالاصل في المقام مع قطع النظر عما يستفاد من الدليل الاجتهادي فالاصل المطابق مع القول الاول هو البراءة ، و مع القول الثاني هو الاحتياط ، ولا يخفى ان المقام هو مورد البراءة لكون الشك في النصاب الرابع اعني ثلاثة و واحدة في وجوب ثلاث شياة او اربع فيكون من قبيل الاقل و الاكثر الاستقلالي حيث انه على تقدير وجوب الاربع يسقط الواجب باخراج ثلاث شياة وتبيء الذمة من اخراجها وان بقيت الذمة مشغولة بالرابعة ، فيكون كالدين المردود بين الاقل و الاكثر الذي يرجع فيه الى البراءة من غير نكير ، فالاصل في المقام مع القول الاول هذا ، واما التحقيق في المسألة فالقول الثاني هو المواقف معه و يجب الاخذ به ، و ذلك لما تكرر مرارا من لزوم الاخذ بالخبر الثقة ، و ان الوثوق كما يحصل من الجهات الداخلية في الخبر يحصل من الجهات الخارجية ايضا التي منها موافقة الخبر مع المشهور و ان مخالفته معهم موجبة للوهن ، و لا يخفى ان حسنة الفضلاء مطابقة مع فتوى المشهور وقد صح استنادهم اليها في الفتوى ، و انهم اعرضوا عن العمل بما استدل به للقول الاول من صحيح محمد بن قيس و نحوه ، و بعد

احرازاً استنادهم الى حسنة الفضلاء واعتراضهم عن العمل بما يدل على القول الاول تكون الحسنة حجة لكونها موثوقة، ويجب طرح ما يدل على القول الاول لكونه معتبراً عنه وعلى هذا المسلك مشينا في غير موضع تعارض النص، ووافقنا مع المشهور من غير الانتهاء الى التعارض واعمال قواعده هذا على ما اسنسنا.

(فان قلت) قد تقدم ان صدر الحسنة الوارد في نصاب الا بل مخالف مع المشهور معرض عنه عند هم، فكيف يمكن ان يكون مقبولة ومعتبراً عنها معاً (قلت) لا مانع عن التفكير في مقام الحجية وان كان السندي واحداً، واما ذكره الاخرون فقد ذكروا في ترجيح القول الثاني ولزوم الاخذ بحسنة الفضلاء وجوهاً.

(منها) الطعن في سند خبر محمد بن قيس كما عن المختلف باشتراكه بين الثقة وغيره، واجاب عنه الشهيد الثاني بان الرواية عن الصادق عليهما السلام غير مشتركة، وانما المشتركة من يروى عن الباقي عليهما السلام، واعتراض عليه باشتراك الرواية عن الصادق عليهما السلام ايضاً الا ان هذا الرواية ثقة بقرينة رواية ابن حجاج عن عاصم بن حميد عنه وعلى هذا فهذا الطعن مردود كما لا يخفى.

و (منها) الطعن في خبره بأنه موافق مع العامة لأن مضمونه محكم عن الفقهاء الا ربعة بل نسب الى جميع فقهائهم عدا النخعي والحسن بن حبيبي، فمع اشتراكه بما لا يقول به احد من الخاصة اذ فيه بعد ان ذكر ان في كل مائة شاة قال عليهما السلام ولا تؤخذ هرمة ولا ذات عوار الا ان يشاء المصدق ولا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق و يعد صغيرها وكبيرها فانه ليس للمصدق اختيار في الاخذ الا ان يأول على وجه القيمة كما ان قوله لا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق يوافق مع مذهبهم الا ان يحمل على التفرقة في الملك وانه لا يعد الصغير مع الكبير بل للسنجحال حول بانفرادها كما يأتي، و اورد عليه باشتراك حسنة الفضلاء ايضاً على ما لا يقول به الخاصة في نصاب

الا بل، وفي نصاب الثاني من الغنم على نسخة التهذيب وان توافقت مع ما عليه الخاصة على نسخة الكافي والاستبصار وتوضيح ذلك ان الحسنة على بعض نسخ التهذيب هكذا : و ليس فيما دون الا ربعين شيئاً حتى تبلغ عشرين و مائة فيها شatan ، ولم يذكر زيادة الواحدة في هذه النسخة بخلاف نسخ الكافي والاستبصار وبعض الاخر من نسخ التهذيب فانه هكذا : فإذا بلغت عشرين و مائة فيها مثل ذلك شاة واحدة فإذا زادت على عشرين و مائة فيها شatan ، وكيف كان فالخبران مشتركان في الاشتغال على ما يوافق العامة و ليسا مختلفين في ذلك حتى يؤخذ ما يخالفهم ويطرح الاخر لكون الرشد في خلافهم، وفيه اولاً معارضة بعض نسخ التهذيب مع بعض اخرى منه التي فيها تلك الزيادة فيسقط عن الاعتبار بالمعارضة ، و ثانياً انه معارضن بما في الكافي ، وقد نص في محله انه عند المعارضه بينهما يجب الاخذ بالكافى لانه اضبط ، و ثالثاً ان الاختلاف بين بعض نسخ التهذيب وبين بعض اخرى منه والكافى والاستبصار بالنقيصة والزيادة وقد تقرر انه عند الدوران بينهما يجب الاخذ بما يحتمل فيه الزيادة لكون الزيادة اکثر مؤنة من النقيصة ، فعند الدوران بينهما يكون الاصل الجارى هو عدم الزيادة ولا يعارضه اصلة عدم النقيصة ، واما ما في حسنة الفضلاء في نصاب الا بل من مخالفته مع المشهور و موافقته مع العامه فيه ان طرح الصدر من هذه الجهة لا يوجب انشلام الذيل في الحجية بعد امكان التفكير فيها كما حقق في الاصول ، فهذا الطعن ايضاً مردود كما لا يخفى .

و (منها) الطعن في دلالة خبر محمد بن قيس و ذلك لأن فيه بعد ذكر ما في الغنم الى ثلاثة هكذا : فإذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة . وهذا كما ترى ليس صريحاً في الدلالة على وجوب الثلاث عند زيادة الواحدة على ثلاثة ، غایة الامر انه يدل عليه بالطلاق ، لكن حسنة الفضلاء صريحة في وجوب الاربع في ثلاثة وواحدة فيقيد بها اطلاق خبر محمد بن قيس ، ويحمل كثرة الغنم التي في كل مائة منها شاة على ما اذا بلغت الى الاربع مائة ، وهذا جمع حسن يعمل به في كل مطلق ومقيد عند

احراز وحدة المطلوب كما في المقام حيث لا ثنيا في الصدقة و لا يجب زكatan في ثلاثة مائة و واحدة احديهما ثلاثة شية و الاخرى اربعه ، بل الواجب احديهما قطعا ، لكن دلالة الحسنة على وجوب الاربع بالتصوicie فان فيها هكذا : فاذا بلغت ثلاثة مائة ففيها مثل ذلك ثلاثة شية فاذا زادت واحدة ففيها اربع شية حتى تبلغ اربعمائة فاذا تمت اربعمائة كان على كل مائة شاة و سقط الامر الاول وليس على مادون المائة بعد ذلك شيئا و دلالة خبر محمد بن قيس على وجوب الثالث بالطلاق ، فان قوله ﷺ فاذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة يشمل الثلاثة و واحدة الى اربعمائة بالطلاق ، حيث يصح ان يقال فاذا كثرت الغنم سواء بلغت اربعمائة او لا ف الصحيح ان يقييد بما اذا بلغت اليه كما لا يخفى ، بل يمكن ان يقال قوله ﷺ فاذا كثرت الغنم لا يشمل ثلاثة و واحدة اصلا ، اذ لا تصدق الكثرة بزيادة الواحدة على ثلاثة كثرة لا تصدق على ثلاثة نفسه ، و توضيح ذلك ان ثلاثة كثير في نفسه فلا بد ان يراد من الكثرة في قوله ﷺ في الغنم ثلاثة شية الى ثلاثة مائة فاذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة ، كثرة لا تصدق على ثلاثة ، فانه يقول اذا كثرت بعد ثلاثة ، و من المعلوم ان زيادة الواحدة عليه لا يوجب صدق الكثرة عليه في مقابل الكثرة التي كانت تصدق عليه مع عدم زيادتها و هذا بخلاف ما اذا بلغت اربعمائة فانه كثير في مقابل ثلاثة ، و على هذا فلم يذكر النصاب الرابع اعني ثلاثة و واحدة في خبر محمد بن قيس و لابد من ان يكون لتركه نكتة ، و لعلها كانت للتقيية وهذا ايضا حسن جيد كما لا يخفى ، هذا تمام الكلام في خبر محمد بن قيس ، و اما صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام فيه انه و ان نقله العالمة في المنتهى و لكن الظاهر انه اخذه من عبارة الفقيه ظنا منه بأنه من الرواية مع ان الظاهر كونه من كلام الصدوق ففي الفقيه بعد ذكر نصاب البقر وما فيه من الفريضة قال و روی حریز عن زرارة عن ابی جعفر عليه السلام قال قلت له في الجواہیں شيئاً قال : مثل ما في البقر ثم قال و ليس على الغنم شيئاً حتى يبلغ اربعين شاة الى اخر عبارته ، و الظاهر ان قوله و ليس على الغنم شيئاً من عبارة الصدوق و ليس من تتمة خبر حریز كما يدل عليه ذکر هذا الخبر في الکافی بیون هذه الزیادۃ ، لكن العالمة ظن کونه

من الخبر فاسنده الى خبر زراة . واما الكلام في خبر الخصال فهو بعينه الكلام المتقدم في خبر محمد بن قيس لا تحداد هما مضمونا ، و الفقه الرضوى ليس بحججة في مثل المقام الذى يخالف مع ما عليه المشهور ، و على ذلك فما عليه المشهور هو الاقوى ، و عليه العمل ، ثم انها هنا اشكالا مشهورا حكى عن المحقق (قده) وقد نقل عنه بتقريرين (احد هما) انه اذا كان على القولين يجب في اربع مائة اربع فاي فائدة للخلاف ، و لما لم يكن لهذا الاشكال على ذاك التقرير محصل لانه لا خلاف بين القولين في اربع مائة لكي تطلب فيه الفائدة بل يجب فيه اربع شيأة على كلا القولين ، و في غير الا ربعمائة اعنى ثلاثة و واحدة الى ان تبلغ الى ثلاثة و تسعة و تسعین فائدة الخلاف ظاهرة حيث انه يجب فيه اربع شيأة على القول المشهور ، و ثلاثة شيأة على القول الآخر فلا يحتاج الى السؤال ولو قيل بأنه لا فائدة في الخلاف بين القولين مع اتفاقهم في وجوب اربع شيأة في اربع مائة يقال لا يحتاج الى الفائدة في جميع الجزئيات ، بل يكفي ظهورها في بعضها و ظهورها في غير الا ربعمائة كاف في تتحققه كما لا يخفى لم يذكره على هذا التقرير جملة من المتأخرین كما عن جامع المقاصد ، و في الروضة والمدارك والحداثق والجواهر وغيرها واقتصروا في ذكره على التقرير الثاني وهو انه اذا كان يجب في ثلاثة و واحدة ما يجب في اربع مائة فاي فائدة في جعلهما نصاين ، ولا يخفى انه على هذا التقرير و ان كان يورد على القول المشهور الا انه ينسحب مثله في المأئين و واحدة وثلاث مائة و واحدة على القول الآخر ، و قدما جيد عنه بوجوه .

(الاول) ما حكى عن المحقق (قده) في درسه تفصيلا و ذكره في الشرائع اجمالا بقوله : و تظهر الفائدة في الوجوب والضمان و مراده (قده) ان فائدة جعل الا ربعمائة نصا با بعد ثلاثة و واحدة مع كون الواجب في كليهما اربع شيأة تظهر في محل الوجوب وفي الضمان ، اما الاول فلانه اذا كان اربع مائة نصا با يصير محل الوجوب فاذا كانت عنده اربع مائة يجب عليه اربع شيأة شاعرا في اربع مائة ولو نقصت عن

الا ربعماء و لو واحدة يكون محل الوجوب ثلاثة و واحدة و الزائد عنه عفو ولا شيئاً فيه الى اربعاء ، و اورد عليه اولاً بان هذا الجواب مصادرة لانه اعادة للاشكال بعبارة اخرى لان للمستشكل ان يعيد سؤاله و يقول : ما فائدة جعل الا ربعماء محل الوجوب الا ربع مع كون ثلاثة و واحدة محل له ، اللهم ان ينضم اليه الفائدة الثانية ، و لذا قال في الذخيرة و حكمي عن المصالح ايضاً بان الفائدة الاولى لا تم بدون تفريع الفائدة الثانية ف يجعلهما فائتين غير مناسب ، و ثانياً ان جعل العفو بمعنى عدم كونه محل للواجب من نوع لاحتمال ان يكون المراد به عدم وجوب شيئاً به غير ما وجب بالنصاب ، فالثلاثة و واحدة نصاب بمعنى انه يجب به اربع شياة على القول المشهور او ثلاث شياة على القول الآخر و ما زاد عنه الى ثلاثة و تسعة و تسعين عفو بمعنى انه لا يزيد في الواجب بهذه الزيادة لا ان تلك الزيادة لا تكون محل للواجب ، و اختصاص محل الواجب و متعلقه بالنصاب دون العفو و ان كان صريحة العلامة في التذكرة وغيره و لعلمهم استنبطوه من النصوص من انه لا شيء فيه الا انه يناقش فيه و لاسيما اذا كان تعلق الركوة بالعين على نحو الاشاعة حيث انها حينئذ شائعة في النصاب الشائع في الجميع فيلزم شياعه فيه و سيجيئ تحقيق الكلام في ذلك عنقريب ، هذا تمام الكلام في الفائدة الاولى .

(الثاني) اعني الضمان فانه اذا تلف من اربعاء واحدة بعد الحول بغير تفريط نقص من الواجب اربعة اجزاء من اربعاء جزء من شاة فيجب عليه على القول المشهور ثلاث شياة و ثلاثة و ستة و تسعين جزء من اربعاء جزء من شاة ، و ذلك لان اربع الشياة الواجبة يوزع على الا ربعماء بناء على الا شاعة فيكون كل شاة منها مشتركة بين المالك و بين المستحق على نسبة الاربع الى اربعاء فيكون اربع اجزاء من اربعاء من كل شاة للمستحق و الباقي منها و هو ثلاثة و ستة و تسعين من اربعاء من كل شاة للمالك فإذا تلفت شاة واحدة يحسب التالف على المالك والمستحق بالنسبة فيكون التلف على المستحق بقدر ما له من الشاة الواحدة وهو اربعة اجزاء من اربعاء

جزء من شاة ، فيكون له من الاربعماء بعد تلف الواحدة ثلاثة شيات و ثلاثة و ستة و تسعين جزء من اربعه من جزء من شاة واحدة (هذا) ولكن الموجود في كلمات الاصحاب يكون النقص من الواجب جزء من مائة جزء من شاة ، و كانوا قسموا الشاة الى مائة للاخصرية فيكون نصيب المستحق منها جزء واحد من الشاة ، و لكن ما ذكرناه احسن لاحتياج ما ذكروه الى تفسير الجزء من المائة الى باربعه اجزاء من اربعه كما فسره في الجوادر بقوله والمراد بالجزء اربعة اجزاء كما صرحت به فخر المحققين (انتهى) و سقوط هذا القدر من الواجب انما هو لكون الاربعماء محل للوجوب كما ذكر في الفائدة فيتفرع عليه كون تلف الواحدة منه على المالك و المستحق بالنسبة ، و هذا بخلاف ما اذا كانت الغنم دون اربعه و لو بواحدة فانه اذا تلف منها شيئاً لا يحسب على المستحق لأن ما دون الاربعماء الى ثلاثة و واحدة ليس نصاً فلا يكون محل للوجوب فبتلته لا يسقط من الواجب شيئاً ، و هذه فائدة لجعل الاربعماء نصاً مستقلاً بعد الثلاثة و واحدة و اذا تلفت من ثلاثة و واحدة شاة تقطط الاربع على ثلاثة جزء و جزء فيسقط من اربع شيات اربع اجزاء من ثلاثة و واحدة جزء من شاة و يجب عليه ثلاث و مائتان و سبعة و تسعون جزء من ثلاثة جزء و جزء من شاة بناء على ان تكون الواحدة الزائدة على ثلاثة جزء لا شرطاً ، كما هو كذلك على القول المشهور حيث ان شرطية الواحدة لا يلائم مع كون الثلاثة و واحدة من حيث هو نصاً : نعم يجري احتمال الشرطية على القول الآخر حيث انه على القول الآخر اذا بلغت الغنم الى ثلاثة و واحدة تكون في كل مائة شاة فيقال ان الواحدة شرط او جزء و ان كان الاقوى حينئذ الجزئية ، وبالجملة على القول المشهور و هو تكون ثلاثة و واحدة نصاً لا يتحمل شرطية الواحدة في ثلاثة و واحدة حتى يبحث عنها ، و على القول الآخر يجيئ احتمالها ولكن الحق فيها هو الجزئية وقد عبر في المدارك عن الساقط بجزء من خمسة و سبعين جزء من شاة ان لم يجعل الواحدة الزائدة من النصاب و الا كان الساقط جزء من خمسة و سبعين جزء و رباع جزء من شاة و هو يرجع الى ما ذكرناه حيث ان اربعة اجزاء من ثلاثة و واحدة يؤول الى

جزء من خمسة و سبعين جزء و ربع جزء كما لا ينفي : هذا على القول المشهور وكذا على القول الآخر بالنسبة الى ما تيئن و واحدة و ثلاثة و واحدة و اورد على هذا الفائدة بوجهين الاول ما ذكر من عدم نقص الواجب عند تلف شيئاً من الغنم اذا كانت الغنم دون الأربعمة ولو واحدة ما دامت الثلاثمة و واحدة باقية لوجود النصاب معللاً بان الزائد عفو والفرضية تتعلق بالنصاب لا بالمجموع منه و من العفو (ممنوع) لان الزكوة تتعلق بالعين فتصير الفرضية حقاً شائعاً في المجموع ، و مقتضى الاشاعة توزيع التالف على المجموع و ان كان الزائد على النصاب عقوأً العدم المنافات بين الامرين ، قال في المدارك و يمكن المناقشة في عدم سقوط شيئاً من الفرضية في صورة النقص عن الاربعة لان مقتضى الاشاعة توزيع التالف على الحدين و ان كان الزائد عن النصاب عفواً اذ لا منافات بينهما انتهى ، واستحسنه في الجواهر الا انه قال اللهم الا ان يقوم اجماع او نحوه مما يصلح به الخروج عن مقتضى الضوابط في الملك الخارجي الذي ليس هو كصفة الوجوب و نحوه مما لا يقدر فيه عدم تعين المحل ، لكن الى الان لم نتحقق و ان ارسل جماعة ارسال المسلمين بل ربما وقع من الفاضل نسبة الينا مشعراً بدعوى الاجماع عليه انتهى عبارة الجواهر ، و توضيحه انا اذا فرضنا ثلاثة شياة وكانت الاثنين منها نصباً و واحدة عفواً يتصور فيها ثلاثة اثنيات و ثلاث وحدات على البديل ، و اذا كان محل الواجب هو النصاب منها لا الجميع لم يكن الاثنين الذي هو النصاب من تلك الاثنيات متميزاً ، و لا يمكن ان يجعل الجميع محلاً للواجب فيجب حينئذ جعل واحد من تلك الاثنيات على البديل محلاً له و يكون الواجب الذي ملك للمستحق متشاراً فيه فيكون متعلق الملكية الخارجية بهما غير معين وهو غير معقول الا اعتبار و ان لم يكن مستحيلاً عقلاً كما تقدم تحقيقه ، هذا اذا كان تعلق الزكوة بالعين على نحو الاشاعة ، و كذا اذا كان على نحو الكلي في المعين اذ عليه ايضاً يكون ملك المستحق خارجياً يحتاج الى محل معين ، و لا يصح جعل احد الاثنيات الثلاث على البديل مورد الملكي في المعين لعدم التعين حينئذ حتى يصير اعتبار الكلي

فيه من قبيل الكلى فى المعين ، فعلى هذين النحوين من التعلق اعني على نحو الاشاعة او الكلى فى المعين يجب ان يكون الجميع من النصاب والغفو محلا للواجب و معنى العفو حينئذ عدم وجوب شيئاً به لا عدم كونه محلا للواجب وهذا هو مختار المصنف (قدره) فى المتن حيث يقول .

و ما بين النصابين فى الجميع عفو فلا يجب فيه غير ما وجوب بالنصاب السابق .

فان تفريع عدم وجوب شيئاً فى العفو غير ما وجوب بالنصاب السابق تفسير للعفو . و انه يريد به هذا المعنى لا بمعنى انه ليس محلا للواجب ، واما اذا كان تعلق الزكوة بالعين على نحو تعلق حق الرهانة بالعين المرهونة او حق الجنائية برقبة عبد الجانى فالظاهر صحة تعلقها بالنصاب المبهم كما ان الظاهر صحة جعل احد الشيئين رهنا مثل ما اذا اودع الفرسين مثلا عند المرتهن وقال بان احد هما رهن عندك اذ لا مانع من جعل احد هما مخرجا للدين مع كونهما معا امانة عنده لتحقق الاستيقاظ و امكان الوصول الى دين المرتهن يجعل احد هما مخرجا له ، فيمكن حينئذ جعل النصاب المبهم متعلقا و محلا للواجب و الزائد عفوا بمعنى عدم كونه محلا له ، و حيث ان المختار عندنا كما سياتى تحقيقه هو كون تعلق الزكوة بالعين على نحو حق الرهانة او حق الجنائية لا على نحو الاشاعة و لا على نحو الكلى فى المعين فالاقوى كون محل الواجب هو النصاب لا هو مع العفو ، و انه يصح تصرف المالك بانحاء التصرفات النافقة و المترفة اذا بقى من العين بقدر الواجب و لو كان بتصرفه فى النصاب فضلا عن العفو ، وسيجيئ تفصيل الكلام فى ذلك فى محله ، و بما ذكرناه اندفع ما اورده الحدائق على المدارك مع طول عبارته فراجع وجه الاندفاع ما عرفت من انه لا سبيل الى جعل النصاب المبهم محلا للواجب بناء على الاشاعة كما هو فرض المستشكل ، حيث انه

اورد الاشكال بناء عليها و ان ايراد صاحب الحدائق عليه غير وارد على الا شاعة ، و ان كان اصل الاشكال ساقطا على القول بكون التعلق على نحو حق الرهانه او الجنائية .

(الوجه الثاني) ان القول بكون تلف الواحدة من الاربعمة موجبة لسقوط اربعة اجزاء من اربعمة جزء من الشاة ممنوع ، و ذلك لكافية الثلاث مأة و واحدة في وجوب الاربع حينئذ فيقوم هذا النصاب اعني النصاب الرابع مقامه اي مقام النصاب الخامس على القول المشهور ، و بعبارة اخرى الاربعمة في حد نفسه نصاب و هو مع ذلك مشتمل على نصاب اخر و هو الثلاث مأة و واحدة ، و لذلك لو كان العدد دون الاربعمة قلت منه شيئا مع بقاء الثلاث مأة و واحدة لم يسقط من الواجب شيئا اصلا ، غاية الامر انه لا حكم للثلاث مأة و واحدة مع وجود الاربعمة لعدم الثناء في الصدقة ، و مع تلف شيئا من الاربعمة بعد الحول يجب الاربع تماما بواسطة تمامية الثلاث مأة و واحدة و ان نقص الاربعمة فيقوم الثلاث مأة و واحدة مقام الاربعمة كما يقوم مقامه لو كان تلف شيئا من الاربعمة في اثناء الحول ، و القول بالفرق بين تلف شيئا الاربعمة في اثناء الحول و بين تلف شيئا منه بعده بعدم سقوط شيئا من الواجب في الاول لوجود النصاب الرابع في الحول بتمامه و هو الثلاث مأة و واحدة ، و سقوطه في الثاني بعيد في الغاية ، و ما افاده صاحب الجواهر (قده) في دفعه بقوله و قد يدفع ذلك بان النصاب الذي يدخل في نصاب اخر يسقط ملاحظته و يكون هو السبب في وجوب الفريضة فقيام احد هما مقام الآخر لو فرض التلف قبل الحول لا يقتضي كونه كذلك بعده ، ولم اشر على محمر للمسألة (انتهى) غير دافع اذ لم يأت بشيء الا اعادة الدعوى المستبعدة ، و قد اعترف (قده) بعدم عنوره على تحرير المسألة ، و تحقيق الكلام في ذلك على وجه ابسط ان يقال المشهور كما في مفتاح الكرامة انه اذا وجب في المال راسان او ازيد كما في مأة و احدى و عشرين الذي يجب فيه شatan و مأتين

و واحدة الذى يجب فيه ثلاثة شياة و نحو ذلك كا لثلاثمائة و واحدة و ما فوقه يكون لكل رأس نصاب فاحدى الشاتين الواجبتين فى مائة واحدى و عشرين متعلقة بالأربعين، والآخرى بالباقي لأن الشاة الثانية انما وجبت بسبب الاحدى و الثمانين و الاربعون الاولى كافية فى وجوب واحدة فاختصت كل واحدة بسببيها و ذهب بعضهم الى انه يسقط النصاب السابق بظهور النصاب اللاحق و يخرج الكل من الكل و اختاره فى الجواهر ايضا ، ولا يخفى ان هذا هو الاقوى لظهور الاخبار فى كون السبب فى وجوب الزكوة عند تحقق النصاب اللاحق هو ذلك النصاب دون النصاب السابق عليه كما يظهر بالتدبر فى قوله ﴿لِلّٰهِ فِي حُسْنَةِ الْفَضَّلٍ﴾ فاذا زادت على عشرين و مائة فيها شatan ، او قوله ﴿لِلّٰهِ فِي ثَلَاثَمَةٍ﴾ فاذا زادت واحدة فيها اربع شياة فان الظاهر منه كون مجموع مائة واحدى و عشرين سببا و محلا للشاتين بحيث لم يبق معه حكم الأربعين لأن الشاتين فى مائة واحدى عشرين احدى بما ل الأربعين والآخرى للزائد على الأربعين كما هو واضح لكن سقوط النصاب المتقدم عن التأثير فى الزكوة متوقف على تأثير المتأخر فيها المتوقف على ان يكون واحدا الشرائط التأثير التى منها حلول الحول ، و يتربى على ذلك انه لو نقص النصاب المتأخر فى اثناء الحول يؤثر النصاب المتقدم فى موجبه بخلاف ما اذا نقص بعد الحول فانه اثر المتقدم فى موجبه بتمام شرائطه الذى منها حلول الحول فوجب الزكوة المترتب على حلوله ، و غاية الامر انه لو كان النقصان من غير تفريط من المالك لا يكون ضامنا بنسبة ما يختلف من حق المستحق وان كان بتفريطه يكون ضامنا ايضا ، و لازم ذلك هو الفرق بين نقصان الأربععمة مثلا فى اثناء الحول و بينه بعده بوجوب الأربع فى الاول بسبب النصاب المتقدم و هو ثلاثة و واحدة و سقوط قدر حق المستحق بنسبة التالى الى حقه فى الثاني ، و ارتفع الاستبعاد و سقط الاعتراض و صحت الفائدة الثانية كما صحت الاولى و الحمد لله على انعامه .

(الوجه الثاني) فى دفع الاشكال المشهور بما افاده فى المسالك و هو ان

النصاب بعد بلوغ الاربعمائة والثلاثمائة و واحدة على القول الاخر ليس هو هذا العدد المخصوص ، و انما هو امر كلی و هو كل مائة بخلاف الثلاثمائة و واحدة على القول المشهور فانها و ان او جبت اربعا الا انها عين النصاب ، و كذا القول في المائين و واحدة على القول الاخر و يختلف باختلاف ذلك الضمان فانه لو تلفت الواحدة الزائدة على الثلاثمائة على المشهور سقط بسببها جزء من الواجب ، و على القول بسقوط الاعتبار عنده و وجوب شاة في كل مائة يكون الواحد شرطا في الوجوب لاجزء فلا يسقط بتلتها شيئا انتهى ، و لقد اجاد فيما افاده في اخر كلامه من الحكم بجزئية الواحدة الزائدة على ثلاثمائة بناء على القول المشهور من كون الثلاثمائة و واحدة نصبا باشخاص ، و اختص شرطيتها بالقول الاخر و هو كون الثلاثمائة و واحدة نصبا كلية و ان في كل مائة منه شاة اذ قد تقدم في الوجه الاول ان احتمال الشرطية فيها يجري على هذا التقرير ، و ان كان الا قوى عندنا الجزئية ، لكن مختار الشهيد الثاني (قوله) فيها الشرطية كما اختاره في الواحدة الزائدة على المائة و العشرين في الا بل هذا وقد تبعه صاحب الجواهر (قوله) في ذكر هذا الجواب ، و قال (قوله) : ان الاتحاد في الفريضة مع فرض كون النصاب الثاني كلية اذا افراد متعددة ينفرد عن الاول في غالب افراده غير قادر ، و ما حاله الا كمال النصاب في الا بل اذا بلغت مائة و احدى وعشرين خمسينين مع ان الواجب في اول الا فراد ما وجب في الاحد و تسعين ضرورة كون النصاب هنا اذا بلغت اربعمائة كل مائة شاة و ان اتحد مع الاول في هذا الفرد لكنه ينفرد عنه بالخمسة فصاعدا ، و كذلك في الثالثة مائة و واحدة على القول الاخر انتهى .

(اقوال) الظاهر ان هذا الوجه غير موجه ، و ذلك لان السؤال كان في الثمرة بين النصابين ، و الجواب يكون في مقام المائز بين النصابين تكون احد هما شخصيا و الاخر كلية و هو غير مرتبط بالسؤال و كون النصاب الكلية اذا افراد متعددة ينفرد عن الاول في غالب افراده لا يدفع الا شکال لا عادة السؤال عن فائدة جعل مثل هذا الكلى نصبا مع انه لا ثمرة لجعله بما له من الافراد حتى اول الا فراد منه فلم لم يجعل النصاب

الكلى أضيق دائرة منه بحيث لا يشمل الا ربعماء و يتعدى من خمسة ماء فيقال بأنه اذا بلغت خمسة ماء ففى كل ماء شاة فجعل النصاب الكلى بحيث يشمل الا ربعماء مع ان الا ربعماء متساو فى الفريضة مع النصاب الرابع اعنى الثلاثمائة يكون بلا ملاك ، وقياساً المقام بالنصاب الكلى من الا بل مع الفارق فانه على تقدير التخمير فى ماء و واحد وعشرين من الا بل بين الحقتين او ثلاث بنات لبون بعده خمسين او اربعين اربعين وعدم تعين العد بالاربعين تكون الشمرة ظاهرة فى جعله نصباً كلياً ولو بالنسبة الى اول افراده وهو الماء واحد وعشرين و ذلك لتعيين الححقتين فى احدى و تسعين و التخمير بينهما وبين ثلاث بنات لبون فى ماء واحدى وعشرين ، وهذا التعيين فى الاول و التخمير فى الاخير كاف فى الشمرة بخلاف المقام حيث ان فى ثلاثة و واحدة تكون الفريضة اربع شياة مثل ما فى اربعماء على القول المشهور كما ان فى مائين و واحدة و ثلاثة و واحدة ثلاثة شياة على القول الآخر ، وبالجملة فهذا الوجه ليس

بسديد .

(الوجه الثالث) ان يكون ذلك اى تعدد النصابين مع اتحاد موجبهما لاجل متابعة النص حيث يكون الدال على التعدد على المشهور حسنة الفضلاء ، وعلى القول الآخر صحيح محمد بن قيس و نحوه مما تقدم ، ومع ورود النص بالتعدد لا يسئل عنه ولو كان موجبهما واحداً ، وفيه ايضاً ما لا يخفى حيث ان السؤال لم يكن عن لمية التعدد اثباتاً ، و انه هل على التعدد دليل مع اتحاد موجبهما حتى يقال بأن الدليل هو التعدد بالنص ، بل السؤال عن لمه في مرحلة الشبوت و انه لم جعل متعدداً مع اتحاد الموجب ، و انه هل للتعدد حينئذ فائدة ، فالجواب عنه بأنه ثبت بالنص اجنبي عن مورد السؤال كما لا يخفى .

(الوجه الرابع) فيفائدة تعدد النصاب مع اتحاد موجبه هو جواز تصرف المالك فيما زاد على ثلاثة و واحدة من غير ضمان مالم يبلغ الا ربعماء بخلاف ما

اذا بلغت الى اربعينه فانه لو قلنا بجواز تصرفه قبل اداء الزكوة فلا اقل من . الضمان، قلت فيه اولا ان ترتيب هذه الفائدة متوقف على القول بالاشاعة ، واما على سائر الاحتمالات فيصبح تصرف المالك فيما زاد عن حق المستحق ولو كان من النصاب فضلا عن العفو ، وثانيا انه متوقف على تمامية الفائدة الاولى من الفائدين المذكورتين في الوجه الاول اعني كون النصاب وحده محلال للواجب لا هو مع العفو وقد عرفت ما فيه على القول بالاشاعة فهذا الوجه ليس وجها مستقلا في مقابل الوجه الاول بل هو على تقدير التمامية من ثمرات المترتبة على الفائدة الاولى المذكورة في الوجه الاول.

(الوجه الخامس) انه لو كانت الا غنام اربعينه و لو كان بعضها مرضى فعلى تقدير كون الا ربعمائة نصبا في مقابل الثلاثمائة و واحدة يجوز للمالك توزيع الفريضه على الصحاح والمرضى بخلاف ما اذا لم تبلغ الا ربعمائة مع كون ثلاثمائة وواحدة منها صحاحا فان على المالك حينئذ الاعطاء من الصحاح ولا توزيع على الفقير ، - اقول فيه ايضا ما لا يخفى فانه ايضا مترتب على الفائدة الاولى اعني كون محل الواجب هو النصاب دون الجميع اذ يصح ان يقال حينئذ اذا كانت الا ربعمائة نصبا تكون محلال للواجب ، و مع اشتماله على المرضى يصح التوزيع فلا يكون وجها برأسه مع امكان المناقشة فيه ايضا على فرض تسلیم كون النصاب محلال للواجب دون الجميع بأنه لا تعین للصحابي كونها نصبا و محلال للواجب بعد اشتمال الا غنام على الصحاح والمرضى ولو كان عدد الصحاح بقدر النصاب، و سيأتي تحقيق ذلك في محله عن قريب .

(الوجه السادس) عدم رجوع القراء الى العاصب اذا غصب بعضها ولم تبلغ الا ربعمائة فيما اذا بقي منها ثلاثمائة و واحدة بخلاف ما اذا بلغت اربعينه على تقدير كونه نصبا فان لهم الرجوع اليه ، و هذا الوجه ايضا على فرض صحته مترتب على كون النصاب وحده محلال للواجب و ان نقول بالاشاعة ، و سيأتي الكلام في صحته ايضا .

(الوجه السابع) ما يقال با مكان بيان الشمرة في النذر و شبيهه فيما اذا تعلق النذر بالاربعماء فانه يجيئ فيه ما تقدم في نذر احدى النصاب الزكوية بخلاف ما اذا كانت دون الا ربعماء و تعلق بما عدى ثلاثة و واحدة ، حيث انه يخرج عن محل الكلام في نذر احدى النصب الزكوية كما لا يخفى ، وهذا الوجه حسن لا بأس به الا ان جعل النذر ثمرة للمسألة قليل الجدوى .

مسألة ٣ البقر و الجاموس جنس واحد كما انه لا فرق في الا بل بين العراب و البخاتي و في الغنم بين المعز و الشاة و الصأن .

و في الجوادر بلا خلاف ، بل الا جماع بقسميه عليه لكون الجميع من جنس واحد هنا ، و لتعليق الزكوة على اسم الا بل و البقر و الغنم الشامل للجميع انتهى ، و عن العالمة في التذكرة و المتنى انه لا نعرف فيه خلافا ، و يدل على تساوى الجاموس و البقر صريحا خبر حريز المروى في الكافي و القمي عن زراة عن الباقي عليه السلام قال قلت له في الجاموس شيئا ، قال عليه السلام : مثل ما في البقر و العراب بكسر العين بمعنى الا بل العربي خلاف البخاتي قال في الصحاح ابل العراب و الخيل العراب خلاف البخاتي و البرازين و البخاتي بفتح الباء جمع بختي بضمها و هي الا بل الخراسانية ، قيل و هي الحاصلة من العربي و العجمي منسوبة الى بخت النصر المشهور و تكون طويلا العنق ، و الغنم اسم جنس مؤنث يقع على الذكر و الاناث و عليهما جميما ، و المعز نوع من الغنم معروف و هو خلاف الصأن و الشاة من الغنم تقع على الذكر و الانثى ، و الصأن خلاف المعز من ذوات الصوف من الغنم .

و كذا لا فرق بين الذكر و الا نثى في الكل

و ذلك واضح بعد صدق الاسم في الكل .

مسألة ٣ في المال المشترك اذا بلغ نصيب كل منهم النصاب و جبت عليهم و ان بلغ نصيب بعضهم وجبت عليه فقط و اذا كان المجموع نصابة و كان نصيب كل منهم اقل لم يجب على واحد منهم .

قد تقدمت هذه المسألة في مسألة السابعة من الفصل المتقدم و لم يكن حاجة الى اعادتها في المقام و لعل النكتة في تكرارها ان ذكرها في الفصل المتقدم كان من جهة بيان عدم اعتبار اتحاد المالك في الوجوب ، بل تجب الزكوة و لو في المال المشترك اذا بلغ نصيب كل شريك الى النصاب و تحت شرائط الوجوب و في المقام لاجل بيان عدم اعتبار تميز المال في تحقق النصاب كما لا يخفى .

مسألة ٤ اذا كان مال المالك الواحد متتفقا و لو متباينا يلاحظ المجموع فإذا كان بقدر النصاب و جبت و لا يلاحظ كل واحد على حدة .

وفي الجوادر بلا خلاف بيننا بل الا جماع بقسمييه عليه، و عن التذكرة لا فرق في ذلك بين ان يكون بين المالين مسافة القصر او لا عند علمائنا اجمع ، و كانه اشار (قوله) بذلك الى خلاف العامة فيه و يدل عليه بعد الاجماع اطلاق الاخبار مثل قوله ^{عليه} في اربعين شاة شاة فانه يتناول الشية المجتمعنة و المترفة كان التباعد بينها بقدر مسافة القصر او ازيد او اقل ، و اما ما تقدم في ذيل صحيحة محمد بن قيس من قوله ^{عليه} و لا يفرق بين مجتمع و لا يجمع بين متفرق فقد تقدم انه مطروح او يأول بارادة الا جتماع و الا فراق في المالك لا المكان ، او بارادة النهى عن الفرق والجمع بمعنى ان لا ينقل بعض الشية او اهلها من منزل الى منزل اخر بل يزكيها في اماكنها و ان كان الحمل الا خير لا يخلو عن بعد .

مسألة ٥ اقل اسنان الشاة التي تؤخذ في الغنم و الا بل من الصأن الجذع و من المعز الثنى ، و الاول ما كمل له سنة واحدة ودخل في الثانية و الثنى ما كمل له سنتان ودخل في الثالثة و لا يتعين عليه ان يدفع الزكوة من النصاب بل له ان يدفع شاة اخرى سواء كانت من البلد او غيره و ان كانت ادون قيمة من افراده في النصاب ، و كذا الحال في الا بل و البقر فالمدار في الجميع الفرد الوسط من المسمى لا الا على و لا الا دنى و ان كان لو تطوع بالعالي او الا على كان احسن و زاد خيرا و الخيار للملك لا الساعي او الفقير فليس لهما الا قتراح عليه بل يجوز للملك ان يخرج من غير جنس الفريضة بالقيمة السوقية من النقدين او غيرهما و ان كان الارباح من العين افضل .

هذه المسألة تشتمل على امور (الاول) اختلفوا في اقل اسنان الشاة التي تؤخذ في الغنم و الا بل فريضة او جبرا ، فالمشهور ان اقلها الجذع من الصأن و الثنى من المعز ، و قيل ما يسمى شاة و استدل للأول بعد الاصل اي اصالة الاشتغال حيث ان الزكوة عبادة توقيفية يجب فيها تحصيل البرائة اليقينية لما كانت الذمة مشتغلة بها لخبر سويد بن غفلة قال اتنا مصدق رسول الله ﷺ و قال نهينا ان ناخدا لمرضع و امرنا أن نأخذ الجذعة والثانية و ضعفه سند الكونه من طرق العامة منجبر بنقل الاصحاب له واستدلالهم به و استنادهم اليه و موافقته مع الشهرة العظة التي كادت ان تكون اجماعا و ضعف دلالته لعدم دلالته على تمام المطلوب اذ لم يبين فيه اخذ الجذعة من الصأن و الثنى من المعز مع اختصاص المأخوذ بالثانى منهما اخذنا بظاهر لفظ الجذعة و الثنى مع ان القتوى هو التخيير بين الجذع و الجذعة و الثنى و الثنى و لم يظهر منه ايضا ان الامر بالأخذ بهما هل هو في زكوة الا بل و الغنم معا او في احد هما خاصة منجبر بالمرسل المروى في قوله تعالى عنه ﷺ امر عامله ان يأخذ الجذع من

الضأن والثني من المعز قال صاحب الغوالى : ووجه ذلك في كتاب على (ظليلة) ، و لعل مراده مما وجد في كتاب على ظليلة هو خبر سعيد المذكور فيكون المرسل حينئذ كاشفا عن اجماله مع انه لو لم يكن ذلك ايضا لكان كاشفا اذا الاخبار يفسر بعضها بعضا ، و بموضع اسحق بن عمار عن السخن متى تجب فيه الصدقة قال اذا اجدع بناء على ان يكون المراد منه الاخذ لا العد، اذ لواريد منه العد لكان المتعين في الجواب الدخول في الشهر الثاني ، ولا مد خلية للاجدع في العد عند الجميع فيحمل الخبر على الاخذ والا يجب طرحه مع انه في غاية الوثاقة لكون راويه اسحاق الذى مما يصح حد يشهه عند جماعة، وقد رواه في الكافي والفقيحة معتمدين عليه، وافقى الفقهاء بمضمونه وبدعوى كونه المتيقن من اطلاق الشاة في النصوص لانصرافه عن الاقل منها سنا كالسخن حال ولادته كما يشهد بذلك امر السيد لعبدہ بشراء الشاة حيث لا يكون له اطلاق يشمل شراء السخن قطعا ، و بفحوى المنع من اخذ المريضة والهرمة و ذات العوار و نحوها ، فانه يدل على المنع من اخذ السخن حال ولادته ، ولو منع عن الا ولوية فلا اقل من المساوات . واستدل للقول الآخر باطلاق قوله ظليلة في خمس من الا بل شاة، وفي اربعين شاة شاة ، و ضعف سند خبر سعيد و دلالته و ارسال ما في الغوالى .

(اقول) الا قوى ما عليه المشهور ، و ان كان ما استدل عليه لا يخلو عن المنع ، اما التمسك بالاصل فالتحقيق ان مقتضاه هو البرائة لكون الفريضة سواء كانت في الا بل او في الغنم على ما ياتى تتحققه هو مالية الشاة لا عينها ، و هي عند الشك في كون الفريضة هي الشاة مطلقا او خصوص الجذع والثني مرددة بين الاقل والاكثر الاستقلالى المورد للبرائة قطعا ، و لو قيل في الا رتباطي منهما بالاحتياط، واما التمسك بخبر سعيد فالانصار جبر ضعف سنته باستناد الاصحاب اليه ، و ذلك لاما مر مرارا ان الحجة عندنا هو الخبر الموثوق صدوره ، و ان الوثيق يثبت باستناد الاصحاب اليه

كما ان الا عراض يوجب الوهن ، و انه كلما كان السندا ضعف يكون الاستناد اليه موجبا لا و ثقتيه ، و كلما كان اصح كان الا عراض عنه او هن ، و السر في ذلك ان الخبر الضعيف الذي لا يكون جاما لاملاك الوثاقة الداخلية في نفسه مع كونه بما له من الضعف بمرأى و منظر منهم ، و مع ذلك استندوا اليه و اقووا على وفقه يكشف كشفا قطعيا باشتماله على ما يوجب الوثاقة عندهم ، و اطلعهم عليه بسبب قرب عهدهم و زمانهم بتصوره بحيث لو اطلعنا عليه لحصل لنا الوثيق بتصوره مثل ما حصل لهم و لو كان الخبر صحيحا بل في مرتبة العليا من الصحة و كان بمرأئهم وقد وصل اليانا من طريقهم و مع ذلك لم يعملا به و اطبقوا على طرحه و الا عراض عنه يكشف كشفا قطعيا باطلعهم على خلل فيه يوجب و هذه بحيث لو اطلعنا عليه لحكمنا بوهنه كما حكموا ، و من ذلك يظهر انه كلما كان اضعف يصير بالاستناد او تقو ، و كلما كان اصح يصير بالاعراض او هن ، و بالجملة لا اشكال في صحة الاستناد اليه بعد اعتماد الا صحاب في مقام القتو اليه و اما انجبار ضعف دلالته فبمرسل الغوالى مع ان المرسل ايضا في حد نفسه كاف للاستدلال به لجبر ارساله ايضا بالعمل ، و يكون خبر سويد مع اجمال دلالته مؤيد الله مع سائر ما ذكر في الاستدلال ، فلا محicus الا عن العمل بما عليه المشهور .

(الامر الثاني) اختلف عبارات الفقهاء بعضها مع بعض في تفسير الجذع و الشى ، و عباراتهم جميعا مع ما فسرا به في اللغة ، اما الفقهاء فقد فسروا الجذع بما كمل منه سنة سبعة أشهر تارة مطلقا سواء كان متولد امن شابين او من هرميين ، و هذا هو المشهور عندهم ، و بما كمل سنة سبعة أشهر اذا كان متولدا من شابين اخرى ، و بما له سنة كاملة كما اسنده في مجمع البحرين الى الصحيح بين اصحابنا ثالثه ، و عن الا مالى انه يجزى في الا ضحية من الضأن لسنة ، و به افتى في الفقيه ، و الظاهر اتحاد باب الزكوة مع الا ضحية ، و بماله ستة أشهر رابعة كما عن حج المفاتيح ان الجذع من الضأن ما له ستة أشهر ، و في المشهور ما دخل في الثانية . و فسروا الثنى

بما دخل في السنة الثانية مطلقاً سواء في الماعز والضأن تارة، وهذا هو المشهور وبما دخل في السنة الثانية في الضأن والثالثة في الماعز أخرى، قال الشيخ (قده) في المبسط واسنان الغنم أول ماتلد الشاة يقال لولدها سخلة ذكراً أو انثى في الضأن والماعز سواء ثم يقال بعد ذلك بهمة ذكراً كان أو انثى فيما سواء، فإذا بلغت أربعة أشهر من الماعز فهي جفر للذكر والانثى جفرة وجمعها جفار وإذا جاوزت أربعة أشهر في العتود وجمعها عتدان، وعربيض وجمعها عراض ومن حين يولد إلى هذه الغاية يقال لها عناق للانثى والذكر جدي فإذا استكملت سنة فالانثى غز وذكر تيس وإذا دخلت في الثانية فهي جذعة والذكر جذع فإذا دخلت في الثالثة فهي الثنية والذكر الثنى فإذا دخلت في الرابعة فرباعية، فإذا دخلت في الخامسة فهي سديس وسدس، فإذا دخلت في السادسة فهي صالح ثم لاسم بعد هذا لكن يقال صالح عام وصالح عامين، وعلى هذا ابداً، واما الضأن فالسخلة والبهمة مثل ما في الماعز سواء، ثم هو حمل للذكر والانثى إلى ان دخل إلى سبعة أشهر فإذا بلغت سبعة أشهر قال ابن الاريبي ان كان من شابين فهو جذع وإن كان من هرمين فلا يقال جذع حتى يستكمل ثمانية أشهر، وهو جذع حتى يستكمل سنة فإذا دخل في الثانية فهو ثنى وثنية على ما ذكرناه في الماعز سواء إلى اخرها، وإنما قيل جذع في الضأن إذا بلغ سبعة أشهر واجزء في الا ضحية لانه اذا بلغ هذا الوقت كان نزوا وضراباً، والمعز لا ينزو حتى يدخل في السنة الثانية، فلهذا اقيم الجذع في الضحايا مقام الثنى

* بهمة - ستور ريزه چون بره و بزغاله نر و ماده (صراح)

* جفر - بزغاله چهار ماه جفره مؤنث (صراح)

* عتود - بز غاله يكساله جمع عدان واصله عتدان فادغم (صراح)

* عريض - بز غاله يكساله (صراح)

* عناق - بالفتح بز غاله ماده جدي بز غاله غز ماده بز ماده بز (صراح اللغة)

من المعز ، و اما الذى يؤخذ فى الصدقة من الضأن الجذع و من المعز الشنی انتهى كلامه ، هذه عبارات الفقهاء فى تفسير الجذع و الشنی . اما كلام اهل اللغة اما فى الجذع فعن ابن الاعرابي ان الجنوعة حال لا سن ، والباقيون من اللغويين على انها سن ، فعن الصحاح انه يقال لولد الشاة فى السنة الثانية ثم قال وقد قيل فى ولدها انه يجذع فى ستة اشهر او تسعه و ذلك جائز فى الاضحية ، وعن المغرب الجذع من المعز لسنة و من الضأن لثمانية اشهر ، وعن مصابح المنير اجذع ولد الشاة فى السنة الثانية ، ثم حكى عن ابن الاعرابي ان العناق * تجذع لستة اشهر ، و ربما اجذعت قبل تمامها للخشب فتسمن فيسرع اجذاعها ، و من الضأن اذا كان بين شلين يجذع لستة اشهر الى سبعه ، و اذا كان من هرمين اجذع من ثمانية الى عشرة ، و عن القاموس انه يقال لولد الشاة فى السنة الثانية ، و عن النهاية انه من الضأن ما تمت له سنة و قيل اقل منها ، و عن الا زهرى الجذع من المعز لسنة ، و من الضأن لثمانية هذا ما وصل اليانا من اقوالهم فى الجذع . و اما الشنی فعن الصحاح انه الذى يلقى ثنيه ، و يكون ذلك فى الظلف والحاfer فى السنة الثالثة ، و فى الخف فى السنة السادسة ، و عن القاموس و المغرب والنهاية انه فى الشاة والبقرة ما دخل فى الثالثة ، و فى المجمع البحرين قيل انه من الخيل ما دخل فى الرابعة و من المعز ما له سنة و من الغنم ما دخل فى الثالثة او الثانية ، و هذا تفسيرهم فى الشنی ، وقد ظهر مما حكيناه اختلاف التفسير فى مفهوم الكلمتين بين الفقهاء و اهل اللغة ، و بين الفقهاء بعضهم من بعض ، و قد عرفت ان حد الاقل من الجذع عند الفقهاء و اللغويين هو ما كان له ستة اشهر ، و الاكثر ما دخل فى السنة الثانية ، و ان حد الاقل من الشنی بحسب التفسيرين هو ما دخل فى

* صلوج فى ذوات الا ظلال قبل البلوغ يعني دندان شش سالگی افکنندن گاو گوسفند
(صراح اللغة)

* قدموا تفسير العناق فى عبارة المبسوط و انه الاشتى من المعز الى اربعة اشهر و فسره فى الصراح به بزغاله ماده

السنة الثانية ، و الاكثر منه هو ما دخل في الثالثة ، اذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف (قده) قد اخذ بالاحتياط و فسراللظين بالمتافق من تفسير هما بحسب التفسيرين ، و قال بان الاول اى الجذع ما كمل له سنة و دخل في الثانية و الثاني اي الثنى
ما كمل له سنتان و دخل في الثالثة .

لكن المشهور تفسير الجذع بما كمل له سبعة اشهر ، و الثنى بما كمل له سنة ،
و ادعى عليه الاجماع في ظاهر المحكى عن الغنية في بحث الهدى ، و عن بعض انه لا
يعرف فيه قوله غيره ، و استنده بعض الى مولانا الرضا عليه السلام ، ولا يخفى انه ان حصل
الظن من هذه الشهرة المحققة المؤيدة بدعوى الاجماع تارة ، و عدم العترة بالخلاف
اخري ، و الاسناد الى مولانا الرضا عليه السلام ثالثة بحيث امكن دعوى ظهور اللظين في
هذا التفسير الذي عليه المشهور فيؤخذ به و يحكم بالاكتفاء في الصنان بما كمل له
سبعة اشهر و الثنى بما دخل في السنة الثانية كما عليه في الجوادر حيث يقول (قده)
الا انه يقوى في النظر ما سمعته من الفقهاء لقوة الظن الحاصل من كلامهم خصوصا ، و
كلام اهل اللغة بمرئي منهم و مسمع ، و خصوصا مع احتمال كون المراد منه ذلك في
الزكوة و ان كان اسم الثنى في اللغة للداخل في الثالثة فيجزى حينئذ ذلك في زكوة
الغنم و الابل و الجبران اتهى ، و ما ذكره (قده) و ان لم يخلو عن قرب الا ان ما
ذكره من احتمال كون المراد منهم في الزكوة بعيد في الغاية كما انه لو ادعى ظهور
اللظين في تفسير هما بما حد وافي طرف الاكثر كما في المتن يجب الاخذ به ، و مع
اجمال اللظين و عدم ظهور هما في احد الطرفين كما هو الانصاف لاختلاف التفا سير
فيهما يكون المرجع هو الاصول العملية و هو البرائة عندنا ، لما عرفت مرارا من كون
المقام من قبيل الدوران بين الاقل و الاكثر الاستقلالي ، و على هذا فالحق ما عليه
المشهور ، و عليه صاحب الجوادر (قده) وهو المختار ، و ان خالفناهم في الطريق
الا ان الاخطئ ما عليه المتن . ثم انه على المشهور من اعتبار الجذع من الصنان ، و
الثنى من المعز المراد منه ان اقل المجزى ذلك لا انه لا يجزى غير هما فحينئذ يجزى

الا على منهما سنا و اذا دفع يحسب فريضة لكن في الدروس لو فقد الجذع والثني في غنمه دفع الاقل و اتم القيمة ، او الاكثر و استرد الزائد و لا يخفى ان حكمه باتمام القيمة عند دفع الاقل و ان كان وجيهها لكن لا وجه لما افاده من استرداد الزائد عند دفع الاكثر .

(الامر الثالث) المشهور على انه يجوز ان يدفع من غير غنم البلد في زكوة الابل و ان كان ادون قيمة من غنم البلد ، لا طلاق قوله ^{عليه} في خمس من الابل شاة و نحوه حيث يشمل شاة البلد و غيره ، سواء تساوا قيمة ام لا ، وفي الجواهر بل لا خلاف اجده فيه عداما يحکى عن مبسوط الشيخ و خلافه ، فقال في المبسوط يؤخذ من نوع البلد لا من نوع اخر لان المكية و العربية و النبطية مختلفة ، وفي الخلاف يؤخذ من غالب غنم البلد سواء كانت شامية او مكية ، واطلاق الاخبار يدفعه ، و الاختلاف في المكية و نحوها لا يخرج الغنم عن مسمى الشاة التي هي مناط الامثال ، و لا يتغير عليه ان يدفع زكوة الغنم من النصاب بل له ان يدفع شاة اخرى من غيره من غير خلاف في ذلك اذا كان المدفوع من شاة البلد لا طلاق الدليل اعني قوله ^{عليه} في اربعين شاة شاة ، حيث يشمل ما كان المدفوع من النصاب و غيره ، و لا ينافي كون الزكوة متعلقة بالعين ، اما اذا كان تعلقها على نحو حق الرهانة او الجنائية فواضح ، و اما اذا كان على نحو الاشاعة او الكلى في المعين فكذلك بعد ملاحظة دليل جواز الاكتفاء بالقيمة ، اذ المستفاد من دليل تعلق الزكوة بالعين و جواز الاكتفاء بالقيمة هو ان الواجب على المالك اعطاء شاة مثلا اذا كان مالكا للاربعين شاة مع اجتماع شرائط الوجوب ، و اما وجوب الارخاج من نفس العين فلا دليل عليه ، و بالجملة فلا اشكال في جواز دفع شاة اخرى من البلد ، و اما من غير البلد فقد وقع الخلاف فيه فعن الدروس انه لا يجوز ان يدفع شاة غير البلد عن زكوة الشاة الا ان تكون اجود او بالقيمة ، وفي المسالك عند شرح قول الشرايع و يجوز ان يخرج من غير غنم البلد قال هذا مع التساوى في القيمة او كونها زكوة الابل ، والالم يجز الا بالقيمة ، وفي

المدارك و هو اح祸ط ، و المعروف بين الاصحاب جوازه ايضا و هو الاقوى ، و ذلك لتساوي غنم البلد مع غنم غيره في صدق الاسم بعد فرض جواز الارخاج من غير النصاب اذا كان من غنم البلد ، ولا ينافيه تعلق الزكوة بالعين و الا لم يجز من غنم البلد ايضا و ان ساوت مع ما في النصاب قيمة فيصح الارخاج من غير النصاب و لو من غير غنم البلد سواء تساوت مع ما في النصاب او كانت ادون ، و كذا الحال في الابل و البقر لاشتراكهما مع الغنم في ذلك فيجزى مسمى الابل في الاول، و مسمى البقر في الثاني وان لم يكن من ابل البلد و بقره ، و ليعلم ان المراد من دفع الفريضة من غير النصاب انما هو من باب الفريضة لا من باب القيمة فيكون دفعا من العين لكن من عين جنس الفريضة، قال المحقق القمي (قوله) في الغنائم ان هاهنا امرین احدھما البدل المثلی و الآخر القيمة ، و الظاهر عدم الاشكال في جواز البدل بالمثل ، كاعطاء مساوى العشر في الغلات من غير النصاب ، و اعطاء الشاة و التبیع مثلا مع وجود هما في النصاب من غيره ، و اشتراء الشاة في خمس من الابل و كذا التبیع و بنت مخاص مثلا لو لم يوجد من النصاب من غير معاوضة بعض النصاب ، و لم نقف على خلاف في ذلك، و اجروا ذلك مجری اعطاء الفريضة فمرادهم بالعين عین جنسها انتهی .

(الامر الرابع) المدار في الفريضة في جميع الانعام من الابل و البقر و الغنم هو الفرد الوسط مما يسمى باسم الفريضة الواجبة اخراجها لا الفرد الادنى و الا اعلى ، اللهم الا ان يتطلع المالك باخراج العالى او الاعلى فانه احسن ، فانه زيادة في الخير، اما اعتبار الفرد الوسط من كل جنس فلانه مقتضى كون تعلق الزكوة بالعين و وجوب شاة في خمس من الابل او اربعين شاة مثلا هو كون الفريضة المتعلقة بالعين مقدرة بقدر ساوي مقدار مالية شاة واحدة ، فالشاة قد ذكرت في الفريضة لا لأنها بنفسها الفريضة المجموع نسبة الشاة الواحدة ، فالشاة قد ذكرت في الفريضة لا لأنها بنفسها الفريضة بل لكونها محددة لمالية الفريضة و هي التي نسبتها الى مجموع خمس ابل نسبة مالية شاة واحدة اليه والا فلو لم يكن كذلك لم يصح تعقلها بالعين فيما لم تكن الفريضة من

من جنس النصاب كما في الخامس الاولى من نصب الابل اذا ليس في خمس من الا بل شاة حتى تكون الفريضة عين الشاة من خمس من الا بل وان امكن ذلك فيما كانت الفريضة من جنسه الا انه بعد تعلق الزكوة بالعين في الكل وان تعلقتها بها في الكل على حد السواء مع عدم امكان تعلق الزكوة بعين الشاة في النصب الخامسة الاولى من نصب الا بل بل وغيرها مما لم تكن عين الفريضة موجودة فيها كست وعشرين من الا بل اذا لم تكن فيها بنت مخاض وست وثلاثون منها اذا لم تكن فيها بنت لبون وهكذا الى اخر النصب ، او ثلاثين من البقر اذا لم تكن فيها تبیع او تبیعة ، او اربعين منها اذا لم تكن فيها مسنة لابد من ان يراد في الكل مالية الفريضة الموسومة ، ففي خمس من الا بل مالية شاة واحدة من مجموع النصاب ، وفي ست وعشرين منها مالية بنت المخاض منه ، وفي ثلاثين من البقر مالية التبیع والتبیعة ، وفي اربعين شاة مالية شاة واحدة منها و هكذا في الجميع مما كانت الفريضة من جنس النصاب او لم تكن من جنسه ، و اذا كان المدار في الفريضة على مالية فرد من المسى وكانت الفريضة ذات افراد متفاوتة في الجودة والردائة يجب الاخذ بالوسط منها كما في كل مورد ثبت حكم لجنس ذات افراد متفاوتة حيث تكون العبرة بالوسط من افراده لا الادنى ولا الاعلى الا ان يتفضل المكلف باعطاء الا على فائه مع اشتغاله على امثال المأمور به زيادة في الخير كما لا يخفى . و مما ذكرناه يندفع ما اورده بعض الاعلام في اجزاء الجذع في زكوة الغنم بناء على كونه ما كمل سبعة اشهر او ما كان دون الحول من ان تعلق الفريضة بالعين يوجب ان تكون الفريضة من احدى افراد النصاب الذي يشترط في تعلق الفريضة به حلول الحول عليه فكيف يكون الجذع منه فريضة مع ان الجذع سنه دون الحول ، واستصعبه جملة من المحققين حتى اعترفوا بأنه لا مخلص منه الا بالالتزام بكون الجذع ما كمل حوله ، او باختصاصه بما عدى زكوة الغنم مما يجب فيه الشاة كالا بل وجه الاندفاع ان الواجب فيما يجب فيه الشاة في الكل واحد وهو مالية الشاة فكما يمكن اعتباره في الا بل يصح اعتباره في الغنم ، فيقال في اربعين من الغنم جذع بمعنى

انه يجب منها ما يسوى ماليته مالية شاة كمل سنه سبعة اشهر ، فتكون نسبة الفريضة المتعلقة بالاربعين و لو على نحو الشركة الى مجموعها نسبة مالية الجذع اعنى الشاة التي كملت سنه سبعة اشهر و دخلت في الثامنة الى مجموع الأربعين فلا اشكال اصلا ، وبالجملة فللمالك ان يدفع الفرد الوسط من المسمى ولا يجوز له دفع الادنى كما لا يجب عليه اعطاء الاعلى ، اللهم الا ان يتطوع باخراجه .

(الامر الخامس) لا اشكال ولا خلاف في عدم ثبوت الخيار للفقير او الساعي في اخذ الزكوة ، والاقتراح على المالك ، والمطالبة منه بما شاء ، و ذلك للاصل اى اصلة عدم الاختيار لهما عند الشك في ثبوته ، و عدم اقتضاء تعلق الزكوة بالعين بانحاء تعلقها و لو على نحو الشركة ذلك ، اذ ليس للشريك اختيار في تعين حقه من المال المشترك اقتراحا من دون رضاء شريكه و ظاهر النصوص التي منها الصحيح المشتل على وصية امير المؤمنين لمصدقه ، والمروى عن الصادق عليهما القائل لعامل المدينة من مصدقتك اذا دخل المال ان يقسم الغنم نصفين ثم يتخير صاحبها (**الحدث**) ، و انما الكلام في ان للمالك هل الخيار في اى فرد شاء بحيث لا يكون للساعي معارضته و منازعته و اقتراح القرعة عليه او لا وجوده ، و احتمالات ، المشهور على الاول اعنى كون الخيار في التعين للمالك ، و لا يحتاج الى القرعة و لوم التساح معنى انه ليس للساعي ان نياز عه و يتساح معه لكي ينتهي الى القرعة ، و ظاهر التذكرة الاجماع عليه حيث قال الخيار للمالك عندنا ، و عن الشیخ و جماعة ان للساعي ان ينمازع المالك فيقترب عان مع المشاحة ، و عن بعضهم الحاجة في تعين الزكوة الى القرعة مطلقا و لوم عدم المنازعه ، و عن البيان والتذكرة استحباب القرعة ، و ليعلم ان محل الكلام انما هو فيما اذا تعدد ما هو بصفة الواجب في النصاب كما اذا كان الواجب في اربعين شاة مثلا الشاة المتوسط بين الجيد والردي و كانت ما هو بصفة الوسط متعددا ، و اما مع وحدة ما هو بصفة الواجب و انحصره في الفريضة فهو خارج عن محل الكلام ، و استدل لل الاول بكون المالك هو المخاطب بالاخرج فيحصل الا مثال

باخر اوجه كلما يطلق عليه الاسم ، وبالخبرين المتقدمين اذ في الاول منهما بعد الامر بتتصيف المال صدعين قال ^{عليه} ثم خير المالك اى الصدعين شاء فايهم اختار فلا تعرض له ، ثم اصدع الباقى صدعين ثم خيره فايهم اختار فلا تعرض له (الحديث) ، وفى الحديث الاخير هر مصدقك اذا دخل المال فينقسم الغنم نصفين ثم يتخير صاحبها اى القسمين شاء فاذا اختار فليدفعه اليه (الحديث) ، و بما ورد في جواز مباشرة المالك دفع الزكوة و صرفها بنفسه على الفقراء و شرائه لهم ما يحتاجون ، وبالسيرة القطعية على اختيار المالك لا سيما في الازمنة التي ليس فيها السعاة كرماننا ، وفي الجواهر بل كانه من ضروريات المذهب بل الدين . **حجۃ القول الثاني** وهو لزوم القرعة عند التشاھ هو اقتضاء تعلق الزكوة بالعين و شركة المستحق مع المالك فيها ذلك ، اذ كما ليس للمستحق اختيار التعيين من دون رضاء المالك كذلك ليس للمالك ذلك ايضا من دون رضاء المستحق قضاء لحق الاشتراك ، ولا زم ذلك انه ان رضي المستحق بما يختاره المالك فهو و مع التشاھ فلا بد بينها من حاكم و هو القرعة ، و اما ما استدل به للقول الاول فيه ان كون المالك هو المخاطب بالخارج لا يوجد اخيتاره في تعيين المال المشترک من دون رضاء صاحبه ، و ائما اثبات الخيار له يحتاج الى دليل اخر مع كونه في نفسه مخالف لقواعد الشركة ، واما الخبران فيما على خلاف مطلوب المستدل ادل ، اذ لو كان الخيار للمالك لم يكن وجہ للصدع والتقسيم ثم العرضة على المالك باختيار ما يشاء بل الظاهر انه حکم ادبی رفقی كما يؤیده اشتمال خبر امير المؤمنین ^{عليه} على جملة من الا داب التي من هذا القبيل قطعا ، و اما جواز مباشرة المالك دفع الزكوة و صرفها على الفقراء و شرائه لهم ما يحتاجون فشيئي منها لا يدل على عدم جواز منازعة الساعي مع المالك في تعيين الواجب اذ كان بالصفة متعددا في النصاب ، و اما دعوى كون اختيار المالك من ضروريات المذهب بل الدين فهو غريب بعد الخلاف في المسألة ، وذهب مثل الشيخ و متابعيه الى لزوم القرعة عند المنازعه . **حجۃ القول الثالث** - وهو الحاجة الى القرعة ابتداء ولو لم تكن منازعة في البین ان تعيين المال المشترک يحتاج الى معین و هو القرعة ، كما ان انتقال المال

من شخص الى اخر يحتاج الى سبب وهو الصيغة مثلا في البيع ، فكما ان مجرد التراضي على النقل لا يوجب النقل بل انما يفيد باحة التصرف كذلك محض الرضا بالتعيين لا يوجب التعين ما لم يستعمل ما جعله الشارع معينا و هو القرعة ، فقبل الاقتراع لا يتميز المالان و ان اباح لكل من الشريكيين ان يتصرف فيه لاذن الاخر فالتراضي بالتعيين لا يوجب التعين اصلا . - و اما القول الرابع - و هو استجواب القرعة فلم يذكر له حجة بل حمل الشهيد (قوله) في البيان كلام الشيخ على الندب ، و قال و قيل يقرع و هو على الندب و العالمة في التذكرة اختار استجواب القرعة حيث يقول و قيل يقرع و هو عندي على الندب ، لكن لم يذكر دليلا عليه هذا جملة ما قيل في المقام ، و الانصاف ان القول بالاحتياج الى القرعة ابتداء ضعيف في الغاية اذ لو كان تملك المستحق لها و تعين ما صرف في وجه الزكوة للزكوية متوقفا على القرعة كتوقف النقل و الا نتقال الى الصيغة لكن على الشارع ان يبين او يستعمل وقت الاخذ او يامر باستعمالها مع انه لم يذكر في خبر او رواية قط ، و عمومات ما ورد في قسمة المال من استعمال القرعة غير كافية في المقام بعد السيرة القطعية من زمان الشارع الى الان في اخذ الزكوة و صرفاها على المسحدين من غير قرعة ، و توهم ان في جميع هذه الموارد لا يحصل الملك للاخذ المستحق بل صحة تصرفاته انما هو من جهت الا باحة الحاصلة بالتراضي على التقسيم و ان لم يحصل القسمة كما في المعاطات بناء على القول بالا باحة مدفوع بقيام السيرة القطعية على معاملة الملك مع المأخذ بعنوان الزكوة قطعا ، مضافا الى دلالة خبر سماحة على حصول الملك بالقبض من غير ذكر عن القرعه ، و فيه اذا اخذ الرجل الزكوة فهـى كما له يصنع بها ما يشاء ، و ان كان ربما ينافق في دلالته بأنه في مقام بيان حكم المأخذ بعد اخذه و لا نظر له في كيفية الاخذ ، فلو قام دليل على احتياج التمييز بالقرعة لما كان معارضا معه هذا كله بناء على الالتزام بالشركة ، وقد مر مرارا ، و سيأتي تفصيلا ان تنازع الزكوة بالعين ليس على وجه الاشاعة و لا على وجه الكل في المعين بل العين تصير متعلقا لحق المستحقين نظير حق الرهامة او الجنائية ، و عليه فلا اشاعة حتى يحتاج في التمييز الى القرعة ، و منه يظهر

بطلان قول الشيخ ايضا اعنى لزوم القرعة مع المشاحة مع انه اذا كان المالك بال الخيار من اخراج الزكوة من غير النصاب من جنسه او غير جنسه فخياره من الارجاع من عين النصاب اذا كان المخرج بصفة الواجب بطريق اولى ، و بالجملة فجميع ما يدل على اختيار المالك في اخراج الزكوة من غير النصاب يدل على اختياره في اخراجها منه اذا كان المخرج بصفة الوجوب ، و معه فلا يبقى هورد للتشاح حتى ينتهي الى استعمال القرعة اصلا ، و بما ذكرنا يظهر عدم الدليل على استحباب القرعة ايضا مع ان الشهيد (قد) لم يذكره اختيارا بل ذكره وجها لكلام الشيخ حملا لكلامه ، نعم ظاهر العلامة اختياره ، و كيف كان و لعل وجهه الخروج عن شبهة خلاف من اوجهه فتحصل ان الاقوى ما عليه المشهور من اختيار المالك في تعين الفريضة في النصاب اذا تعدد ما هو بصفة الواجب فيه ، و لا يجوز للساعي او القير منازعته ولا ينتهي الى القرعة .

(الامر السادس) لا اشكال ولا خلاف في جواز اخراج القيمة في الزكوة عن الذهب والفضة والغالات ، وعن المعتبر انه قول علمائنا اجمع ، و المحكم عن ابن ابي على المنع عن اخراج القيمة مطلقا ، ولكن لم يثبت و ان حکی عن الشهيد لمخالفة حکایته مع ما حکاه عنه في شرح الملمعة الاصفهانی من موافقته مع المشهور صریحا ، و يدل عليه من الاخبار صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال سأله عن الرجل يعطى زكوهه عن الدراهم دنانير و عن الدنانير دراهم بالقيمة ايحل ذلك ؟ قال عليه السلام : لا بأس ، و صحيح البرقى قال كتبت الى ابى جعفر عليه السلام هل يجوز جعل فداك عليه السلام ان يخرج ما يجب في الحرج عن الحنطة والشعير وما يجب على الذهب دراهم بقيمة ما يسوى ام لا يجوز الا ان يخرج من كل شيئى ما فيه ، فاجابه عليه السلام ايمما يتيسر يخرج ، واما زكوة الانعام فقد وقع الخلاف فيه ، فالمحكم عن المفید عدم جواز اخراج القيمة في زكوتها الا ان تعدم الاسنان المخصوصة في الزكوة و عن المعتبر الميل اليه وقواه في المدارك ، و لازم استثنائه جواز القيمة في النصب الخمسة الاولى من الابل

التي تجب فيها الشاة كما تجوز في غيرها مما تكون الاسنان المخصوصة في النصاب كست وعشرين من الابل اذا لم تكن فيها بنت مخاض، او ثلاثون من البقر اذا لم تكن فيها تبعي او تبيعة و هكذا فهو حينئذ قائل بجواز القيمة في الانعام لكن لا مطلقا بل في الجملة بناء على ان يكون المراد من الاستثناء جواز اعطاء القيمة اذا لم يكن الا سنان المخصوصة في النصاب ، و ان كان مراده به جواز القيمة اذا لم تكن الا سنان موجودا و لو من غير النصاب فاذا وجد في غيره و يمكن من شرائه يجب تحصيله ثم اخراجه من الزكوة فيكون حينئذ قائلا بجواز القيمة اذا لم يتمكن من اخراج العين و لو من غير النصاب فيكون قائلا بالقيمة ايضا في الجملة ، و ذهب الشيخ في الخلاف الى جواز اخراج القيمة في الزكوة مطلقا، وتكون القيمة على وجه البدل و هو مذهب اكثر المتأخرین ، واستدل لل الاول بقاعدة الاشاعة و تعلق الزكوة في العين ، و لازمه وجوب اعطاء ذى الحق حقه لا تبديله بالقيمة لانه نوع معاوضة يحتاج مع رضاء الطرفين الى ان تقع باسباب خاصة ، و لا دليل على سلطنة المالك على تبديله بها من غير رضى المستحق كما هو الاصل في كل حق ، و يمكن ان يستدل بعموم لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه ، و الناس مسلطون على اموالهم ، و لا تأكلوا بینکم اموالکم بالباطل و نظائرها ايضا ، واستدل للثاني تارة باجماع الفرق و اخبارهم كما عن الشيخ في الخلاف ، و اورد عليه في المعتبر بمنع الا جماع و عدم دلالة الاخبار على موضع النزاع يعني في الانعام ، و اخرى بان المقصود بالزكوة رفع الخلة و سد الحاجة و هو قد يحصل بالقيمة و لا يحصل بالعين و بان الزكوة انما شرعت جبرا للفقراء و معونة لهم و ربما كانت القيمة افع في بعض الا وقات فاقتضت الحكمة التسویغ كما عن العالمة ، و قد ضعف الدليلان و هو ظاهر لأنهما يتم في حكمه التشريع بعد ما ثبت تشريع القيمة و ليس دليلا على التشريع و لا يمكن اثباته بهما كما لا يخفى ، هذا ما قيل في المقام ، و الانصار جواز اعطاء القيمة مطلقا كما ذهب اليه الشيخ و اكثر المتأخرین ، و ذلك لضعف ما استدل به لقول المفید (قوله) اما اولا فالانه اخص من المدعى و ذلك لأن لازم الاشاعة اعطاء الزكوة و لو لم تكن الفريضة في عين النصاب

بان تنسب في نصاب الاول من الابل مثلاً مالية الشاة الى مجموع الخمس من الابل في النصاب الاول منه ويكون المستحق شريكاً على القول بالاشاعة مع المالك في مجموع الابل الخمس بتلك النسبة اى يكون بقدر مالية الشاة منه للمستحق والباقي للمالك، ومقتضى الدليل المذكور عدم جواز تبديل حقه بالقيمة الا بالمعاوضة المتوقفة على رضاء المستحق لسبب خاص ، مع ان المفید (قوله) لا يقول به ، و ثانياً ان تمامية هذا الدليل متوقفة على القول بكون تعلق الزكوة بالعين على نحو الاشاعة او الكل في المعين و هو ممنوع ، بل الحق كمامر مراراً انه على نحو الحق لا الملك بمعنى ان المستحق لا يملك من العين شيئاً و انما العين متعلق حقه و مخرجها نظير تعلق حق المرتهن بعين المرهونة ، او المجنى عليه برقبة العبد الجانبي على ما ياتي تفصيله فحينئذ لا يجب الالراج من العين بل يجوز دفع القيمة ايضاً ، و ثالثاً ان قوله ^{عليه} ايما يتيسر في جواب قول السائل الا ان يخرج من كل شيء ما فيه يفيد العموم فيشمل المذكور في السؤال من الحنطة والشعير والذهب وغيره من الانعام والتمر والزيت والدرام ، و احتمال كون المراد من عموم كل شيء ما فيه هو كل شيء مما ذكر في السؤال بعيد في الغاية مع امكان دعوى القطع بعدم اختصاص الحكم بما ذكر في السؤال بل لو جاز فيه القيمة لجاز في غيره ، و لعل اختصاص المذكور في السؤال به لكونه محلاً لابتلاء السائل ، ولذا اورد سؤاله منه فعمم ^{عليه} في جوابه عنه بقوله الان يخرج من كل شيء ما فيه مع انه لو قصر على مورد السؤال لكان اللازم الاقتصار على الحنطة والشعير دون سائر الغلات اذا الخبر الوارد في الغلات منحصر بال الصحيح المذكور المقتصر فيه في الغلات بهما مع ان القائل بجواز الالراج القيمة في الحنطة والشعير لا يخصص الجواز بهما بل يقول به فيما ، و في التمر والزيت ايضاً فلو امكن التعدى عنهما اليهما ليتعدى من الغلات الى الانعام ايضاً كل ذلك مضافاً الى المروى عن قرب الاسناد ، و فيه عيال المسلمين اعطتهم من الزكوة فاشترى لهم منها ثياباً او طعاماً ، وارى ان ذلك خير لهم فقال ^{عليه} : لا بأس فانه باطلاقه يشمل جميع الاعيان الزكوية من الانعام وغيره لاسيما مع استفادة العموم من قول السائل ان ذلك خير لهم المستقاد منه كون

العبرة في جواز التبديل بالا فيديته و انفعيته للمستحق من غير فرق بين انواعها، والى ما ورد في ادب الساعي كمختبر محمد بن خالد عن الصادق عليهما السلام وفيه فاذا اخرجهما فليقويهما فيمن يريده فاذا اقامت على ثمن فان ارادها صاحبها فهو حرق بها وان لم يردها فليبعها فانه يدل على جواز اخذ القيمة منه ابتداء قبل اخذ العين منه اذ وجوب اخذها زكوة ثم بيعها منه وأخذ القيمة كانه من العبث، ولعل النكتة في تقويمها بعد اخراجها كونها قيميا لا يتسع قيمتها الا بالاخراج بخلاف الغلات والنقدین مع ما فيه من التعبير باحقيقة صاحب العين اذا ارادها اذا حقيقته لا يتصور الا تكون الخيار في اخراجها او قيمتها معه ، والا بعد اخراج العين وتعينها للزكوية يكون صاحبها والا جنبي بالنسبة انها على شرع سواء كما لا يخفى ، ويدل على جواز الاخراج من القيمة ايضا صحيح ابي الجمام و فيه قال قلت للصادق عليهما السلام رجل لم يزك ابله او شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزكيها لما مضى قال نعم يؤخذ زكاتها و يتبع بها البائع او يؤدى زكاتها البائع ، فان اداء البائع زكاتها بعد البيع يتوقف على جواز الاخراج من غير النصاب ، ولو جوازه لما جاز ذلك كما لا يخفى ، ولم ار من يستدل بهذا الخبر على ما ذكر الا صاحب المدارك مع انه استدلال حسن كما لا يخفى ، وبالجملة وبما ذكرنا و ما لم نذكره يمكن دعوى اشراف الفقيه على القطع بجواز اخراج القيمة في الجميع وعدم تعين اخراج العين في شيئا منها و لعل هذا هو الاقوى ، و عليه الاعتماد واليه المعول .

(الامر السابع) بناء على جواز اخراج القيمة كما هو الاقوى هل الواجب الاخراج بالنقدین او يجوز الاخراج ولو بالعرض ظاهر جماعة هو الميل الى الاول ، و ذلك لاصراف القيمة الى النقدین ، و لخبر سعيد بن عمرو عن الصادق عليهما السلام قال قلب يشترى الرجل من الزكوة الثياب والسويق والدقیق والبطیخ والعنبر فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امره الله تعالى و المحکم عن الاكثر تصريحا و تلویحا هو الاخير ، بل ادعى عليه الاجماع في المحکم عن الخلاف ، و يدل عليه خبر المقدم

في الامر السابق المروى عن قرب الاسناد بناء على ان يكون اعطاء الثياب والطعام ايامهم من باب الزكوة فيكون المالك يشتري والطعام لنفسه ثم يعطيهم من باب الزكوة لانه يشتري عنهم بحيث يكون الاشتراء للمستحقين فيقبل المالك عنهم ثم يعطيهم ما صار مالهم بالاشتراء وبعد ذلك من جهة عدم وكالة المالك عنهم لا ولاليته في ذلك، ولا تخصص الثمن الذي يشتري به للزكوية قبل قبض المستحق او وليه من الامام ^{عليه} او الساعي حتى يقع الاشتراء به عنهم ، وهذا اعني القول بجواز القيمة ولو من غير النقادين هو الاقوى لموافقته مع المشهور مع ما تقدم من الضابط في العمل بالخبر كمامر مرارا ، فيكون المناط في الحجية في خبر قرب الاسناد ان صح استناد المشهور اليه في ذهابهم الى جواز اعطاء القيمة ولو من غير النقادين مع امكان منع دعوى انصراف القيمة المذكورة في صحيح على بن جعفر ، و صحيح البرقى الى النقادين او لا وكونه انصرافا ناشيا عن غلبة الوجود لامن ناحية التشكيك في المفهوم ثانيا و ما يضر بالتمسك بالاطلاق هو الاخير ثم لو سلم الانصراف فغاية ما يمكن ان يقال هو الاختصاص بنقد الغالب ولو كان من غير النقادين ، واما الاختصاص بالنقادين فلا وجه له اصلا ثم لا فرق في الاراج من غير النقادين بين ان يكون المخرج عينا او منفعة كسكنى دار و نحوه والمنع عن اخراج الثاني لكون المنفعة تحصل تدريجا كما احتمله الشهيد (قوله) في البيان و مال اليه في المدارك بعيد لعدم ما نعية التدرج في التحصيل عن ذلك بعد امكان قبض العين كما لا اشكال في احتساب المال الاجارة عن الزكوة فيما اذا اجر المعطى نفسه او عقاره الى المستحق ثم احتسب مال الاجارة عنها ، و كون الاجارة في معرض الفسخ لا يمنع عن ذلك كما لا يخفى .

(الامر الثامن) ما اشار اليه المصنف (قوله)

في مسألة ٦ بان المدار في القيمة على وقت الاداء سواء كانت العين موجودة او تالفة لا وقت الوجوب .

و هذا فيما اذا لم يقوم المالك الزكوة على نفسه مما لا شكل فيه حيث انه وقت الانتقال اليها ، ولو قومها و ضمن القيمة ثم زاد السوق او انخفض قبل الارخاج فعن التذكرة ان الوجه وجوب ما ضمنه خاصة دون الزائد و الناقص و ان كان قد فرط بالتأخير حتى انخفض او ارتفع ، وقال في المدارك بعد نقل كلامه و في تعين القيمة بمجرد التقويم نظر ، واستجود في مفتاح الكرامة مختار العالمة (قده) قال الظاهر ان الا تنقل الى القيمة في صورة التقويم من حين التقويم و الضمان ، فما ذكره في التذكرة اسد واجود انتهى . ولا يخفى انه (قده) لم يذكر في مقابل نظر المدارك وجها الا باعادة الدعوى ، و الحق هو ما ذكره في المدارك ، و ذلك لان الظاهر في جواز اعطاء القيمة هو تبديل ما للمستحق من الزكوة بالقيمة ، و معاوضته بها ، ولا دليل على ولایة المالك في ذلك قبل الارخاج ، و مع الشك في ذلك فالاصل اى الاستصحاب يقتضي عدمه لاسيما مع وجود المستحق حين التقويم ، و تفريط المالك في الارخاج قال المحقق القمي (قده) في غنائمه بعد نقل ما في المدارك وجه النظر الذي تنظر فيه صاحب المدارك ما لفظه و لعل نظره الى ان الزكوة و ان كانت متعلقة بالعين لكن الشارع رخص المالك في التصرف في حق الفقير و اعطاء بدله او قيمته ، و في صورة اختيار القيمة يكون هذا مبایعة ، والتولية من الطرفين مع المالك فتقويمه بمزلة بيعه من نفسه ، و ليس في نفسه الاما قومه على نفسه انتهى ، و هو كما ترى لان الدليل على ترخيص الشارع المالك في اعطاء القيمة لا يدل على ترخيصه في تقويمه و ضمنه القيمة قبل الارخاج حتى لا يكون في ذمته الاما قومه على نفسه ، لان الكلام بعد في صحة هذا التقويم و نفوذه في تبديل ما على العين من الزكوة بذمته من القيمة ، فالاقوى هو اعتبار قيمة وقب الارخاج و عدم صحة التقويم قبله ، فلو انخفض السوق يكون حاله كحال الغاصب اذا كان التأخير بغير طه ، و الظاهر كما في الجواهر عدم ضمانه تفاوت السوق ما لم يكن لتفاوت العين ، ولو ارتفع تجب قيمة وقت الا خراج قطعا .

(الامر التاسع) ذكر اکثر القائلين بجواز اخراج القيمة

ان الاراج من العين افضل

و هو في خصوص الانعام كذلك خروجا عن مخالفته من اوجب اخراج العين فيها، و اما فيما عدتها من الغلات والنقدین و استدل له في الرياض بخبر سعيد بن عمرو المذكور في الامر السابع قال (قده) وفي قوله كما امر الله اشعار بان الزكوة المسئول عن جواز اخراج قيمتها انما هو الدرهم، والا فليس المأمور به من الله سبحانه في كل جنس الا ما يجنه لا الدرهم مطلقا ، و عليه فقوله عَلَيْهِ لَا يُعْطِيهِمُ الْأَدْرَاهُمْ وَارِد لا يعطيمهم الا الدرهم وارد على زكوتها ، ويكون قوله عَلَيْهِ لَا يُعْطِيهِمُ الْأَدْرَاهُمْ كما امر الله تعالى مشيرا بل ظاهرا في عموم المنع و ثبوته مطلقا ، و ظاهره و ان افاد المنع والحرمة لكنه محمول على الكراهة جمعا بين الادلة انتهى ، فلم ارمن تعرض دليلا على افضلية الاراج من العين فيه ، و لعل فتوى الصحابة بها مع التسامح في دليل السنن يصير دليلا عليها ،

(الامر العاشر) قال المصنف (قده)

ثم المدار على قيمة بلد الاراج ان كانت العين تالفه و ان كانت موجودة فالظاهر ان المدار على قيمة البلد التي هي فيه .

كون المدار على قيمة بلد الاراج اذا كانت العين تالفه من جهت استقرار الذمة بها من يوم التلف بالمالية الغير المتقدرة اعني بها صرف مالية التالف غير ملحوظة بكونها مساوية لكتذا و كذا من الدرهم و الدنانير بل يلاحظ صرف الماليه في مقابل ما لا ماليه له اصلا كحبة من الحنطة ، و يكون تقدرها بالاثمان ، و انهما في مقابلة قدر معين من الاثمان في يوم الاراج ، و مع اختلاف القيمه في يوم الاراج بحسب اختلاف البلاد يكون المدار على قيمة بلد الاراج ، و يحتمل ان يكون المدار على قيمه بلد التلف ، و قربه بعض مشايخنا (قده) في حاشيته على المتن في هذا المقام ، و لعل وجده هو البناء على استقرار الذمة بالمالية المتقدرة من يوم التلف ، فمالية

العين الزكوية لا صرفها بل المتقدرة منها بما تسوى كذا و كذا من الامان تستقر في الذمة ، و مع اختلاف البلاد قيمة في يوم التلف يكون المدار على قيمة بلد التلف ، و مع استقرار الذمة بالقيمة المتقدرة يوم التلف وبلده يتعين قيمة بلد التلف ، لكن قيمة يوم التلف لا يوم الارسال ، و الحاصل انه ان كان التلف موجبا لاستقرار الذمة بالمالية الغير المتقدرة يجب قيمة يوم الاداء و بلد الارسال ، و ان كان موجبا لاستقرارها بالمالية المقدرة يجب قيمة يوم التلف وبلده ، و كيف ما كان فالجمع بين قيمة يوم الارسال و بلد التلف مما لا وجه له ، و لذا تأمل بعض مشايخنا (قده) في كون المدار على قيمة يوم الارسال في صورة تلف العين ، و لعل وجه تامله (قده) ما ذكرناه من انه اذا كان التلف موجبا لاستقرار الذمة بالمالية المقدرة بالاثمان يكون اللازم اداء قيمة يوم التلف وبلده ، هذا كله فيما اذا كانت العين تالفة ، و ان كانت موجودة فهل المدار على قيمة بلد العين او بلد الارسال او اعلى القيم منها وجوه : من كون المالك في بلد المال مخيرا في مرحلة الامثال بين اخراج العين او اخراج قيمتها التي تكون لها في البلد الذي هي فيه والاصل بقائه على ما كان عند غيبته عن بلد العين ، و : من ان القدر المتيقن مما ثبت على المالك هو اخراج العين او القيمة على نحو الاعمال بمعنى انه في بلد العين مكلف باخراج قيمة العين لا انه مكلف باخراج قيمة البلد التي هي فيه بحيث كان المكلف به هو اخراج القيمة المقيدة بكونها قيمة بلد العين ، بل في بلد العين مكلف باخراج القيمة مرسلة عن التقيد بكونها قيمة البلد و ان لم تكن مطلقة ايضاً بان تكون اي قيمة كانت ، و لذا عبرنا عنه بالاعمال ، و اذا كانت قيمة بلد الارسال اقل من قيمة بلد العين تصير القيمة مرددة بين الاقل و الاكثر ، و لما كان المتيقن منه الاقل يرجع الى البرائة بالنسبة الى الاكثر ، فيجوز الاكتفاء بقيمة بلد الارسال اذا كانت اقل ، و من رعاية الاحتياط باخراج اعلى القيم من بلد العين او بلد الارسال اقواها الاول ، و ذلك لأن القيمة التي تكون مكلفا باخراجها في بلد العين و ان لم تؤخذ مقيدة بخصوص بلد العين الا ان اطلاقها ينصرف اليها ، كما ان النقد المذكور في البيع و نحوه و ان لم يؤخذ مقيدا بنقد الغالب او البلد الا ان اطلاقه في

مثل بعثتك هذا بدرهم ينصرف الى النقد العالب في البلد، وعليه فيجوز الاكتفاء بقيمة بلد العين ولو كانت اقل من قيمة بلد الاجراج. و يمكن الخدشة في ذلك با ان التكليف باخراج القيمة لما كان في مرحلة الا مثال بمعنى ان المكلف به اولا هو اخراج العين الا ان الشارع وسع على المكلف في اجرائه عن عهدة هذا التكليف بالاكتفاء باخراج القيمة فاخراج القيمة ليس بواجب في مرحلة ثبوت التكليف و انما هو مجز عنه في مرحلة الاسقاط ، ولازم ذلك انه مع وجود العين يكون المكلف به هو اخراجها تعينا و لو كان المكلف في غير بلدها ، و اذا اراد امثال التكليف في غير بلد العين باخراج القيمة يكون المعتبر حينئذ قيمة بلد الاجراج لا قيمة بلد المال ، اذ قيمة بلد المال لم تتعلق بالذمة قط حتى يستصحب بقائهما عند الشك فيه في بلد الاجراج ، بل القدر الثابت هو جواز اخراج القيمة في بلد الاجراج ، وهذه القيمة التي هي موضوع جواز الاجراج في بلد الاجراج و ان لم تؤخذ مقيدة ببلد الاجراج الا ان اطاقها ينصرف اليه ، وهذا بخلاف ما اذا كانت العين تالفت حيث انه بعد التلف يتعلق الذمة باخراج القيمة فان كان الثابت في الذمة حينئذ هو المالية المتقدرة بالاشمان يتعين عليه قيمة بلد التلف ، و ان كان الثابت فيها هو المالية الغير المتقدرة يكون المتعين قيمة بلد الاجراج ، و على ذلك فالمتعين حينئذ هو قيمة بلد الاجراج ، و كيف ما كان فالاحتياط باخراج اعلى القيم حسن لا ينبغي تركه .

مسألة ٧ اذا كان جميع النصاب في الغنم من الذكور يجوز دفع الانثى وبالعكس كما انه اذا كان الجميع من المعز يجوز ان يدفع من الخأن وبالعكس ، و ان اختلفت في القيمة ، و كذا مع الاختلاف يجوز الدفع من اي الصنفين شاء كما ان في البقر يجوز ان يدفع الجاموس عن البقر وبالعكس ، و كذا في الابل يجوز دفع البخاري عن العراب و بالعكس تساوت في القيمة او اختلفت .

في هذه المسألة امور (الاول) : اذا كان جميع نصاب الغنم من الذكور يجوز دفع الإناث و بالعكس من غير فرق بين الذكور حيث ما يدفع عن الإناث ان تكون متساوية القيمة معها ام لا على ما هو المعروف بين الأصحاب، خلافاً للمحكى عن الخلاف من لزوم اخراج الإناث اذا كان النصاب اثنى ، والتخيير في اخراج الذكور و الإناث اذا كان النصاب ذكورا ، قال (قدره) في محيى خلافه من كان عنده اربعون شاة اثنى اخذ منه اثنى وفي الذكور يتخير انتهى ، وكذا في المحكى عن جامع المقاصد ايضاً حيث خص التخيير في الذكران او في شاة الابل لامطلاقاً، وعن المختلف التفصيل بين ما اذا تساوت القيمة فجائز دفع الذكور عن الإناث و بين ما اذا تفاوت فمنع عنه ، والقوى ما عليه الأصحاب لصدق اسم الشاة الواجب اخراجها في نصاب الغنم على الذكر و الإناث ، فيتحقق باخراجها الامتثال ، و كون الفريضة متعلقة بالعين حتى على وجه الاشاعة و الشركة غير مناف مع تحقق الامتثال باخراج ما يصدق عليه اسم الفريضة و ان لم يكن من عين النصاب ، لما عرفت من ان المراد بتعلق الفريضة بالعين على نحو الاشاعة هو اشتراك المستحق مع المالك في النصاب على نحو يكون للمستحق من اربعين شاة مثلاً بالنسبة الى مجموع الأربعين نسبة الشاة الواحدة اليه ، فيقدر الشاة الواحدة منه للمستحق و الباقى للمالك ، و ان شئت فعبر بناء على نحو الاشاعة بان جزء من كل شاة من اربعين شاة للمستحق و تسعة و ثلاثون جزء منه للمالك ، و معلوم ان الاشتراك بهذا النحو لاينا في اخراج الفريضة من غير النصاب بعد كون المخرج مما يصدق عليه اسم الفريضة و قد تقدم مزيد التوضيح في ذلك في مسألة جواز اخراج الفريضة من غير النصاب فراجع ، و بما ذكرنا يظهر فساد ما استدل به للمختلف من تعلق الزكوة بالعين فلا بد من دفعها منها او من غيرها مع اعتبار القيمة ، و ذلك لأن دفعها من غيرها مع صدق اسم الفريضة ليس باعتبار كونه بدلاً عنها حتى يعتبر تساويه معه في القيمة ، بل إنما هو باعتبار كونه نفس الفريضة لأن الشاة الموضوع للإخراج تتناوله فحينئذ لا يلزم اعتبار تساويه معها في القيمة ، و كذا ما استدل للخلاف و جامع المقاصد من اقتضاء الشركة تساوى الفريضة مع النصاب اذا الشركة بالمعنى المتقدم

لا تقتضيه مع ما في اصل الشركة كما عرف مرارا ، مع انه لو تم يكون اخص من المدعي لأن الشركة لو اقتضت ذلك كان اللازم اخراج الفريضة من نفس النصاب اذا كانت ذكورا فلا وجه للتفصيل بين الاناث والذكور باعتبار اخراج الانثى في الاول و التخير في الثاني مستنداً إلى قاعدة الشركة كما لا يخفى .

(الامر الثاني) اذا كان جميع النصاب في الغنم من المعز يجوز ان يدفع من الصأن وبالعكس ، سواء تساوت في القيمة او تفاوتت على ما هو المعروف بين الاصحاب ، لصدق اسم الشاة عليهمما فيكون كل واحدة منها مما يتناول عليها اسم الفريضة ، واذا لم يتعمن على المالك اخراج الفريضة من عين النصاب بل كان له الخيار في اخراجها من غيره و كان النصاب كله معاً يجوز له اخراج الصأن من غيره ، او كان ضأناً يجوز له اخراج المعز من غيره .

(الامر الثالث) اذا كان النصاب مركباً من صفين من كل نوع من الا نواع الثلاثة من الانعام كاربعين من الغنم التي عشرون منها ضأن وعشرون منها معز ، او اربعين من البقر التي بعضها جاموس و بعضها بقر ، و كنصاب من الابل الذي بعضه بخاتي و بعضه عراب فقد وقع الخلاف في انه هل للمالك الخيار في الاراج من اى الصفين او ينطاط بتفاوت القيمة في الصفين ، و مع التفاوت يجب التقسيط ، و مع التساوى يتخير في اخراج ايهما شاء ، او انه يجب في كل صنف نصف الفرض قيل الا شهر هو الثاني ، و لعل منشاء الاستناد الى الشهرة هو اطلاق ذكر التقسيط في غير واحد من كتب الاصحاب ، لكنه اشير في بعضها الى التقييد بما اذا تفاوت القيمة ، و حينئذ يكون الا شهر هو الثالث ، و كيف ما كان فالاقوى هو الاول و ذلك لصدق اسم الفريضة على كل واحد من الصفين ، و لا يضره تفاوتهما في القيمة ، و لعل منشاء القول بالتقسيط مطلقاً او مع تفاوت القيمة هو قاعدة الشركة ، و فيه ما عرفت مراراً من ان الحق عدم الشركة اولاً ، و عدم اقتضاء الشركة للتقسيط ثانياً لما ذكرنا من طريق

الشركة على القول بها ، و اما القول الرابع اعنى الاخذ من كل صنف نصف الفرض فقد احتمله الشهيد (قده) في زكوة البقر ، وقال ما حاصله يحتمل ان يجب في كل صنف نصف تبيع مثلا او قيمته ، فاذا كان ثلاثون خمسة عشر منها من الجاموس ، و خمسة عشر منها من البقر يجب نصف تبيع من الجاموس ، و نصف تبيع من البقر ، ثم رده بأنه مستلزم للتنقيص ، ثم قال نعم ل ولم تؤد الى التنقيص كان حسنا كما لو كان عنده من كل نوع نصاب انتهى . وفيه انه مع فرض صدق اسم الفريضة على كل واحد من الصنفين يتبعن تخمير المالك في اخراج كل واحد منها ، ولا ينتهي الامر الى الاخذ بقسط كل صنف حتى يورد عليه باستلزماته التنقيص ، ويحكم بحسنه فيما لا يستلزم ، وبالجملة فالاقوى هو القول بالتخمير في جميع الصور .

مسألة ٨ لافرق بين الصحيح والمريض والمعيب والشاب والهرم في الدخول في النصاب والعدمه لكن اذا كانت كلها صحاحا لا يجوز دفع المريض ، وكذا لو كانت كلها سليمة لا يجوز دفع المعيب ، ولو كانت كل منها شابا لا يجوز دفع الهرم بل مع الاختلاف ايضا الا هو اخراج الصحيح من غير ملاحظة التقسيط ، نعم لو كانت كلها مراضا او معيبة او هرمة يجوز الا خراج منها .

في هذه المسألة ايضا امور (**الاول**) لافرق في العد من النصاب في الا نعام الثلاث بين الصحيح والمريض والمعيب والشاب والهرم بلا خلاف بين اهل العلم في شيئا من ذلك ، لا طلاق الاسم ، و لتناوله الجميع ، نعم قد يقع الخلاف في شيئا اخر وهو عدم الاكولة و فحل الضراب من النصاب ، فمن المحقق في النافع ، والشهيد في اللمعة و عن الروضة و الحدائق عدم عدم الاكولة اى السمينة المعدة للاكل و فحل الضراب ، فلو كانت له اربعين شاة احدىهن اكولة او فحل الضراب لم تجب الزكوة ، و

استدل لهم بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليهما السلام ، انه قال ليس في الاكيلة ولا في الربي التي تربى اثنين ولا شاة لبين ولا فحل الغنم صدقة . و عن بيان الشهيد (قد) اختصاص عدم العد بالفحل خاصة الا ان يكون كلها فحولا او يعظامها ، و عن ابي الصلاح عدم عده ايضا مطلقا ، واستظهاره في محكم مجمع البرهان ، وذهب الاكثر من الى وجوب عدهما من النصاب للا طلاقات و العمومات ، و صحیحة محمد بن قيس يعد صغيرها وكبيرها ، ولا يخفى ان ما ذهب اليه الاكثر من اقوى و اح祸ط ، للا طلاقات و العمومات ، و ان منع التمسك له بالصحيحة اى صحیحة محمد بن قيس التي ذكر فيها عد الصغير والكبير حيث ان للسخال حول بانفرادها كما سيأتي ، و اما التمسك للقول الآخر بصحیح ابن الحجاج فيه اولا انه تتضمن لما لا يقول به احد من الاصحاب وهو عدم عد شاة اللبن و الربي من النصاب ، و ثانيا انه ليس بصالح لتقدير المطلقات و تخصيص العمومات لعدم صراحته في المطلوب لاحتمال ان يكون المراد بنفي الصدقة فيها عدم اخذها في الصدقة لا عدم تعلق الزركرة بها ، و في المدارك ربما تعين المصير الى هذا العمل لاتفاق الاصحاب على عدم عد شاة اللبن و الربي ، و ثالثا انه معرض عنه فلا يصلح للاستناد اليه ، و اما اختصاص عدم العد بالفحل كما عن ابي الصلاح و بيان الشهيد فلم يظهر له وجه .

(الامر الثاني) اذا كان النصاب كلها صحاحا او سالما او شاما لا يجوز دفع المعيب او المريض او الهرم عنها بلا خلاف في ذلك كما ادعاه بعضهم ، بل قيل انه اجماعي لصحیح محمد بن قيس و لا يؤخذ هرمة ولا ذات عوار الا ان يشاء المصدق ، و عدم دلاته على تمام المدعى لعدم تضمنه للمريضة غير قادر لا تمام الحكم فيها بعدم القول بالفصل ، مع امكان اندراج المريضة في ذات العوار ، لأن العوار بالحركات الثلاث هو مطلق العيب ، و اشتتمله على جواز اخذ المعيبة و الهرمة اذا شاء المصدق اعني به الساعي و آخذ الصدقة مع انه لا يقابل به ايضا غير مضر لا مكان حمله على قبول المصدق بالقيمة اذا كان فيه مصلحة الفقراء وعلى ما اذا تمكّن من بيعه بقيمة الصحيح او على

ما اذا كان قبولة من سهم نفسه ، فما عن ظاهر المقنع والمفاتيح من القتوى بجواز اخذ ذات العوار و الهرمة اذا شاء المصدق مردود ، و احتمال ان يكون للمصدق هذا الاختيار شرعا غير مسموع ، بعد كونه مخالف لقاعدة اعتبار المصلحة في الولى اولا اقل من لزوم عدم المفسدة في فعله فلا بد من اثباته بدليل قوى لقيام القواعد الشرعية القطعية لا بالصحيح المذكور الذي لا يتابي عن الحمل الى ما حملناه ، فلا يصلح تخصيصها ، واستدل على المدعى ايضا بقوله تعالى ولا تيممو الخبيث منه تنفقون ، و اورد عليه بان الثابت منه اعم من المدعى ، و يندفع بامكان خروج ما خرج منه بالاجماع مع امكان دعوى انحصر الخبائثة في الثلاثة اى المريض والمعيب والهرم فتامل ، هذا كله اذا لم تكن الفريضة من النصاب منحصرا باحدى الثلاثة كما فرضناه من كون النصاب جميعا صحيحا او سالما او شابا و لو كان السن الواجب في الفريضة منحصرا بالمريض او بذات العوار كما اذا كان النصاب من الابل ست و عشرون و كان فيه بنت مخاض واحدة وهي مريضة او ذات عوار ، او كانت اربعين غنما مثلا و اشتملت على جذع من الصنان او ثني من المعز وهي مريضة او ذات عوار فهل يجوز اخذ الفريضة التي في النصاب حينئذ ، او يجب اخذها عن غيره ، او القيمة احتمالا ظاهر الاصحاب هو الاخير ، لا طلاق النهى عن اخذ هما ولو مع الانحصار .

(الامر الثالث) اذا كان النصاب مختلطا من الصحيح والمعيب او السليم و المريض او الشاب والهرم فهل يتعين اخذ الاول من كل منها اى الصحيح عند الاختلاط مع المعيب ، و السليم عند الاختلاط مع المريض ، و الشاب عند الاختلاط مع الهرم ، او يجوز التقسيط ، او يتخير المالك في اعطاء ايهما شاء وجوه : من اطلاق النهى عن اخراج المريضة والهرمه في صحيح محمد بن قيس المذكور فيشمل ما اذا كان النصاب كله من الصحاح و الشاب و ما كان مختلطا من الصحيح والمعيب و الشاب والهرم فيلحق المختلط من السليم والمريض اليهما بعدم القول بالفصل . و من ان قاعدة الشركة تتضمن التقسيط ، فاذا كانت اربعين غنما مثلا عشرون منها سليمة و عشرون مريضة تكون

الفرضة منها شاة واحدة ، فعلى الاشاعة يكون جزء من اربعين جزء من كل شاة للمستحق ، فيصير سهم المستحق من عشرين السليمة عشرون جزء ومن المريضة كذلك ، و طريق التقسيط باحد نحوين احد هما ان يقوم كل واحدة من الصحيحه والمريضة فيجمع بينهما ثم يotti بشاة سليمة قيمتها نصف مجموع القيمتين ، فاذا كانت السليمة عشرون والمربيضة عشر يخرج شاة سليمة قيمتها خمسة عشر نصف الثلاثين التي قيمة مجموع الصحيحه والمريضة ، و ثانيهما ان يقوم مجموع الأربعين من السليمة والمريضة فيخرج شاة سليمة قيمتها ربع العشر من قيمة المجموع ، قال في المسالك وهذا الطريق اسهل من الاول ، و اذا كانت بنت لبون صحيحه في ستة و ثلاثين هرثي يخرج بنت لبون صحيحه قيمتها جزء من ستة و ثلاثين جزء من صحيحه و خمسة و ثلاثين جزء من مربيضة ، لأن القدر المخرج حينئذ جزء من ستة و ثلاثين جزء من كل ابل من النصاب ، و اذا كانت واحدة منها سليمة و الباقى مربيضة يكون جزء من ستة و ثلاثين جزء من السليمة و خمسة و ثلاثين جزء من المربيضة للمستحق فيخرج بنت لبون حينئذ قيمتها تعادل قيمة جزء من ستة و ثلاثين جزء من السليمة و خمسة و ثلاثين جزء من المربيضة ، اما اخراج بنت اللبون فالانها فريضة هذا النصاب اعني ستة و ثلاثين من النصاب ، اما كون قيمتها متقدرا بالقدر المذكور فلان لهم الزكوة من النصاب يصير كذلك . و : من اطلاق قوله عليها في كل اربعين شاة شاة وفي ستة و عشرين من الاابل بنت مخاض وفي ستة و ثلاثين منها بنت لبون فان اطلاقه يشمل ما اذا كان النصاب مشتملة على السليمة والمربيضة ، فاذا كانت الفريضة في النصاب متعددا و كانت صحيحه و سليمة بان كانت في ستة و ثلاثين من الاابل بنتى لبون احديهما سليمة والاخرى مربيضة يجتازى باخراج كل واحدة منهما من السليمة والمربيضة فينفتح حينئذ تخير المالك في اخراج ايهما يريد ، لكن الوجه الاخير اعني تخير المالك بين اخراج السليمة والمربيضه كانه لم يذهب اليه احد ، و في الجواهر يمكن تحصيل الاجماع على خلافه فيدور الامر بين احد الوجهين الاولين ، و ذهب صاحب المدارك الى الاول حيث قال متى كان في النصاب صحيحه لم تجز المربيضة لا طلاق النهى عن اخراجها

بل يتعين اخراج الصحيح ، قال في الجوادر الا انى لم اجده لغيره ، نعم لعله ظاهر الرياض انتهى . والمعروف بين الاصحاب هو الاخير اى من الاولين و هو الاقوى لانه مقتضى الشركة كما ذكرناه مع كون اخراج السليمة بالخصوص اضرارا على المالك ، و اخراج المريضة ضرر على المسحتق ، والتقسیط المذكور جمع بين الحقين .

(الامر الرابع) لو كانت كلها مراضا او معيبة او هرمة يجوز الاراج منها بلا خلاف في ذلك ، و نسبه في المدارك الى العلماء ، وقد نص في الحدائق بالاجماع عليه للاصل اى اصاله البرائة عن وجوب الا زيد من المريضة ، و مقتضى تعلق الزكوة بالعين خصوصا على وجه الشركة وهذا ظاهر .

الشرط الثاني السوم وهو لعة الرعي ، والحكم مجتمع عليه كما نقله غير واحد ، و يدل عليه من الاخبار قول الصادقين عليهم السلام في صحيحة الفضلاء و ليس على العوامل من الابل و البقر شيئا انما الصدقات على السائمة الراعية ، و الظاهر ان وصف السائمة بالراعية توضيحي ، لأن السوم لعة هو الرعي ، و عن الجوهرى يقال سامت الماشية سوما اي رعت فهى سائمة انتهى . و في الغنائم و لعها اى الراعية في الصحيح كنایة عن كونها مرسلة ، فيكون احترازاً عن العوامل السائمة انتهى ، اقول و يؤيده ما في الصحيح الآخر عنهم عليهم السلام ايضا في حديث زكوة البقر ليس على العوامل السائمة شيئا انما الصدقة على السائمة الراعية حيث ان نفي الزكوة عن العوامل السائمة و اثباتها في مقابلة على السائمة الراعية ربما يدل على اراده ما يقابل العوامل من الراعية و هو المرسلة ، و يدل على اعتبار السوم في خصوص الغنم موثق زرارة عن الباقر عليه قال عليه في عداد الاشياء التسع التي فيها الزكوة لا في غيرها ، و الغنم السائمة و هي الراعية (الحديث) ، و لابد ان يكون السوم طول الحول بلا خلاف فيه ، و يدل عليه صحيح زرارة عن الصادق عليه وفيه هل على الفرس تكون للرجل يركبها و البقر شيئا فقال عليه لا ليس على ما يعلف شيئا انما

الصدقه على المسائمه المرسلة في مرحبيها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل فاما ما سوى ذلك فليس فيه شيئاً، وهذا اعني اشتراط السوم في طول الحول في الجملة مما لا اشكال انما الكلام في امور **الاول** في تحقيق السوم الذي يترتب عليه وجوب الزكوة، والعلف الذي ينقطع به السوم في اثناء الحول ، فانه اختلف فيه على اقوال ، و المشهور كما نسب اليه ارجاع ذلك الى العرف ، و انه يدور مدار صدق اسم السوم عرفا فكلما صدق عليه اسم المسائمه تجب فيه الزكوة ، و ما يصلح سلب المسائمه عنه فلا زكوة فيه ، و ما يشک في صدق الاسم عليه يرجع الى البرائة ، و عن الخلاف و المبسوط انه يراعي الا غلپ عند اجتماع السوم والعلف، ومع التساوى فالمحكم عن المبسوط على الاقوى عدم وجوب الزكوة فيه و ان كان الارجاع احوط ، و عن ابن ادریس و المحقق في المعتبر اعتبار السوم طول الحول و لا يراعي الا غلپ ، لكن المحقق في المعتبر ذهب الى زواله بالعلف الاسير ، و عن نهاية الشیخ زواله بعلف اليوم ، و صرح بعدم قدح اللحظة ، و تردد في الدروس بزواله بعلف اليوم في السنة بل وفي الشهر ، و استقرب بقائه و المتفق عليه من هذه الاقوال هو عدم القدح في تحقيق السوم بعلف اللحظة في السنة ، كقدح اغليبة العلف على السوم عند اجتماعهما في السنة ، و ما بين هذين الطرفين هو محل الخلاف ، و الاقوى اعتباره في طول الحول بحيث يضر به علف اليوم في السنة ، و ذلك لأن الظاهر من صدق المشتق اذا وقت بوقت هو اعتبار تلبس الذات بمبدئه في جميع افات ذاك الوقت و اذا قيل زيد شارب او قائم تمام الليل يكون الظاهر منه تلبس زيد بالشرب او القيام من اول الليل الى اخره ، و ذلك فيما اذا كان الغرض تلبسه بنفس المبدئ لا بملكته ، و كذا الظاهر من قوله **عليه** : المسائمه المرسلة في مرجها عامها هو كون السوم في جميع العام فلو تخلف عنه ولو يوما او بعض يوم لم يصدق المسائمه في تمام العام، نعم لا يضر اللحظة لعدم صدق التعليف على العلف باللحظة حتى يضر بصدق السوم في تمام العام ، و لا شيء في الین يوجب رفع اليد عما ذكرنا الا التسامح العرفي و هو لا يصلح للاستناد اليه ، لأن العرف انما يكون في تشخيص

مفهوم اللفظ فيما اذا تختلف بينه وبين اللغة ويكون هو المتبوع عند التناقض ، واما فى تطبيق المفهوم على المصدق فلا عبرة به ، ولا دليل على اعتباره فيما يتسامح ، فالعرف متبع فى تشخيص مفهوم المن والكثرة ، واما فى اطلاقه لفظ المن الذى مفهومه عنده هو اربعة امداد مثلًا على الاقل منها بمقابل او مقابلين فلا عبرة به اصلًا ، ففيما نحن فيه يكون العرف مناطا فى تعين مفهوم السائمة عامها لا فى اطلاق هذا اللفظ بما له من المفهوم على ما كانت معلومة فى يوم من العام او الشهر مسامحة ، فإذا كان اللفظ بما له من المفهوم العرفي موضوعا لحكم شرعى يسرى حكمه الى جميع مصاديقه واقعا ، ولا يراعى فى اسراء حكمه الى ما يتسامح العرف فى تطبيقه وجريه على ما ليس بمصدق له او سلب حكمه عما يتسامح العرف فى سلبيه عنه ، ومما ذكر ظاهر انه لا تثبت الزكوة فى المعلومة يوما من السنة فضلا عن المعلومة يوما من كل شهر منها فضلا عما اذا كانت المعلومة فى بعض الشهور منها ، ولو غلب عليها السوم فى السنة با ان كانت معلومة فى شهر وسائمة فى احد عشر شهر امن السنة فضلا عما اذا تساوى السوم العلف فظير صحة ما افاده المنصف (قوله)

انه لو كانت معلومة و لو فى بعض الحول لم تجب فيها و لو كان شهراً

بل اسبوعا كما ظهر الخلل فى قوله

نعم لا يقدح فى صدق كونها سائمة فى تمام الحول عرفا علفها يوما

او يومين

لما عرفت من عدم العبرة بالصدق العرفي المسامحي اصلًا ، لكن الاحتياط فيه وفى مثله مما اذا كان التعليف يسيرا موجبا لصدق السوم معه بالنظر العرفي المسامحي خروجا عن مخالفة من اوجب الزكوة فيه مما لا ينبغي تركه .

(الامر الثاني) لافرق في منع العلف عن وجوب الزكوة بين ان يكون بالاختيار ، او بالاضطرار لمنع مانع من السوم من ثلوج او مطر او ظلم غاصب او نحو ذلك ، و لا يكفي ان يكون العلف من مال المالك او غيره باذنه او لا باذنه ، فانها تخرج بذلك كله عن السوم

خلافا للشهيد الثاني (قده) فإنه استشكل فيما لو علفها الغير من مال نفسه بغير اذن ما لکه قال (قده) نظرا الى المعنى المقصود والحكمة المقتضية لسقوط الزكوة معه وهي المؤنة على المالك الموجبة للتخصيص كما اقتضته في الغلات عند سقيها بالدوالي انتهى ، ولا يخفى ما فيه و ان سبقه العلامة في التذكرة ، و حكى عن الموجز ، و احتمله في البيان و ذلك لأن العلة ليست من صفة بل هي من المسنبطية التي لا حجة عندنا ، و إنما العبرة بصدق الاسم و عدمه و لا شبهة في خروجها عن صدق اسم المسائمة في جميع تلك الصور ، و قياس المقام بالغلات التي قامت النصوص فيها على ما ذكره باطل خارج عن الطريقة ، و الخروج عن اطلاق النصوص المقيدة وجوب الزكوة بالمسائمة الموجبة لسقوطها عن غير المسائمة من غير مقييد لا وجه له ، فلا محض الا بالالتزام بعدم الفرق في تلك الصور في سقوط الزكوة .

و كذا لافرق بين ان يكون ذلك باطعامها للعف المجزور او بارسالها للترعى بنفسها في الزرع المملوك .

او اختلفت من نفسها بما يخرج عن اسم السوم و لو لم يعلفها احد

نعم لا يخرج عن صدق السوم باستيجار المرعى او بشرائه اذا لم يكن

مزروعا

خلافا للشهيدين وغيرهما و صاحب الرياض (قد) ففرقوا بين اشتراء المرعى و بين استيجار الارض للرعى ، فحكموا في الاول بأنه علف فلا تجب معه الزكوة ، و الاقوى ما في المتن كما عليه جماعة منهم صاحب الجوادر لأن الظاهر ان الرعى في المرعى سوم من غير تفاوت بين كونه ملكا او غير ملك ، مع عدم الفرق بين الاشتراء والاستيجار على تقدير ثبوت الفرق بين ملك المرعى و غيره و احتمال كون الثمن بازاء المرعى دون الاجرة اذهي في مقابلة الارض دون الكلاء حيث ان مفهوم الاجرة لا يتناوله مدفوع بان الثمن ايضا كذلك ، مع ان المدار على صدق الاسم لا للغرامة و المؤنة و عدمهما او ملك العلف و عدمه ، و منه يظهر صحة ما في المتن حيث يقول كما أنها لا يخرج عنه بمحاصنة **الظالم** على الرعى في الارض المباحة .

قال في الجوادر و الظاهر عدم صدق الاسم في الرعى من نبات الدار و البستان و ان احتمله في كشف الاستاد خصوصا مع سعتها ، و الامر سهل بعد ما عرفت من ان المدار في صدق الاسم انتهى .

(الامر الثالث) اختلف في مبدء حول السخال على ثلاثة اقوال ، والمراد بالسخال هو اولاد الابل و البقر و الغنم و ان كان اصل التسمية لغة مخصوصة باولاد الغنم ، فعن جملة من الاصحاب ان مبدء حول الاولاد بعد استغنائهما عن امهاتهما بالرعى ليتحقق شرط السوم بالنسبة اليها ، و المحكم عن الشيخ و جماعة بل في المسالك انه المشهور ان حولها من حين النتاج لقول الباقر **عليه** في خبر زراة و ما كان من هذه الاصناف الثلاثة الابل و البقر و الغنم وليس فيها شيء حتى يتحول عليها الحول من حين النتاج ، و قوله **عليه** في الخبر الآخر و ليس في صغار الابل شيئا حتى يتحول عليه الحول من يوم ينتج ، و في خبر ثالث عن احد هما و ما كان من هذه الاصناف وليس فيها شيء حتى يتحول عليه الحولمنذ يوم ينتج ، و في رابع وهو المرسل المروى عن زراة عن الباقر **عليه** ايضا ليس في صغار الابل و البقر و الغنم شيئا الاما حال

عليه المحول عند الرجل وليس في اولادها شيئاً حتى يتحول عليها المحول ، و عن بيان الشهيد التفصيل بين ما كانت الاولاد من السائمة و تسقى من لبنها وما كانت من المعلوفة، يكون مبدء المحول من حين النتاج في الاول ، ومن حين الاستغناء عن الامهات بالرعى في الثاني ، و قواه في المدارك ، وقال في الحدائق و الظاهر انه جعله وجه جمع بين اخبار القولين لانه متى كان اللبن عن سائمة فكانه يدخل تحت اخبار السوم ، و ان كانت الام معلوفة فكانه يدخل تحت المعلوفة فلا يدخل في السوم الا بعد الاستغناء بالرعى ، والاقوى ما ذكره الشهيد (قوله) ، ولكن لا لما استظرفه في الحدائق من كونه وجه جمع بين اخبار القولين بل لأن الاخبار الدالة على انه من حين النتاج لا يدل الاعلى ذلك ، و توصيحة ان كلمة هذه في قوله **عَلَيْهِ** وما كان من هذه الاصناف فليس فيها شيئاً الخ اشارة الى الاصناف الثلاثة اعني الابل والبقر والغنم التي حكموا فيها بوجوب الزكوة ، فيصير الحاصل ان الكبار من الاصناف الثلاثة التي فيها الزكوة يكون حول صغارها من حين ولادتها فتدل على ان صغار السائمة من حين ولادتها بحكم كبارها ، و لادلة لها على حكم نتاج المعلوفة اصلاً ، و هذا المعنى مع ظهوره من اللفظ و انسياقه منها بحسب العرف مناسب مع الاعتبار ايضاً لأن سخال السائمة تعد عرفاً من السائمة لا من المعلوفة بعد صدق السوم على الام ، و عدم صدقه على الولد كما انه من المستبعد جداً عدم وجوب الزكوة في المعلوفة و وجوبها في سخالها حال ارتفاعها منها ، وهذا ليس يقياس حتى يقال بأنه محروم العمل ، و ان دين الله لا يقياس بالعقل بل هو حكم عرفي ارتكازى يصحح به موضوع الحكم الشرعى و هو حكمه بأن ولد السائمة سائمة ، و ولد المعلوفة معلوفة هذا و لو تنزلنا عن ذلك فلا اقل من دعوى عدم ظهور تلك الاخبار للاطلاق بحيث يشمل سخال السائمة والمعلوفة معاً فيجب الاخذ بالمتيقن منها و هو سخال السائمة فيرجع في سخال المعلوفة الى اطلاق ما دل على اعتبار السوم ، ولو شك فيه بتوهم ان ما دل على اشتراط السوم لا اطلاق له من هذه الجهة بدعوى انه مسوق في بيان حكم ما من شأنه السوم و العلف ، و يكون مورده كلما يصلح ان تكون سائمة ومعلوفة فشرط وجوب الزكوة فيها ان لا تكون معلوفة لا مطلقاً ولو لم تكن

فيها شائنة السوم والسدخان ولو لا يصلح ان تكون سائمة او معلومة لكان المرجع حينئذ هو الاصل العملي وهو البراءة عن وجوب الزكوة في سدخان المعلومة مع اندفاع ذاك التوهם، فان قوله **عليه** فاما ما سوى ذلك فليس فيه شيئاً بعد قوله **عليه** انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي تقيinya فيه الرجل يدل على نفي الزكوة عن كلما كان سوى السائمة المرسلة في مرجها من غير فرق في نفيها عنه بين ما كان فيه شائنة السوم والعلف ام لا و اختصاصه بخصوص ما كان فيه صلاحية ذلك لا يساعد الفهم العرفي كما لا يخفى على المتذمرين فيه ، و بالجملة فالاقوى ما عليه الشهيد (قد) في البيان .

الشرط الثالث ان لا يكون عوامل ولو في بعض الحال بحيث لا يصدق عليها انها ساكنة فارغة عن العمل طول الاحوال ، و لا يضر اعمالها يوما او يومين في السنة كما مرفى السوم .

اعتبار هذا الشرط مجمع عليه بين كافة العلماء كما في المدارك ، و لم يخالف فيه احد الاشان من العامة ، و يدل عليه من الاخبار قوله **عليه** : ليس على العوامل شيئاً ، و قوله **عليه** وكل شيئاً من هذه الاصناف من الدواجن **و** العوامل فليس فيها شيئاً ، و لا يعارضه شيئاً من الاخبار الا موثق ابن عمار و فيه سأله عن الابل تكون للجمال و يكون في بعض الامصار **أ** يجري عليها الزكوة كما يجري على السائمة في البرية قال نعم ، و نحوه خبر ان اخران عنه احد هما عن الصادق عليه السلام ، و الآخر عن الكاظم **عليه** لكنه مطروح باعراض الصحابة عنه فلا يكون حجة حتى يقاوم الاخبار الدالة على اشتراط ان لا تكون عوامل ، و عن الاستبصار ان الاصل في هذه الاحاديث اسحاق بن عمار ، و مراده ما رواه ابن عمار و ان كان متعدداً فانه تارة

* الدواجن ما تعلقها الا نسان في منزله من الغنم و الناقة و الحمام البيوتى و نحو

ذلك (مجمع البحرين)

رواه بالاضمار ، و اخرى مسندنا عن الصادق عليه السلام ، و ثالثه عن الكاظم عليه السلام الا ان الاصل فيه هو ابن عمار فيكون حديثا واحد فلا تعارض الاحاديث الكثيرة ، ثم حملها على الاستحباب ثم قال و يحتمل الحمل على التقية . اقول و نحن في غنى عن تلك التشبثات بل لو كان روايات متعددة وكانت مطروحة بلا عراض فلا حاجة الى دعوى كونها حديثا واحدا او حملها على الاستحباب او التقية ، والمراد بالعوامل هو مطلق العمل اعم من الحrust والحمل والركوب وغيرها ، والظاهر ان الكلام في صدق العوامل كالكلام في صدق السائمة فيجري فيه كلما يجري في السائمة ، والمحكى عن المبسوط هنا ايضا اعتبار الاغلب عند الاجتماع كما في السائمة ، وقيل احالة اتصافها بكونها عاملة على العرف هنا اوضح من مسألة السوم التي قيل فيها بكون العلف يوما او يومين منا فيا له ضرورة عدم كون استعمال الا بل يوما او يومين على اطلاقه ما لم تكن معدة لذلك مصححا لا تصافها بكونها عاملة على الا طلاق ، فالمدار على اتصافها بهذا الوصف عرفا فمتى اطلق عليها هذا الاسم خرج عمما وضع عليها الزكوة و انقطع به الحال ، اقول و ما افاده (قوله) حسن لأن الدليل الدال على اعتبار هذا الشرط لا يدل على اعتباره طول الحال بل انما ذل على ثبوت الزكوة في غير العوامل من الانعام ، و من المعلوم كون الانعام عوامل او غير عوامل امر عرفى يؤخذ من العرف ، و لا شبهة في صدق العوامل على ما كانت من الانعام معدة لذلك ، و مع انتهاء الامر الى ما يشك في صدق العوامل عليه عرفا يكون المرجع هو الاصل العملى وهو البرائة .

الشرط الرابع مضى الحال عليها جامعة للشرائط ، و يكفى الدخول في الشهر الثاني عشر فلا يعتبر تمامه فيما لدخول فيه يتحقق الوجوب بل الاقوى استقراره ايضا فلا يقدح فقد بعض الشروط قبل تمامه لكن الشهر الثاني محسوب من الحال الاول فابتداء الحال الثاني انما هو بعد تمامه .

هاهنا امور ينبغي ان يبحث عنها (الاول) لا اشكال و لا خلاف في اعتبار الحول في الانعام والنقدين مما وجبت الزكوة فيه ، و في مال التجارة والخيل مما يستحب فيه ، بل ادعى عليه الاجماع كما في المدارك و غيره ، و النصوص عليه متظافرة ان لم تكن متوانرة ، و في صحيح الفضلا عن الصادقين عليهما السلام انهم قالا في زكوة الغنم والبقر و كلما لا يحول عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه حتى يحول عليه الحول فإذا حال عليه الحول وجب فيه ، و في صحيح زرارة عن الباقر عليهما السلام انه قال الزكوة على المال الصامت الذي يحول عليه الحول و لم يحركه الى غير ذلك من الاخبار .

(الثاني) حد الحول المعتبر في وجوب الزكوة هو تمام احد عشر شهراً الذي يتحقق تماماً بالدخول في الشهر الثاني عشر ، فعند هلال الشهر الثاني عشر تجب الزكوة و لو لم يكمل الحول و لو لم يتم الشهر الثاني عشر بلا خلاف فيه ، بل عن المعتبر والتذكرة ان هذا مذهب علمائنا اجمع ، و يدل عليه من الاخبار خبر زرارة عن الباقر عليهما السلام قال قلت له رجل كان له مائتا درهم فوهبها بعض اخوانه او ولده او اهله فرارا من الزكوة فعل ذلك قبل حلها بشهر فقال اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول و وجبت عليه فيه الزكوة .

(الثالث) اختلفوا في انه هل يستقر الوجوب بدخول الشهر الثاني او يبقى متزللاً الى ان يكمل الثاني عشر فان بقي المال على الشرائط كشف عن استقرار الوجوب بالاول ، و ان اختلت كلا او بعضاً كشف عن عدم كونها واجبة كما لو حاضت المرأة في اثناء اليوم من شهر رمضان او مات المصلى في اثناء الصلوة اذا كان شروعه فيها في اول الوقت فانه يكشف بمحضها في اثنائه او موته في اثنائها عدم وجوب الصوم عليها و عدم وجوب الصلوة عليه ، ظاهر فتاوى الصحابة بل صريح كثير منها الاول ، و ظاهر الشهيدين و المحقق الثاني و جماعة هو الثاني . و استدل الاولون بخبر زرارة المتقدم نقله في الامر الثاني عن الباقر عليهما السلام اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول و وجبت عليه فيه الزكوة هو استقرار الوجوب بدخول

الشهر الثاني عشر لا انه تجب بدخول الشهر الثاني عشر وجوبا متزلا مراعي بقاء شرائط الزكوة الى اكمال الشهر الثاني عشر لانه بعيد عن تلك العبارة كل البعد و لذا لم يدع القائل بالقول الثاني عدم ظهور الخبر المذكور فيما ذكر بل سلم ظهوره وانما ناقش في سنته، قال في المسالك ان الخبر السابق ان صح فلا عدول عن ذلك لكن في طريقه كلام ، فالعمل على الثاني متعين انتهى ، و مراده من الخبر السابق هو خبر وزارة المذكور ، والكلام الذي اشار به في طريقه هو اشتمال طريقه بابراهيم بن هاشم الذي وقع الخلاف في عدم خبره من الصحاح او الحسان ، ولا يخفى انه على ما ذكر ناه مرارا من كون المدار على الحجية بالخبر الموثوق صدوره و لو كان الوثيق به من الخارج يكون ذاك الخبر في اعلى درجة الوثاقة لاعتماد الاصحاب به قديما و حديثا ، اذ قد عرفت عدم الخلاف في اصل الحكم اصلا ، و ان الجميع اتفقوا اعتماداً على الخبر المذكور ، و معه فلا يبقى موقع للبحث عن حال ابراهيم بن هاشم و انه هل هو حسن او من الصحاح ، ولا يخفى ان هذا الخبر بمدلوله حاكم على كلما يدل على اعتبار حلول الحول في وجوب الزكوة ، و مفسر له ، و مبين لمضمونه بان المراد من الحول الذي يعتبر حلولها في الوجوب هو تمام الشهر الحادى عشر المحقق بدخول الشهر الثاني عشر ، و لا يتوقف على تمام الشهر الثاني عشر و كما له ، و منه يظهر فساد ما تخيله الكاشاني من انكاره لدلالة الخبر على تنجز الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر بل انما هو يدل على حرمة الفرار من الزكوة بالدخول فيه ، و هو اعم من استقرار الوجوب ، فقال لعل المراد بوجوب الزكوة و حلول الحول برؤية هلال الثاني عشر الوجوب و الحول لمزيد الفرار بمعنى انه لا يجوز الفرار حين استقرار الزكوة في المال بذلك ، كيف و الحول معناه معروف ، والاخبار بطلاقه مستفيضة ، و لو حملناه على استقرار الزكوة فلا يجوز تقييد ما ثبت بالضرورة من الدين بمثل هذا الخبر الواحد الذى فيه ما فيه ، و انما يقسم بوجه من التكليف انتهى . واستجوده في الحدائق الا انه قال لو لا اتفاق الاصحاب قديما و حديثا على العمل بمضمونه في الزكوة مطلقا لا بخصوص هذا الفرد الذى ذكره ، و وجه فساد ما ذكره الكاشاني هو حكمة هذا الخبر بمدلوله

على الاخبار المطلقة المستقيمة الدالة على اعتبار حؤل الحول في الوجوب لما تحقق في محله ان المحاكم يقدم على المحكوم ولو كان واحدا من اضعف الظنون و كان المحكوم الفاً و من اقوى الظنون ، و سر تقديمها هو عدم المعارضة بينهما على حسب ما فصل في الاصول ، و ليس وجه تقديمها على المحكوم تقيد المحكوم به حتى يكون تقيد ما ثبت بالضرورة من الدين بمثل هذا الخبر الواحد، ثم لم يعلم مراده من توصيفه الخبر با انه الذى فيه ما فيه اذ لم يعلم فيه شيئاً بعد اتفاق الصحابة قديماً و حديثاً على العمل بمضمونه كما اعترف به صاحب المذاق ، نعم في فقه قوله ^{عليه السلام} اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول كلام و هو ان في اطلاق حلول الحول بدخول الشهر الثاني عشر مع ان الحول ما يراد به كالعام والسنة انا يحول بتمام الشهر الثاني عشر لا بدخوله لغة و شرعاً و عرفاً مسامحة ، ويحتمل فيها وجوه (**الاول**) : ان يكون الحول في قوله ^{عليه السلام} فقد حال عليه الحول حقيقة شرعية في تمام الشهر الحاد عشر ، وهذا يظهر من عبارة المسالك، حيث يقول (قدره) اعلم ان الحول لغة اثنا عشر شهراً، ولكن اجمع اصحابنا على تعلق الوجوب بدخول الثاني عشر ، وقد اطلقوا على احد عشر اسم الحول ايضاً بناء على ذلك ، وورد عن الباقر و الصادق (عليهما السلام) اذا دخل الثاني عشر فقد حال عليه الحول و وجبت الزكوة فصارت احد عشر حولاً شرعياً، و اورد عليه انه لم يوجد لاستعمال الحوفي هذا المعنى مورداً الا في هذا الخبر اولاً و انه لا يصح الحقيقة الشرعية هنا توقفها على كون المعنى المستعمل فيه حقيقة في لسان المتشربة كلفظي الصلة و الصوم حتى يصح البحث عن كونه حقيقة شرعية فما لا حقيقة متبشرعة له لا محل له عن الحقيقة الشرعية ، و من المعلوم ان لفظ الحول لا تكون حقيقة في احد عشر شهراً عند المتشربة قطعاً ، و يندفع بان الاستعمال في هذا الخبر في المعنى المذكور كاف في كونه على وجه الحقيقة الشرعية ، و انه لا يحتاج تتحقق الحقيقة الشرعية الى كون اللفظ حقيقة في ذاك المعنى المستعمل فيه في لسان المتشربة بل الالتزام بذلك التزام بمالاً ملزماً له ، الا ان الا نصف عدم تعين كون الاستعمال في

الخبر على الوجه الحقيقة الشرعية مع تمامية فقه الخبر باحد الوجهين الاخيرين مع ما في الحقيقة الشرعية من البعد في نفسها و ان الاصل عدمها عند الشك فيها .

(الوجه الثاني) ان يكون استعمال الحول في الخبر في احد عشر على وجه المجاز المرسل بان استعمل لفظ الحول الموضوع في اثنى عشر شهرا كاملا في تمام احد عشر شهرا بعلاقة الكل والجزء على نحو المجاز في الكلمة ، فتكون اللام الدالة على الحول في قوله ^{إليلا} : فإذا دخل الشهر الثاني فقد حال عليه الحول حينئذ للعهد ، و معناه ان الحول الذي اعتبره الشارع في باب الزكوة قد حال بمضي احد عشر شهرا ، فتدل بالالتزام على ان للحول في باب الزكوة معنى شرعيا و هو احد عشر شهرا فيرجع الى الوجه الاول ، غاية الامر ان مبني الوجه الاول هو دعوى كون استعمال الحول في المعنى الشرعي على وجه الحقيقة الشرعية ، و يكون الاستعمال على الوجه الثاني مجازيا لكن المعنى واحد في الوجهين و هو المعنى الشرعي ، و هذا الوجه ايضا بعيد في نفسه و مخالف مع المنساق من الخبر حيث ان الظاهر منه سؤالا وجوابا في جميع فقراته ليس الاستعمال الحول في معناه الحقيقي ومناف مع ما في صدر هذا الخبر من تنظير من ذهب ماله بعد دخول الشهر الثاني عشر فراراً من التكليف بالزكوة ومن افطر في شهر رمضان اول النهار ثم سافر اخره في انه لا يجديه ذلك في الفرار عن الكفار ، بعكس ما لو ذهب ماله قبل ان يدخل الشهر الثاني فانه بمنزلة من سافر ثم افطر فانه بعد التأمل فيه يظهر على ان المقصود بقوله فقد حال الحول ليس انقضاء نفس الحول حقيقة حتى يكون على وجه استعمال الحول في احد عشر شهرا اما حقيقة على وجه الحقيقة الشرعية ، او مجاز اعلى نحو المجاز في الكلمة ، بل المستفاد منه هو التجوز في انقضاء الحول الحقيقي و هو

(الوجه الثالث) و حاصله ان يكون التجوز في الاسناد لافي الكلمة ، ف تكون الكلمة الحول في قوله ^{إليلا} فقد حال عليه الحول مستعملا في معنا الحقيقى ، و يكون المجاز في اسناد الحول اليه عند دخول الشهر الثاني عشر بتنزيل التبس بهمنزلة تماما

بقرينة المشارفة نظير قوله اذا دخل الساعة الاخيرة من النهار فقد انقضى النهار ، و اذا دخل العشر الاخر من الشهر فقد انقضى الشهر حيث يكون المجاز في اسناد الانقضاء الى النهار ، والشهر بتنزيل الباقي منها في الساعة الاخيرة من النهار او في العشر الاخير من الشهر منزلة العدم لقلته لا في النهار والشهر نفسها ، وهذا الوجه هو الاظهر ، و عليه المعمول .

و استدل للقول الثاني قارة بالمنع من العمل بخبر وزارة اما لاجل التشكيك في دلالته كما عرفته من الكاشاني الذى انكر دلالته على تنبيه الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر فضلا عن استقراره ، وقال بأنه يدل على حرمة التقوية عند دخوله ، او لاجل التشكيك فى سنته كما عرفته من المسالك من التأمل فى طريقه ، و اخرى بالمنع عن دلالته على الوجوب المستقر ، و تقريريه ان المنساق من الخبر كما عرفت هو اسناد القضاء الى الحول بمعنى الحقيقى عند دخول الشهر الثاني عشر ، و تنزيل التلبس بالجزء الاول من الشهر الثاني عشر وهو عند استهلال هلاله منزلة تمامه و انقضائه على ما عرفت من انه اظهر الوجه فى فقه الخبر ، لكن تنزيل التلبس بالجزء الاول من الشهر الثاني عشر منزلة تمامه و كماله يمكن ان يكون بالنظر الى جميع الامور التى اعتبر تتحقق فى الحول فى تعلق الزكوة بالمال من الشرائط المعتبرة فى تمام الحول ، ويمكن ان يكون بالنظر الى خصوص الحكم التكليفى اعني وجوب الزكوة لا بالنسبة الى الشرائط المعتبرة فى جميع الحول ، فيتنجز الوجوب حينئذ بدخول الشهر الثاني لكن مراعى ببقاءسائر الشرائط الخارجة عن اختيارات الفاعل فى بقية الحول ، و يترب عليه انه لو اختلفت الشرائط الغير المقدورة الى انقضاء الشهر الثاني عنه فيكشف باختلالها عدم الوجوب من اول الامر ولو تمت الشرائط انكشف عن تمامية الوجوب من اوله ، وهذا بخلاف الشرائط المقدورة ، فان الاخلال بها غير مناف مع استقرار الوجوب فلو وهب او باع بعد دخول الشهر الثاني عشر لم تسقط الزكوة ، ولا يخفى ان التنزيل المذكور بكل واحد من هذين النظرين و ان كان ممكنا الا ان المتبدادر منه هو التنزيل بالنظر

الاخير اعني باعتبار شرطية انقضاء الحول في تنجيز التكليف بالزكوة و صيورتها حقا للفقير لا في جميع الاثار ، فلابدنا فيه اعتبار بقاء المال جاما لشروط النصاب الى تمام الحول في اصل تحقق التكليف بحيث لا يختل شيئا منها قبل انقضاء عددا يامها لا بالاختيار المكلف كشف عن عدم تتحققه في الواقع ، نظير شرطية بقاء المرأة ظاهرة عن الحيض الى الغروب لوجوب الصوم من اول النهار ، هذا ولو منع عن تبادر التنزيل المذكور في النظر الاخير فلا اقل من عدم تبادره في النظر الاول ، فيكون المتعين منه حينئذ هو النظر الاخير ، و يرجع في اعتبار سائر الشرائط الى اخر الشهر الثاني عشر الى ادلة اعتبارها لعدم حاكم عليها بعدم ظهور التنزيل المذكور في النظر الاول ، لا يقال امكان تنجيز الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر مع كونه مراعي ببقاء الشرائط الغير المقدورة الى تمامه مبني على صحة الشرط المتأخر و هو غير معقول جسما فصلناه في الاصول ، انه يقال لا ابناء لا مكانه على امكان الشرط المتأخر بل يصح تنجيز الوجوب مشروطا ببقاء الشرط الى اخر الحول بلا التزام بالشرط المتأخر كما في صوم المرأة المشروط وجوبه على بقائها ظاهرة عن الحيض الى اخر النهار بحيث لوحضت في اخر النهار بالحظة منه لم يكن الصوم واجبا عليها من اول النهار ، و كذلك بالنسبة الى الخلو من السفر الموجب للافطار بالنسبة الى المكلفين من الرجل والمرأة ، وهكذا بالنسبة الى الصلة في اول الوقت ، وقد استدلوا بصحة هذا التكليف و نظائره على امكان الواجب المعلق و الشرط المتأخر ، وقد فصلنا صحة تنجيز التكليف في امثال هذه الموارد من دون ابناء على تصوير الواجب المعلق و لا الشرط المتأخر في موضع من تحرير اتنا في الاصول ، واجماله اما بالنسبة الى الواجب المعلق فلمكان كون التكليف المنجز كزمانه و فعليته كلها تدريجيا ، فظهور المرأة عن الحيض في كل آن من انات النهار شرط لفعالية التكليف بالصوم في هذا الان ، فكما ان الشرط يتحقق تدريجا فعليه التكليف ايضا تتحقق تدريجيا ، و ليس في اول النهار وجوب صوم جميع آناته الى اخر النهار فعليها حتى يكون وجوب صوم الانات التالية الى اخر النهار في الان الاول منه فعليها لكي يكون الوجوب حاليا و الواجب استقبالي حتى يلزم الواجب المعلق ، بل فعليه وجوب

كل آن انما هو عند تحقق ذاك الان مع كون المكلف واحداً لشروط التكليف، ف تكون فعليته تدريجياً ممتداً من اول النهار الى اخره كما ان امثال المكلف ايضاً تدريجياً، و شرح ذلك موكول الى الاصول، واما بالنسبة الى الشرط المتاخر الذي هو مورد البحث في المقام فحيث ثبت بضرورة العقل استحالة دخـل الامر المتاخر في وجود الامر المقدم لا من جهة استلزمـاه لتقديم المعلوم على العلة، بل من جهة استلزمـاه الخلف لمكان كون جعل الاحكام على نهج القضايـاء الحقيقة، وان كلما له الدخل في الحكم لا بد من ان يفرض عند الحاكم و يجعل الحكم على تقدير وجوده على ما هو حقيقة الواجب المـشروعـ ، فمعنى دخـل الطهارة في الصوم هو جعل وجوبـه على فرض وجودـها وجعلـه كذلك يستلزمـ فعلـيـته عند وجودـها ، ففعلـيـته قبل وجودـ شرطـهـاـ ما فرض وجودـها وجعلـ الوجـبـ علىـ تقـديرـ وجودـهـ خـلفـ يـجـبـ فىـ كلـ موـردـ يـتـرـائـىـ كـونـ الشـرـطـ مـتـاخـراـ ارجـاعـهـ الىـ المـعـقـولـ منـهـ ، وـ الـاـمـرـ المـعـقـولـ منـهـ اـمـاـ تـعـقـبـ اوـ الـكـشـفـ الـحـكـمـيـ بـحـسـبـ اختـلافـ المـوـارـدـ ، فـقـىـ موـردـ الفـضـولـ يـكـونـ المـعـقـولـ منـ دـخـلـ الـاجـازـةـ المـتـاخـرـةـ هوـ الـكـشـفـ الـحـكـمـيـ ، وـ فـىـ مـثـلـ الصـومـ يـكـونـ الشـرـطـ هوـ تـعـقـبـ صـومـ الانـ الاولـ بـالـطـهـارـةـ عنـ حدـثـ الـحـيـضـ فـىـ بـقـيـةـ الـاـنـاتـ ، فـنـفـسـ الطـهـارـةـ فـىـ الـاـنـاتـ الـمـتـاخـرـةـ لاـ تـكـونـ شـرـطاـ حتىـ يـلـزـمـ تـاخـرـهـ عنـ المـشـرـوعـ بـلـ اـنـماـ هـيـ مـحـقـقـةـ لـلـشـرـطـ اـعـنـيـ تـعـقـبـ الانـ المـتـقدـمـ ، وـ كـذاـ فـىـ المـقـامـ نـفـسـ بـقـاءـ شـرـائـطـ الزـكـوـةـ الـىـ اـخـرـ الشـهـرـ الثـانـيـ عـشـرـ لـاـ يـكـونـ شـرـطاـ حتـىـ يـلـزـمـ الشـرـطـ المـتـاخـرـ بـلـ تـعـقـبـ الجـزـءـ الـاـولـ مـنـ الشـهـرـ الثـانـيـ عـشـرـ بـوـجـودـ الشـرـائـطـ الـىـ اـخـرـهـ هوـ الشـرـطـ وـ هـوـ مـنـ قـبـيلـ الشـرـطـ المـقـارـنـ لـلـمـشـرـوعـ ، هـذـاـ غـايـةـ ماـ يـمـكـنـ انـ يـقـالـ فـىـ تـقـرـيبـ هـذـاـ الـاسـتـدـلـالـ ، وـ لـكـنـ لـاـ يـخـفـىـ مـاـ فـيـهـ اـمـاـ مـاـ ذـكـرـهـ الـكـاشـانـيـ (ـقـدـهـ)ـ مـنـ مـنـعـ دـلـالـةـ الـخـبـرـ عـلـىـ تـبـعـزـ الـوـجـبـ عـنـ دـخـلـ الشـهـرـ الثـانـيـ عـشـرـ فـضـلاـ عـنـ اـسـتـقـارـهـ فـيـماـ عـرـفـتـ مـاـ فـيـهـ مـنـ اـنـ خـلـافـ الـظـاهـرـ مـنـ قـوـلـهـ ظـلـلـاـ : اذا دـخـلـ الشـهـرـ الثـانـيـ عـشـرـ فـقـدـ حـالـ عـلـيـهـ الـحـولـ وـ وـجـبـتـ عـلـيـهـ فـيـهـ الزـكـوـةـ اـذـ حـمـلـ قـوـلـهـ ظـلـلـاـ وـ وـجـبـتـ عـلـيـهـ فـيـهـ الزـكـوـةـ عـلـىـ اـرـادـهـ اـنـهـ لـاـ تـسـقـطـ عـنـ الزـكـوـةـ مـاـ تـلـقـيـتـ وـ اـفـلاـ وـجـبـ حـقـيقـةـ بـعـدـ فـيـ الغـايـةـ ، كـماـ انـ

جملة من الفقرات المذكورة في الخبر قبل هذه الفقرة و بعدها ظاهرة بل صريحة في ارادة الوجوب الحقيقي ، و صيغة الزكوة بدخول الشهر الثاني عشر ملكاً للمستحق كما لا يخفى على من راجعه .

و اما ما افاده في المسالك من التأمل في سند الخبر فقد عرفت ما فيه ، و ان هذا الخبر في اعلى درجة الوثاقة بعد اعتماد الاصحاب اليه قدیماً و حدیثاً ، و اما ما ذكر من كون المتيقن من التنزيل هو بلحاظ الوجوب لاجمیع الاثار حتى سائر الشرائط المعتبرة في النصاب فيه ان الانصاف ظهور الخبر في ارادة العموم لكون التنزيل بلحاظه اقرب الى معناه الحقيقي ، و انه اوفق بظاهر قوله عليه السلام : و وجبت الزكوة ، فان ظاهره وجوب المستقر ، بل في الجواهر لا ينبغي انكار ظهور الحسن في ان جميع ما يعتبر في وجوب الزكوة حده الدخول في الثاني عشر لا انه بالنسبة الى تعلق الوجوب خاصة و ان بقى شرطية الشرائط مستمرة الى تمام الاثنى عشر بل هو عند التأمل تفكيك في النصوص لا يرتكبه فقيه كما هو واضح انتهى ، و المتحصل من هذا الامر بطوله هو ان الاقوى استقرار الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر مع سائر الشرائط و ان لم تبق الشرائط الى اخره بل اختلت في اثنائه .

(الامر الرابع) هل الشهر الثاني عشر يعد من العام الاول او من الثاني او يتفرع على القول باستقرار الوجوب بدخوله او تزوله ، فيعد من الثاني على الاول ، و من الاول على الثاني وجوه ، اقواها هو الاول حتى على المختار من استقرار الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر ، و ذلك لعموم ما دل على الزكوة في كل سنة مرة الظاهر في السنة الكاملة ، و ما ورد من اخبار منادي رسول الله ﷺ ففي صحيح این سنن قال الصادق عليه السلام لمانزلت آية الزكوة في شهر رمضان فامر رسول الله عليه السلام لمناديه فنادي في الناس ان الله تعالى فرض عليكم الزكوة كما فرض عليكم الصلة ففرض عليهم من الذهب والفضة وفرض عليهم الصدقة من الابل والعنف و من الحنطة والشعير والربيب و

نادي فيهم بذلك في شهر رمضان وعفى عما سوى ذلك ، قال ثم لم يتعرض لشيء من أموالهم حتى حال عليهم الحول من قابل فصاموا وافطروا فامر مناديه فنادي في المسلمين ايها المسلمين زكوا اموالكم تقبل صلوتكم ثم وجه عمال الصدقة وعمال الطسوق ، فانه يدل على عد الشهر الثاني عشر من العام الاول يا بين دلالة بل جعله في الحدائق دليلا على كون انقضائه شرطا للوجوب ايضا انتصارا للكاشاني ، ولكن لا يخلو عن المنع ضرورة عدم ظهوره فيكون تأخير الطلب عن الحول الحقيقي لمكان اشتراط انقضائه في الوجوب ، لاما كان ان يكون ترك الطلب وتأخير الامر بالدفع وعن توجيه العمال عن الحول كتأخيرها عن شهر رمضان لحكمة راها لله الحمد فلما يكون مؤيداً لما ذهب اليه الكاشاني فضلا عن ان يكون دليلا له ، هذا وفي رواية خالد الكرخي قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الزكوة فقال انظر شهر من السنة فانو ان تؤدي زكوتك فيه فاذا دخل الشهر فانظر ما نض يعني حصل في يدك من مالك فزكه فاذا حال الحول من الشهر الذي زكيت فيه فاستقبل بمثل ما صنعت ليس عليك اكثرا منه ، وظهورها فيكون ابتداء الحول بعد ذلك الشهر غير قابل للإنكار كما لا يخفى ، وما ذكرنا يظهر عدم ابتداء القول بدخول الشهر الثاني عشر في العام المتقديم على القول بكون الوجوب متزالاً بدخوله بل هو كذلك حتى على المختار من القول بالوجوب المستقر ، وذلك للاحبار المذكورة كما لا يخفى .

مسألة ٩ لو اختلف بعض الشروط في إثناء الحول قبل الدخول في الثاني عشر بطل الحول كما لو نقصت عن النصاب او لم يتمكن من التصرف فيها او عاوضها بغيرها وان كان زكويها من جنسها فلو كان عنده نصاب من الغنم مثلاً ومضى ستة اشهر فعاوضها بمثلها ومضى عليه ستة اشهر اخرى لم تجب عليه الزكوة بل الظاهر بطلان الحول بالمعاوضة وان كانت بقصد الفرار من الزكاة .

هاهنا امور ينبغي البحث عنها (الاول) لا اشكال ولا خلاف في انه لو اختل احد شروط وجوب الزكوة في اثناء الحول قبل دخول الشهر الثاني عشر بطل الحول ، كما اذا نقصت عن النصاب ، اولم يتمكن من التصرف فيها او نحو ذلك ، و ذلك واضح بعد اعتبار الشرائط في وجوبها طول الحول ضرورة ان اللازم من اعتبارها انما هو سقوطها عند انتفائها وهذا ظاهر .

(الثاني) المشهور على انه لو عاوض الزكوى بغير جنسها كما لو عاوض اربعين من الغنم السائمة بثلاثين من البقر مثلا ، او عاوضها بجنسها ولو لم تكن مثلها كما لو عاوض الغنم السائمة بقنم سائمة ولو كان المعموض ضانا و المعموض عنه معزا وبالعكس ، او عاوضها بمثلها كالضأن بالضأن و المعز بالمعز او عاوضها باخص منها كالذكورة بالانوثة فلا زكوة ، خلافا لشیخ فاویز مسوطه فاوجب الزكوة بابدال النصاب الجامع للشرائط بالجامع لها اذا كان لجنسه كما اذا ملك اربعين سائمة ستة اشهر ثم عاوضها باربعين سائمة و بقيت في ملكه ستة اشهر ، واستدل له بصدق انه ملك اربعين سائمة طول الحول ، و بالمرسل المحکي عن شرح الارشاد للغیر ، ولا يخفى انه قول شاذ متrox بل عن السرائر ان اجماعنا على خلافه ، و ما استدل له غير صالح للاعتماد عليه ، اما صدق انه ملك اربعين سائمة ففيه ان شيئا من المعموض و المعموض لم يحل عليه الحول عنده و هو واضح ، والمرسل المحکي عن شرح الارشاد لا يكون حجة لا سيما مع قيام العمل على خلافه مع احتمال ان يريد به عمومات ادلة الزكوة مثل قوله عليه السلام في كل اربعين شاة شاة و نحوه لا خصوص رواية وصلت اليه في معاوضة الجنس الزكوى بجنسه لا سبیاع وصول نص خاص اليه يكون مختفيا عن غيره .

(الامر الثالث) لو عاوض الجنس الزكوى بغيره سواء كان بجنسه اولا بقصد الفرار من الزكوة فالمحکي عن انتصار السيد ان عليه الزكوة ، مدعيا عليه الاجماع ، و المشهور كما في الجواهر انقطاع الحول به لعموم ما دل على نفي الزكوة فيما لم يحل

الحول عليه الشامل باطلاقه لصورتي الفرار و عدمه ، و خصوص ما ورد من جواز الفرار في عدة اخبار ، و في مقابها اخبار اخر فيها القوى و الموثق دالة على وجوبها اذا كان التبديل بقصد الفرار من الزكوة حملت على الندب جمعاً بينها و بين الطائفة الاولى او على التقبية .

مسألة ١٠ اذا حال الحول مع اجتماع الشرائط قتل من النصاب شيئاً
فان كان لا بتفريره من المالك ثم يضمن ، وان كان بتفريره منه ولو بالتأخير مع التمكّن من الاداء ضمن بالنسبة ، نعم لو كان ازيد من النصاب و تلف منه شيئاً مع بقاء النصاب على حاله لم ينقص من الزكوة شيئاً و كان التلف عليه بتمامه مطلقاً على اشكال .

هاتنا امور (الاول) لا اشكال و لا خلاف في انه اذا حال الحول مع اجتماع الشرائط قتل من النصاب شيئاً بلا تفريره من المالك و لو كان التفرير بتأخير الاداء مع التمكّن منه بلا مسوغ شرعي لم يضمن التالف بل يسقط من الفريضة بنسبيته . و لو تلف النصاب كله سقط الكل لما تقدم مراراً ، وسياتي تفصيلاً من تعلق الزكوة بالعين باحد احياء التعلق فهي بعد الحول بمنزلة الامانة عنده فيجري عليها حكمها من عدم الضمان اذا تلف من غير تفريره ، و يدل عليه المرسل المروي عن الصادق عليه السلام في الرجل يكون له ابل او بقر او غنم او متاع فيحول عليه الحول فتموت الابل والبقر و الغنم و يحرق المتاع قال ليس عليه شيئاً .

(الثاني) لا اشكال و لا خلاف في انه اذا كان التلف بتفريره منه في الحفظ يجب الزكوة قضاء حكم الامانة من الضمان اذا كان التلف بتفريره من الامين كما هو واضح .

(الثالث) اذا تلف بعد الحول مع تأخير المالك في الاداء مع التمكن منه بلا مسوغ شرعى ، فالاقوى فيه الضمان ايضا قضاء لحكم الامانة ، ولا ينما فيه المرسل المتقدم لأن الظاهر من الفاء في قوله فتموت الابل التي هي للترتيب بلا مهلة وقوع هلاك الانعام او احتراق المتاع بلا مهلة معندة بعد حلول الحول فلا تأخير معه للاداء ، فيكون المرسل في غير مورد التأخير للاداء كما لا يخفي .

(الرابع) لو كان له ازيد من النصاب فتنافى منه شيئاً مع بقاء النصاب على حاله فعلى احتمال ان تكون العين متعلقة للزكوة لا على وجه الاستحقاق لا ينبغي الاشكال في انه لا ينقص من الزكوة شيئاً و كان التلف بتمامه على المالك ، و كذا على وجه الاستحقاق اذا كان على وجه الكلى في المعين ، او على نحو الشركة و الاشاعة ، لكن مع كون الشركة في النصاب فقط دون العفو ، و اما على القول بالشركة و ان ملك المستحق منتشر في تمام المال من النصاب والعفو جميعاً ، و ان معنى العفو انه لا يوجب به شيئاً زائد عما وجب بالنصاب لا انه لا يتعلق به شيئاً اصلاً ، فالظاهر سقوط الزكوة حينئذ بنسبة التالف ، و لعل وجده الاشكال الذي استشكل في المتن هو ذلك ، لكن مختار المنف (قدره) هو كون التعلق بالعين على وجه الاستحقاق على نحو الكلى في المعين ، و عليه فينبغي ان لا يستشكل في عدم السقوط كما ان الاقوى عندنا كون التعلق لا على وجه الاستحقاق فلا اشكال عندنا ايضاً في عدم السقوط اصلاً.

مسألة ١١ اذا ارتد الرجل المسلم فاما ان يكون عن ملة او عن فطرة ، و على التقدير بين اما ان يكون في اثناء الحول او بعده ، فان كان بعده وجبت الزكوة سواء كان عن فطرة او ملة ، و لكن المتأول لا خراجها الامام عليه الاسلام او ناببه ، و ان كان في اثنائه و كان عن فطرة انقطع الحول و لم تجب الزكوة و استائف الورثة الحول لأن تركة تنتقل الى ورثته ، و ان

كان عن ملة لم ينقطع و وجبت بعد حول الحول لكن المتصوّل الإمام عليه السلام او نايبه ان لم يتتب ، و ان تاب قبل الا خراج اخر جها بنفسه و اما لو اخر جها بنفسه قبل التوبة لم تجز عنه الا اذا كانت العين باقية في يد الفقير فجدد النية او كان الفقير القابض عالما بالحال فانه يجوز له الا حتساب عليه لانه مشعول الذمة بها اذا قبضها مع العلم بالحال و اتلفها او تلفت في يده ، و اما المرأة فلا ينقطع الحول بردتها مطلقا .

هاهنا امور (الاول) اذا ارتد الرجل المسلم عن فطرة في اثناء الحول لم تجب الزكوة لا نقطاع الملك بار تداده ، و انتقال المال عنه الى وارثه المسلم و لو كان هو الإمام عليه السلام ، و يستأنف ورثته الحول لا نتقال المال اليهم لأن الردة كالموت في ذلك حسبما بين في محله ، و هذا ظاهر .

(الثاني) اذا ارتد الرجل المسلم عن فطرة ايضا لكن بعد الحول وجبت الزكوة لوجود مقتنيه وهو حلول الحول مع الشرائط وارتفاع المانع اذ لا مانع عن اخراجها اصلا الا ارتداد المخاطب به و هو وان يك مانعا من جهة كون اخراجها قريبا لا يصح من الكافر باقسامه الذي منه المرتد الا انه ايضا ليس بمانع اما سقوط النية حينئذ او لتوى اخراجها الإمام او نايبه حسبما تقدم في المسألة السادسة عشر من هذا الكتاب ، و فصلنا الكلام فيه ، و قلنا ان الاقوى سقوط النية حينئذ كما هو مختار صاحب الجواهر الا ان الاحوط ان يتوليهما الحاكم ، لكن صاحب الجواهر (قد) في المقام حكم بتولي اخراجها الإمام القائم مقامه ، و لم يعلم فرق بين المرتد وبين مطلق الكافر في ذلك ، هذا في الرجل المرتد عن فطرة بعد الحول ، و هكذا الكلام في المرتد عن ملة بعد

الحول سواء كان رجلا او امرأة اذا المرتبة المرتبة في حكم المرتد الملل و لو كانت عن فطرة .

(الثالث) اذا ارتد عن ملة في اثناء الحول سواء كان رجلا او امرأة لم ينقطع الحول لعدم انتقال ماله بارتداده الى وارثه بل هو باق على ملكه و وجبت الزكوة عليه عند تمام الحول اذا بقى المال الى تمامه مع الشرائط لانه مكلف بالفروع حسبما فعل سابقا ، و ان كان بعد ارتداده ممنوعا من التصرف في ماله لكنه لا يمنع عن وجوب الزكوة عليه لكون منعه من التصرف بتقصير منه و انه متمكن من ازالته بالتوبة و الرجوع الى الاسلام ، فان تاب بعد الحول و قبل الارخاج يخرجها بنفسه ، و ان لم يتبع اخراجها الامام او نايبه كما في المرتد الفطري ، هذا و لكن المحكى عن المبسوط انه ان كان قد اسلم عن كفر ثم ارتد و لحق بدار الحرب ولا يقدر عليه زوال ملكه و انتقل المال الى ورثته ان كان له ورثة ، و الا فالى بيت المال ، و ان كان حال عليه الحول اخذ منه الزكوة ، و ان لم يحل لم يجب عليه شيئا انتهى .

و في الجواهر انه مع مخالفته للاصل لم نجد له شاهداً يعتد به ، بل الشواهد على خلافه انتهى ، و كيف ما كان لو عاد الى الاسلام كان الماخوذ منه مجزيا لتوليه الامام او نايبه بخلاف ما اذا اخرجها بنفسه فانه لا يجزى الا اذا كانت العين باقية عند القابض او كان القابض عالما بالحال و لو لم تكن العين باقية عنده فيجدد النية بعد اسلامه في هاتين الصورتين و اجزاء ، و مما ذكرناه ظهر حال المرأة و انه لا تنقطع الحول بردتها مطلقا لعدم انقطاع ملكها بردتها و ان فطريها كالملل في ذلك كما هو معلوم في محله .

مسألة ١٢ : لو كان مالكا للنصاب لا ازيد كاربعين شاة مثلا فحال عليه احوال فان اخرج زكاته كل سنة من غيره تكررت لعدم نقصانه حينئذ عن

النصاب ولو اخرجها منه او لم يخرج اصلا لم تجب الزكاة سنة واحدة لنقصانه حينئذ عنه .

اما عدم نقصان النصاب اذا كان اخرج زكاته في كل سنة من غير النصاب كنقصانه اذا اخرجها من النصاب فواضح لا يحتاج الى البيان، و اما نقصانه اذا لم يخرجها اصلا فهو مبني على تعلقها بالعين لا ان تكون في الذمة السازجة اذ عليها لا تعلق لها بالعين اصلا ، فيكون في كل سنة مالكا للنصاب ملكا تاما فيجب الزكوة عليه في كل سنة ، و هذا بخلاف ما اذا كانت متعلقة بالعين باى نحو من احياء التعلقات اذ لا يبقى معه النصاب في ما عدى السنة الاولى باقيا على الملك التام، اما التعلق على نحو الاستحقاق سواء كان على نحو الاشاعة او الكلى في المعين فواضح لعدم بقاء ملك النصاب بعد صيغة مقدار الفريضة منه ملكا للمستحق باحد نحوين ، و اما اذا لم يكن على وجه الاستحقاق بل كان من قبيل حق الرهانة او الجنائية او حق القراء في مندور التصدق فلعدم بقائه على الطلق و ان لم يخرج عن الملك ، و كيف كان لا يبقى النصاب مع تعلق الزكوة بالعين على شرط وجوب الزكوة اما لخروجه عن الملك ، او لخروجه عن الطلق .

و لو كان عنده ازيد من النصاب كان كان عنده خمسون شاة و حال عليه احوال لم يؤد زكوتها وجب عليه الزكوة بمقدار ما مضى من السنين الى ان ينقص عن النصاب فلو مضى عشر سنة في المثال المفروض وجب عشرة ولو مضى احد عشر سنة وجب احد عشر شاة و بعده لا يجب عليه شيئا لنقصانه عن الاربعين .

و هذا ايضا ظاهر اذ في كل سنة من هذه السنين يصدق عليه انه مالك لا رباعين

شأة ملكا تاما مستقرا سواء كانت الفريضة في النصاب فقط ، و كان العفو بمعنى عدم تعلق شيئاً به او كانت في النصاب والعفو جميعاً ، و كان العفو بمعنى عدم وجوب شيئاً به زائداً عما وجوب بالنصاب و ان كان هو النصاب محل وجوب ما وجوب بالنصاب اذعلى التقديرين بعد خروج الفريضة عن النصاب او عما يملكه من النصاب والعفو يكون مالكا للنصاب ملكا مستقراً تاما الى سنة الحادى عشر ، نعم بعد السنة الحادى عشر لا يبقى تلك النصاب تاماً مستقراً كما تقدم لقصانه عن الأربعين بناء على الاشاعة او الكلى فى المعين ، او عدم تمامية الملك بناء على ان يكون المتعلق على غير وجه الاستحقاق.

و لو كان عند هست وعشرون من الا بل و مضى عليه سنتان وجوب عليه
بنت مخاض للسنة الاولى و خمس شياه للثانية وان مضى ثلاث سنوات وجوب
للثالثة ايضاً اربع شياه و كذا الى ان ينقص من خمسة فلا تجب .

اما وجوب بنت المخاض للسنة الاولى لانها فريضة هذا النصاب اعني ست عشرون ،
واما وجوب خمس شياه للسنة الثانية فلن Hassan النصاب السادس بقدر فريضة التي هي
بنت المخاض ، واما وجوب اربع شياه للسنة الثالثة فلن Hassan النصاب الخامس بقدر
فريضة التي خمس شياه هذا ، وذكر في المدارك تبعاً لجهة في المسالك بان ذلك مقيد
بما اذا كان النصاب بنت مخاض ، او مشتملاً عليها او قيمة الجميع بنت مخاض ، اما
لو انتهت الفروض الثلاثة اي لم يكن النصاب بنت مخاض ، ولا مشتملاً عليها ، ولم تكن
قيمة الجميع بنت مخاض فلا يخلو فاما تكون قيمة كل واحدة من احاد النصاب ازيد
من قيمة بنت مخاض ، او تكون قيمتها اقصى منها ، فان كانت زائدة عن قيمة بنت
المخاض امكن ان يفرض خروج قيمة بنت المخاض في الحول الاول عن جزء واحد
من النصاب فيبقى من النصاب الذي هو ست وعشرين خمس وعشرون وجزء من واحدة

الذى يساوى قيمته حسب الفرض مع قيمة خمس شيارة فإذا خرج في الحول الثاني قيمة خمس شيارة من النصاب التي كانت تساوى مع الجزء الباقي عن الواحدة بعد اخراج قيمة بنت مخاض منها يبقى في الحول الثالث خمس وعشرون كاملاً فيجب فيه أيضاً خمس شيارة، فاطلاق القول بوجوب اربع شيارة في الحول الثالث مقيد بغير هذه الصورة، وان كانت القيمة اي قيمة احد ما في النصاب ناقصة عن قيمة بنت المخاض فإذا اخرج قيمة بنت المخاض عن النصاب اعني ست وعشرين في الحول الاول ينقص في الحول الثاني عن خمس وعشرين بقدر زيادة قيمة بنت المخاض عن قيمة احد ما في النصاب فلا يتم له في الحول الثاني خمس وعشرون كاملاً فيجب فيه اقل من خمس شيارة، فيقيد اطلاق القول بوجوب خمس شيارة في الحول الثاني بغير هذه الصورة انتهى مع زيادة شرح في مراده (قوله) ، ويرد عليه اما اولاً بيان في صورة اشتغال النصاب على بنت مخاض او تساوى قيمة الجميع مع قيمة بنت مخاض يمكن ان يفرض صورة يبقى في الحول الثالث خمس وعشرون كاملاً لكي يجب فيه خمس شيادة ، و ذلك لمكان كون الواجب من الفريضة هو الوسط من بنت مخاض لا الفرد الاعلى ولا الادنى منها ، فإذا كانت احد النصاب كلها بنت مخاض مثلاً وكانت قيمة كل واحدة منها اعلى يكون الواجب اخراج ما يساوى القيمة الوسطى منها ، و حينئذ يمكن ان يبقى من جزء من النصاب شيئاً يساوى قيمته مع قيمة خمس شيارة ، وبعد وجوب اخراج خمس شيارة للسنة الثانية يبقى خمس وعشرون في السنة الثالثة كاملاً من غير نقصان ، فحصر التقيد بصورة عدم اشتغال النصاب على بنت مخاض و عدم مطابقة قيمة احد ما في النصاب مع قيمة بنت مخاض لا وجه له ، اما ثانياً بيان ما فرض في صورة نقصان قيمة ما في احد النصاب عن قيمة بنت مخاض حتى يكون الواجب في هذه الصورة ازيد من واحدة من احد النصاب بان كان احد ما في النصاب كلها ذكوراً مثلاً وكان قيمة كل واحدة منها انقص من قيمة الوسطى من بنت مخاض فرض نادر يمكن دعوى القطع بخروجه عن اطلاق ادلة الزكوة ، لأن المنساق منها بعد التدبر التام هو ان الشارع اوجب على من

ملك ستاو عشرين من الا بل مثلا واحده منها ، ولم يوجب ازيد منها ، و اذا كانت قيمة كل واحده منها انقص من قيمة بنت مخاض و كان الواقع مع ذلك ما يساوى قيمة بنت مخاض يلزم وجوب ازيد من واحده من احاد النصاب و بما يبلغ الى اثنين او اكثر ، وهذا شيئ يمكن دعوى القطع بعدمه بلاحظة القطع بان جعل الفريضة في ست وعشرين هو بنت مخاض انما هو بلحاظ كونها ادنى الاسنان و اقلها قيمة وهوينا في مع ايجاب الازيد من واحده من احاد النصاب كما في الفرض المذكور كما لا يخفى .

مسألة ١٣ اذا حصل لما تلک النصاب في الانعام ملك جديده اما بالنتائج، و اما بالشراء او الارث او نحوها ، فان كان بعد تمام الحول السابق قبل الدخول في اللاحق فلا اشكال في ابتداء الحول للمجموع ان كمل بها النصاب اللاحق ، و اما كان في اثناء الحول فاما ان يكون ما حصل بالملك الجديد بمقدار العفو و لم يكن نصا با مستقلا و لا مكملا لنصاب اخر ، و اما يكون نصا با مستقلا ، و اما يكون مكملا للنصاب اما في القسم الاول فلا شيئ عليه كما لو كان له هذا المقدار ابتداء و ذلك كما لو كان عنده من الا بل خمسة فحل له في اثناء الحول اربعة اخرى ، او كان عنده اربعون شاة ثم حصل له اربعون في اثناء الحول ، و اما في القسم الثاني فلا يضم الجديد الى السابق بل يعتبر لكل منهما حول بانفراده كما لو كان عنده خمس من الا بل ثم بعد ستة اشهر ملك خمسة اخرى فيبعد تمام السنة الا ولی يخرج شاة و بعد تمام السنة للخمسة الجديدة ايضا يخرج شاة و هكذا ، و اما القسم الثالث فيستanco حولا واحدا بعد انتهاء الحول الاول و ليس على الملك الجديد في بقية الحول الاول شيئ و ذلك كما اذا كان عنده ثلاثة من البقر فملك في

اثناء حولها احد عشر او كان عنده ثمانون من الغنم فملك في اثناء حولها اثنين واربعين ويلحق بهذا القسم على الاقوى ما لو كان الملك الجديد نصابا مستقلا و مكملا للنصاب اللاحق كما لو كان عنده من الا بل عشرون فملك في الاثناء ستة اخرى او كان عنده خمسة ثم ملك احد وعشرين ويحتمل الحاقه بالقسم الثاني .

هذه المسألة مشتملة على صور ينبغي ان يبحث عنها ، وليعلم ان المذكور في اکثر المتنون ذكر هذه المسألة في عنوان السخال و في الشرايع ولا تعد السخال مع الامهات بل لكل منها حول بانفراده ، و لما لم يكن بين تجدد ملك الانعام بالنتائج او بالشراء و نحوه فرقا ضرورة عدم الفرق في ذلك بين تجدد الملك بالولادة و غيرها عنون المصنف (قوله) بما في المتن من انه اذا حصل الملك الجديد بالنتائج او بالشراء او الارث و نحوها .

(الصورة الاولى) ان يكون حصول الملك الجديد بعد تمام الحول السابق وقبل الدخول في الحول اللاحق كما اذا كان في اول اليوم من السنة الثانية ، و لاشكال في هذه الصورة ، وانه يجب ابتداء الحول للمجموع من حين حصول الملك الجديد ان كمل بما تملكه جديدا النصاب اللاحق .

(الثانية) ان يكون حصول الملك الجديد في اثناء الحول و كان الملك الجديد بمقدار العفو كما لو كان عنده خمسة من الا بل فحصل له في اثناء الحول اربعة اخرى و لا شيء عليه بسبب هذه الزيادة لأنها عفو لا شيء عليها كما لو كانت له هذه الزيادة ابتداء اذا لا فرق في العفو بين ان يحصل ابتداء او بالتدريج كما لا يخفى ، وهذا فيما عدى اربعين من الغنم التي ولدت اربعون ظاهر ، واما فيها فعن المعتبر

احتمال وجوب شاة في الأربعين الجديدة عند تمام حولها مستدلا بقوله عليه في الأربعين شاة شاة ، و قال في المدارك هو ضعيف جدا لأن المراد به النصاب المبتدأ اذ لو ملك ثمانين دفعة لم يجب عليه شاتان اجمعما انتهى ، وهو جيد ، و يدل عليه قوله عليه في صحبيحة محمد بن قيس فيما دون الأربعين من الغنم شيئا فاذا كانت الأربعين فيها شاة الى عشرين و مائة فانه صريح في ان من ملك اربعين شاة الى عشرين و مائة لا تزيد فريضته عن شاة ، و ربما يستدل بان الأربعين نصاب كامل مع الانفراد فكذا مع الا نضمام ، والجواب انه مع الا نضمام ليس بنصاب بل عفو فلا يقاس بحال الانفراد .

(الثالثة) ان يكون حصول الملك الجديد في اثناء الحول وكان نصبا مستقلا كما لو كان عنده خمس من الابل فحصل له في اثناء الحول خمسة اخرى بالنتائج او غيره ، او مكملا لنصاب مستقل كما اذا كان عنده سبع من الا بل فولدت ثلاثة حيث ان الثلاثة بضميمة الاثنين من السبع نصاب مستقل ولا اشكال في هذه الصورة ايضا و ان بهذه حول الملك الجديد من حين حصوله فيجب عند انقضاء حول الاول فريضة ، و عند انتهاء حول الملك الجديد ايضا فريضة و لا ينافي في خصوص النتاج ما ورد في خبر محمد بن قيس في الغنم يعد صغيرها و كبيرها ، و ذلك لان هذا فيما اذا كان الجميع جاما للشروط المعتبرة فيها التي منها حلول الحول عليه كما لا يخفي .

(الرابعة) ان يكون حصول الملك الجديد في اثناء الحول و كان الملك الجديد مكملا للنصاب الملاحق بانضمامه الى ما كان مالكا من الاول كما اذا كان عنده ثلاثون من البقر فملك في اثناء حولها احد عشر .

(و انما فرضنا الملك الجديد احد عشر مثلا) ففي سقوط اعتبار الاول و صيرورة الجميع نصبا واحد او وجوب زكوة كل منهما عند انتهاء حوله فيخرج عند

انتهاء حول الاول في المثال المذكور تبع ، و عند مضي حول ملك الجديد مسنة ، او يجب فرضة الاول عند تمام حوله و اذا انتهى حول ملك الجديد يلاحظ ما يخصه من فرضة نصاب المجموع فاذا جاء حول الثاني للملك الاول اخرج ما نقص من تملك الفرضة و هكذا يخرج في المثال المذكور في الحول الاول للملك الاول وهو ثلاثة من البقر تبع و لما ملكه بالملك الجديد و هو العشر من البقر عند انتهاء حوله رباع مسنة اذ هو بانضمامه الى الملك الاول يصير النصاب الثاني وهو اربعين والملك الجديد اعني العشر رباع من الاربعين فيجب فيه رباع فرضة النصاب الثاني وهي المسنة فيجب عند انتهاء حوله رباعها ثم اذا جاء الحول الاخر للملك الاول يخرج ثلاثة اربع مسنة و يبقى هكذا دائما ، او عدم ابتداء حول الزائد حتى ينتهي حول الملك الاول ثم يستأنف حول واحد للجميع وليس على الملك الجديد في بقية الحول الاول شيئاً كما عليه المصنف (قوله) في المتن وجوه و احتمالات ، قال في المدارك والجواهر او جهرا الاخير ، و نسبة في الاخير الى جملة من المحققين كالغخار و الشهيدين و الكركي و الوحيد البهبهاني و كاشف الغطاء و صاحب الرياض و صاحب الحدائق .

(قدس الله اسرارهم) . واستدل له كما في المدارك والحدائق ايضاً بوجوب زكوة الملك الاول عند تمام حوله ، و معه فلا تجب زكوة الملك الجديد الى انتهاء حول الملك الاول و اذا انتهى حوله يستأنف حول واحد للجميع فهنا دعا و ثلاثة - الاولى - وجوب زكوة الملك الاول عند تمام حوله ، و يدل عليه وجود المقضى له و انتفاء المانع عنه ، اما وجود المقضى فلانه نصاب واجد لجميع شرائط وجوب الزكوة فيدخل تحت الادلة الدالة على وجوبها ، وما انتفاء المانع فلانه لا يتصور مانع عن الوجوب الا تملك ماملكه بالملك الجديد في اثناء الحول و هو لا يصلح للما نعية ، و مما ذكرنا يظهر سقوط الوجه الاول وهو سقوط اعتبار الملك الاول من حين حصول الملك الجديد

و صيرورة الجميع نصا با واحدا . - الدعوى الثانية - عدم وجوب زكوة الملك الجديد الى انتهاء حول الملك الاول و ذلك لان الملك الجديد في نفسه ليس بقدر النصاب بل هو بضميمة الملك الاول يبلغ النصاب اللاحق ، ومع وجوب اخراج زكوة الملك الاول منفردا كما ثبت في الدعوى الاولى لا ينضم الملك الاول الى الملك الجديد في ذلك الحول للاصل و قوله ﷺ لا ثنيا في الصدقة و قوله ﷺ لا يزكي المال من جهتين في عام واحد ، و ظهور ادلة النصاب المتأخر في غير المفروض ، و مما ذكرنا يظهر سقوط الوجه الثاني والثالث ايضا لا سلازام الوجه الثاني تكرر الزكوة المال في عام واحد من وجهين و كون الوجه الثالث اعني توزيع الفريضة فرارا من ثنية الصدقة مخالف لظهور ادلة النصاب المتأخر . - الدعوى الثالثة - استيناف حول واحد للجميع عند انتهاء الحول الاول و هو ظاهر ، ضرورة انه في الحول الثاني مالك للنصاب المتأخر فيجب عليه عند انتهاءه فريضة .

(الصورة الخامسة) ان يكون حصول الملك الجديد في اثناء الحول و كان الملك الجديد مع كونه مكملا للنصاب مشتملا على نصاب مستقل ايضا بان كان مع الا نضمام الى الملك الاول مكملا للنصاب المتأخر ، و مع الانفراد نصبا مستقلا ، و هذا ما اشار اليه المصنف بقوله ويلحق بهذا القسم على الاقوى ما لو كان الملك الجديد نصبا مستقلا و مكملا للنصاب اللاحق و لكنه مثله بما اذا كان عنده من الابلعشرون فملك في الاثناء ستة اخرى ، او كان عنده خمسة ثم ملك احد وعشرين ، و الاولى ان يمثل بما اذا كان عنده من الابلعشرون فملك في الاثناء سبعة كما في الجواهر ، او كان عنده ستة ثم ملك احد وعشرين ، و ذلك لانه اذا اخرج الفريضة من العشرين مع زيادة السبعة يكمل النصاب السادس اعني تسعة وعشرين بخلاف ما فرضه المصنف فانه مع اخراج الفريضة من العشرين لا تكون الزيادة مكملا للنصاب السادس بل هي مكملا لخمس وعشرين الذي يزيد به على الفريضة شاة اخرى ، و بعبارة اخرى هو نصاب مستقل ، وكيف كان فقد ذكر صاحب الجواهر في حكم هذه الصورة احتمالات (الاول)

احتمال ان يكون ابدا فى العشرين اربع شياه وفي السنت شاهة، وهذا ما احتمله المصنف (قده) اخيرا في قوله و يحتمل الحاقه بالقسم الثاني ، و حاصله ان يكون لكل من الملك السابق والجديد حول بانفراده ، و قواه في الجواهر و قال (قده) بأنه مقتضى اطلاق الاصحاب ان له حولا بانفراده اذا كان نصا با مستقل .

(الثانى) احتمال ان يسقط حكم العشرين من حين ملك السنت فلا يجب حينئذ الا بنت مخاض و لم يذكر (قده) لهذا الاحتمال وجها ، و لعل وجهه هو وقوع التزاحم بين حكم فريضة العشرين الذى هو النصاب الرابع و فريضة ست وعشرين الذى هو النصاب السادس حيث لما لا يذكرى المال من وجيدين عام واحد ، فاذًا فرضنا حصول ملك السبعة الجديدة بعد مضي ستة اشهر من عام العشرين فالامر يدور بين اسقاط العشرين واستئناف العام لست وعشرين من حين حصول الملك الجديد او اسقاط السنت الجديد و اخراج فريضة العشرين بعد انقضاء قوله ثم استئناف حول اخر للمجموع بعد انقضاء حول الاول فلا يجب شيئى للست الزائد في النصف الاخير من العام الاول ، و هذا التزاحم انما هو بين الحكمين في مقام فعليتهما وتكون فعليه احد هما موجبا لارتفاع ملاك الآخر جسما فصلناه في الاصول ، هذا و لكن لا وجه لسقوط حكم العشرين بناء على التزاحم ، و ذلك لكون المتزاحمين في المقام تدريجيين لأن فعليه حكم العشرين انما يتم بعد انقضاء قوله الذي هو عند انقضاء ستة اشهر من حول ست وعشرين و فعليه حكم ست وعشرين هو عند انتهاء قوله الذي هو بعد انقضاء ستة اشهر من انتهاء حول العشرين فعند انتهاء حول العشرين لا يكون حكم ست وعشرين فعليا حتى يزاحم مع حكم العشرين ، فالمقتضى لحكم العشرين عند انتهاء قوله موجود و المانع عند مفقود فيؤثر في فعليته و يمنع عن فعليه حكم ست وعشرين بالمنع عن تتحقق ملاكه فهذا الوجه ليس بشيئي اصلا .

(الثالث) احتمال ان يكون الواجب اولا في العشرين اربع شياء وفي السبع ستة اجزاء من ستة وعشرين جزء من بنت مخاض ثم يجب في المجموع بنت مخاض ولكن بالتوزيع بان يكون اذا كمل حول العشرين وجب عشرون جزء من بنت مخاض و اذا تم حول المست وجب ستة اجزاء منها ، و هذا الاحتمال مبني على توزيع الفريضة على اجزاء النصاب بالإضافة الى كل جزء قد تم حوله و قد ظهر بطلازه مما ذكرناه في الاحتمال الثاني حيث ان فعلية حكم العشرين عند انقضاء حوله يمنع عن تأثير انتهاء حول المست الزائد في فعلية حكمه بمنعه عن تحقق ملاكه فلا محيس الا عن سقوط حكمه بسقوط ملاكه كما هو واضح .

(الرابع) احتمال ان يكون الواجب اذا تم حول العشرين اربع شياء، و اذا تم حول المست بنت مخاض الا ما وقع بازاءه من الاربع شياء في الجزء من الحول الاول الذي ملك فيه الثاني مثلا اذا ملك المست في منتصف الحول فالعشرون في النصف الاول من الحول اربعة نصب ، و في النصف الثاني جزء من النصاب السادس فإذا تم الحول الاول ادى اربع شياء فاذا تم حول المست ظهر ان نصف الاربع شياء للنصف الاربعة و النصف الآخر للنصاب السادس فهو بازاء نصف ما يتوزع عليها من اجزاء بنت مخاض فشاتان بازاء عشرين جزء من ستة وعشرين جزء من بنت مخاض هذا ، و لا يخفى سقوط هذا الاحتمال ايضا بما ذكرناه من تدريجية المترافقين وان فعلية حكم العشرين عند انتهاء حوله لا يزاحم مع فعلية حكم المست في العشرين عند انتهاء حوله بل عند انتهاء حول العشرين عند انتهاء حوله ، فالقول بان عند تمام حول المست يظهر ان نصف المست و العشرين عند انتهاء حوله ، و يمنع عن فعلية حكم اربع شياء للنصاب السادس باطل وان الحق انه لا حكم للنصاب السادس ما لم ينته حول العشرين ، وقد ظهر سقوط الاحتمالين الاخرين من الاحتمالات الاربع وان الامر يدور بين احد الاولين ، اما احتمال ان يكون لكل من الملك السابق و الجديد حول بانفراده ، و اما احتمال اخراج فريضة الملك الاول عند انقضاء حوله ثم استئناف حول

اخر للمجموع قد عرفت ان مقتضى قواعد التزاحم فى التدريجيات هو الاخير ، و لكن مقتضى اطلاق الاصحاب ان للملك الجديد حولا بانفراده اذا كان نصا با مستقل او الاول و في مصباح الفقيه اختار الاول ، وقال (قوله) يستقل حينئذ كل منهما بحوله او ينعقد للمجموع بعد نصاب الامهات حول و جهان : من ان انضم كل الى الاخر انما يصلح ما نعا عن تأثير كل جزء في ايجاب فريضته لدى جامعيته الكل لشرط التأثير في ايجاب فريضة فإذا حال الحول على جزء بالغ في حد ذاته حد النصاب فلا يصلح جزئيته لنصاب اخر لم يحل الحول عليه ما نعا عن تأثير هذا الجزء في ايجاب فريضة و : من انه متى اندرج الكل تحت نصاب اخر انحصر فريضته فيما جعله الشارع فريضته لذلك النصاب ، فمن ملك ستة و ثلاثين من الا بل فزكوة ماله لدى تمام حوله ابنة ليون و لم يجعل الشارع في هذا العدد ابنة مخاض و شاتين او سبع شياة ابدا ، و هذا هو الوجه ، و انما التزمنا في العام الاول ببقاء حول الامهات بحاله بدعوى انه يفهم من قول الشارع بعد بيان النصب ، وكلما لم يحل عليه الحول فلا شيء عليه ان المراد بالأعداد التي وضعت الزكوة عليها هي الاعداد التي قد حال الحول عليها ، فالسخال قبل ان يتحول عليها الحول حيث جعلها الشارع كان لم تكن لا تصلح للما نعية عن تأثير عدد الامهات في ايجاب فريضتها عند حلول حولها ، و اما عند تمام حول السخال فقد حال الحول على الجميع ، و لكن لم نلتزم بتاثيره في ايجاب فريضته التي جعلها الشارع فريضة لهذا لا سلزامه ان يذكر بعض هذا النصاب في عام من وجوهين ، و هذا الدليل لا يقتضي الاصرف الحكم عن هذا الموضوع حتى يحول عليه حول اخر بعد حول الامهات لا التصرف في موضوعه ، كيف و لو قلنا بسببية ابعاض كل نصاب لا يجبر فريضة عند تمام حولها قبل حول المجموع للزم تنزيل اطلاق قوله ^{عليه} : فإذا كثرت الا بل ففي كل خمسين حقة و في كل اربعين ابنة ليون ، و كذا قوله ^{عليه} في الغنم فإذا تمت اربعمائة ففي كل مائة شاة ، و كذا ما ورد في سائر نصب الا بل من انها اذا بلغت احدى و ستين فكذا ، و خمسا و سبعين فكذا واحدى و تسعين فكذا و غير ذلك على فروض نادرة التحقق و هي مالو

دخلت الجميع في ملكه دفعه بشرط النصاب ، والا فلو ملكها تدريجا كما هو الحال استقل كل بعض بفربيضة عند تمام حوله ، فلو ملك في كل يوم او اسبوع او شهر خمسا او ستة او عشر الى خمس وعشرين حتى اجتمع عنده الف او الفان من الا بل لم يكن فريضتها على هذا في تمام عمره الاشياء يوما في يوما على التدرج وهذا مما يقطع بعدم ارادته من اخبار الباب كما لا يخفى على من لاحظها انتهى بعبارته ، وانما نقلناه بطولها لجودة ما افاده من التحقيق والتدقيق ، ولقد اجاد في اقتصاره على ذكر الاحتمالين وتركه للآخرين الا ان ما افاده بطوله لا يمنع عن اطلاق الاصحاب ان للملك الجديد حولا بافراده اذا كان نصابا مستقلا سواء كان مكملا للنصاب الاخر ام لا ، فالمسألة لا تخلو عن الاشكال فتدبر .

مسألة ١٦ لو اصدق زوجته نصابة وحال عليه الحول وجب عليه الزكوة ،
و لو طلقها بعد الحول قبل الدخول رجع نصفه الى الزوج و وجوب عليها زكوة المجموع في نصفها ، ولو تلف نصفها بوجب اخراج الزكوة من النصف الذي رجع الى الزوج و يرجع بعد الا خراج عليها بمقدار الزكوة هذا ان كان التلف بتغيريطة منها ، واما ان تلفها بلا تغيريطة فيخرج نصف الزكوة من النصف الذي عند الزوج لعدم ضمان الزوجة حينئذ لعدم تغيريطةها نعم يرجع الزوج حينئذ ايضا عليها بمقدار ما اخرج .

في هذه المسألة امور ينبغي البحث عنها (الاول) لو اصدق زوجته نصابة تملكه الزوجة بالعقد فلو اقتصها ايام و حال عليه الحول في يدها مستجمعا للشروط المعتبرة في الزكوة وجب عليها الزكوة بلا خلاف فيه كما في الجواهر ، ولا اشكال لعموم الادلة ، و اطلاقها ، و كونه في معرض السقوط او التشطير باحتمال طرو الفسخ

بالموت او الطلاق مع عدم تحقق الدخول غير قادح في وجوب الزكوة عليها كما في البهة و نحوها .

(الثاني) لو طلقها بعد الحول و قبل الدخول وقد اخرجت الزكوة فان اخرتها من غير العين فلا شكل في رجوع نصف المجموع الى الزوج لوجود المقتضى وهو الطلاق و عدم المانع لا يقال المانع عنه موجود وهو خروج الفريضة عن ملك الزوجة بحلول الحول ودخولها في ملك المستحق ثم انتقالها جديدا الى الزوجة بسبب اداء الواجب من غير العين ، والطلاق يفسخ الملك الحاصل لها بسبب النكاح دون غيره من التوافل الجديدة كما لو فرض انتقال المهر عنها بهبة ونحوها ثم عاد اليها بارث او غيره ثم طلقها قبل الدخول فانه ليس للزوج حينئذ الا القيمة لأن الطلاق ناسخ لا ناقل ، لانه يقال بعد تسليم انه ليس للزوج الا القيمة فيما فرض من المثال انه فيما نحن فيه ممنوع لعدم المعارضة بين حق الزكوة وما يثبت للزوج من النصف ، لاحتمال المال لهما من غير حول على ما سيأتي في الامر الثالث ، وان اخرتها من العين يرجع الزوج اليها بنصف الباقي و نصف قيمة المخرج كما حكم الا عتراف به عن الشهيد وغيره ، خلافا للمحكى عن المبسوط والمعتبر من ان عليها اعطاء نصف المجموع الذى هو حق الزوج موفرا ، وليس لها اعطاء نصف الباقي ، و نصف قيمة المخرج ، و ذلك لا مكان استيفاء الزوج حقه من العين كاملا و معه فلا مقتضى للعدول الى القيمة ، و اورد عليه بمنع امكان استيفاء حق الزوج من العين كاملا لأن النصف الذى ملكه بالطلاق هو الحصة المشاعرة في جميع اجزاء المهر ، و مع فرض تلف شيئا منه او الانتقال الى الغير باخرابه زكوة الذى هو في حكم التلف يسقط من النصف بالنسبة و ان كانت غرامتها عليها لاته في يدها مضمون عليها .

(الثالث) لو طلقها قبل الدخول و بعد الحول و كان الطلاق قبل اخراج الزكوة رجع نصفه الى الزوج و على الزوجة زكوة المجموع فتخرجها اما من نصفها

الذى نصيبيها او من غيره ، و ربما يقال فى المقام برجوع نصف الباقي الى الزوج و له نصف قيمة الفريضة على الزوجة ، و ذلك لأن مقدار الزكوة قد خرج عن ملكها بحلول الحول ، و ليس الباقي فى يدها الا ما عداه ، و الطلاق يفسخ الملك الذى هو فى المقام النصف المشاع فى جميع المهر ، و مع فرض ذهاب شيئاً منه يتعدى من النصف بنسبةه فىنتقل الى القيمة الا انه يذهب جميعه منها ، و الا لا قتضى فيما لو تلف منه النصف قبل الطلاق انحصر حقه فيما بقى فى يدها من النصف الآخر و هو معلوم بالطيران ضروره عدم كون ما فى يدها نصف المشاع حقيقة و ان اطلق عليه اسم النصف ، فالمتوجه حينئذ ان ينتقل النصف المشاع من الباقي الى الزوج و تغرم الزوجة له قيمة النصف من الفريضة ، و يندفع بعدم المنافع بين ملك الزوج للنصف من جميع المهر و استحقاق المستحق للفريضة منه بسبب سابق و لو على القول بالشركة الحقيقية فى الزكوة اذ لا معارضة بين الحدين ، فان كل جزء يفرض منه يمكن ان يكون عشره مثلاً لشخص و نصفه لا خر و الباقي منه لثالث كما فى باب المواريث اذا لم يستلزم العول .

(الرابع) الاقوى انه ليس للزوجة اخراج الزكوة من العين بعد الطلاق قبل القسمة مع الزوج الا باجازته لانه مال مشترك بينهما ، و ليس لاحد الشركين التصرف فى مال المشترك من دون اذن شريكه ، فهل تصح لها القسمة مع الزوج قبل اداء الزكوة احتماً لان اقواهمما ذلك ، فتخرج الزكوة حينئذ من نصيبيها او من غيره ، فان لها ان تتصرف فى متعلق الزكوة مع التعهد بادائها من مال اخر حتى بالبيع فضلاً عن القسمة مع الشريك و لو لم تؤدها من نصيبيها او من مال اخر يكون للساعى ان تبيع العين و يستوفى نصف الفريضة من النصف المنتقل الى الزوج بالقسمة ، فيرجع الزوج به على الزوجة ، فان القسمة لم تؤثر فى تجريد ما افرز للزوج عن حق المستحق ما لم يؤدى زكوتها من مال اخر .

(الخامس) ربما يقال فى كون النصف من جميع المهر للزوج بالطلاق قبل

الدخول مع عدم اداء الزوجة للزكوة بالفرق بين التمكן من ادائها و لو لم تؤدها ، و بين عدم التمكن منه بتوهم ان خروج النصف عن ملك الزوجة بالطلاق قبل التمكן من اداء الزكوة سبب لتلف شيئاً من الفريضة بحسبها الشاعية فى النصف المشاع الخارج عن ملكها بلا تفريط ، فيكون التلف على المستحق حينئذ بخلاف ما اذا كان الطلاق مع تمكنتها من اداء الزكوة ، فان خروجه حينئذ و ان كان سبباً لتلفه الا انه مع تفريطها لتمكنتها من اداء الزكوة ، فيكون ضمانها عليها ، و ربما يبني فى الفرق المذكور على كون البعض الراجع اليها بالطلاق عوضاً عما يخرج من ملكها عن نصف المهر ، فعلى القول بكون البعض عوضاً فلا تلف لرجوع عوضه اليها ، و على القول بعدم كونه عوضاً فيتلافى نصف المهر على الزوجة فيرد النص من الزكوة بحسبها الى النصف ، والحق عدم الفرق بين التمكן من الاداء و عدمه ، و عدم الابتناء على تقديره على كون البعض عوضاً ، اما عدم الفرق بين صورتي التمكן من الاداء و عدمه فلما عرفت فى الامر المتقدم من عدم المعارضة بين الحدين اى حق الزوج للنصف و حق المستحق للزكوة، حيث ان النصف المشاع الذى خرج عن ملك الزوجة بالطلاق مغاير مع ما يستحقه المستحق من هذا المال من باب فريضة الزكوة ، فليس خروجه عن ملك الزوجة قبل التمكן من اداء الزكوة سبباً لتلف شيئاً من مال المستحق من غير تفريط حتى يكون نقصه على المستحق كما اذا باع المالك طسقاً مشاعاً من ما له من شخص ، ثم باع نصفه المشاع ايضاً من اخر فان عليه الوفاء بكل العقدتين ، و اما عدم الابتناء على تقدير الفرق على عوضية البعض فلان التمكן من الاداء شرط في الضمان لا الوجوب ، و اذا فرض تحقق شرائط وجوب الزكوة من حلول الحلول و غيره يستحق المستحق من النصاب مقدار الفريضة ، و اذا وقع الطلاق يكون مؤثراً في استحقاق الزوج نصف المهر فيملك النصف منه على تقدير بقائه في ملك الزوجة الى حين الطلاق ، و على تقدير عدم بقائه فقيمه ، فان فرض مزاحمة بين الحدين فهـى سبب لانتقال حق الزوج الى القيمة فى مورد المزاحمة لا لتلف شيئاً من مال المستحق لكي يقال ان تلفه مع العوض او بلا عوض ، بل هذا دليل اخر ايضاً على عدم الفرق بين التمكـن و عدمه ، اذ لا تلف حتى يكون

قبل التمكّن من الاداء او بعده ، و اذا لم يكن التمكّن من الاداء شرطاً للوجوب يكون حق المستحق باقياً في النصاب بحاله ، فلو دفعت الزوجة حينئذ نصف المهر إلى الزوج يجب عليها اخراج الزكوة من النصف الآخر الذي هو نصيحة او من مال آخر ، مع ان حديث عوضية البعض ضعيف جداً اذا البعض ليس عوضاً عن المهر جقيقة ، ولا معنى لرجوعه إلى الزوجة بالطلاق بحيث تصير الزوجة مالكة له عوض نصف المهر الخارج عنها كما لا يخفى .

(السادس) لو تلف نصف المهر المختص بالزوجة بعد اقسام المهر بينها وبين الزوج ، وقيل اخراجها الزكوة فان كان التلف بتقريط منها فالذى عليه المصنف في المتن انه يجب اخراج الزكوة من النصف الذى رجع الى الزوج ، ويرجع بعد الارباح عليها بمقدار الزكوة ، ولا يخفى ما فيه اذلاً يتعين الارباح من النصف الذى رجع الى الزوج ، بل يجوز للمرأة اخراجها من غيره ، نعم لو لم تخرجها من غيره كان للساعي ان يأخذها من النصف الذى رجع الى الزوج ، فهل له ان يأخذ تمام الزكوة منه حينئذ او نصفها و جهان مبنيان على القول بكيفية تعلق الزكوة بالعين ، فعلى القول بكونه من قبيل اللكى الخارجي كما عليه المصنف يأخذ تمام الزكوة منه ، لأن اللكى الخارجي يتبع في ضمن ما يبقى من مصاديقه حسبما حرق في بيع الصاع من الصبرة ، وعلى القول بالشركة الحقيقية فالمتعين في الرجوع الى الزوج في خصوص نصف المهر لا تمامه ، وللساعى الرجوع الى الزوجة حينئذ في النصف الآخر لأن الفرض كون التلف بتقريط منها ، هذا كله اذا كان التلف بتقريط من الزوجة فان كان لا بتقريط منها فلا تكون ضامناً لما تلف من الفريضة فينقص من الفريضة بمقدار نصفها ويرجع الساعي في النصف الآخر منها الى الزوج ان لم تؤدها الزوجة من مالها الآخر ، ويرجع الزوج حينئذ اليها بمقدار ما اخرج وهذا ظاهر .

مسألة ١٥ اذا قال رب المال لم يحل على مالى الحول يسمع منه بلا بينة و لا يمين و كذا لو ادعى الاراج او قال تلف مني ما اوجب النقص عن النصاب .

او قال اختل بعض الشرائط في اثناء الحول او نحو ذلك ، بل و لو قال اجملا لاحق بالفعل على في مالى قبل منه جميع ذلك مالم يعلم كذبه بلا خلاف فيه منا ، كما في الجواهر نسبة اعترافه في الجملة الى البعض ، و يدل عليه الاصل في بعض موارده مثل مورد دعوى عدم حلول الحول ، او دعوى الا جمالى عدم الحق الفعلى على المال ، و كون الاراج حقاله كما هو حق عليه ، و كونه مما لا يعلم الامن قبله لعدم انحصر المستحق حتى يستعلم منه ، و جواز احتساب الزكوة من الدين او غيره مما يتعدد الاشهاد عليه ، و لانه عبادة يقبل قوله في ادائها ، و قول امير المؤمنين عليه السلام في خبر بريد بن معويه و فيه قال عليه السلام لمصدقه ثم قل لهم يا عباد الله ارسلني اليكم ولي الله لاخذ منكم حق الله في اموالكم فهل لله في اموالكم من حق فتؤده الى وليه فان قال لك قائل لا فلا تراجعه فان انعم لك منهم منعم فانتطلق معه من غير ان تخيفه او تعدد الاخيراً .

(الحديث) ، و في معناه اخر ، و تدل تلك الاخبار على عدم الحاجة الى البينة او اليمين ايضا مضافا الى ان ولاية اخراج الزكوة و تبديلها بالقيمة و صرفها الى مستحقيها و تخصيصها بعض المستحقين دون بعض يد المالك و ليس لاحد معارضته في شيئى من ذلك ، و لا لهذا الحق مستحق خاص كى يعارض مع المالك فى شيئا من ذلك ، و يرفع الامر الى الحاكم حتى يطالب منه اليمين او البينة ، هذا و لكن عن الدروس التفصيل بين تصديقها في دعوى عدم الحول و بين تصديقها في دعوى التلف

بالحاجة الى اليمين في الاخير دون الاول، ووجه بموافقة الاول مع الاصل دون الاخير و لازم ذلك لزوم اليمين في كلما كان من قبل الاخير مخالفًا مع الاصل مثل دعوى الارrage و نحوها و هو ضعيف جدا ، هذا كله فيما اذا لم يعلم كذبه ، و لو علم كذبه و بقاء الحق في ما له يكون للحاكم وغيره الزامه بالاخرج من باب الامر بالمعروف و مع امتناعه عنه يستوفيه من ماله من باب الحسبة، و قال المصنف (قوله) في المسألة الخامسة من الفصل الذي عقده في بقية احكام الزكوة و مع التهمه لا بأس بالتفحص و التقىش عنه ، اقول وهو لا يخلو عن بعد اطلاق قول امير المؤمنين عليه في النهي عن مراجعته لا سيما اذا استلزم هتكه ، نعم لو لم يوجب التهكك و لا اخافته لا باس به كما قال (قوله) الا انه ليس بالازم على كل حال ، بل في الجواهر انه ربما توهم قبول قوله مع العلم بكذبه عملا باطلاق النص المذكور لكنه مدفوع بالقطع بعدم ارادة ما يشمل ذلك من النص قطعا .

مسألة ١٦ اذا اشتري نصابا و كان للبائع الخيار فان فسخ قبل تمام الحول فلا شيئى على المشتري و يكون ابتداء الحول بالنسبة الى البائع من حين الفسخ ، و ان فسخ بعد تمام الحول عند المشتري وجب عليه الزكاة و حينئذ فان كان الفسخ بعد الاخرج من العين ضمن للبائع قيمة ما اخرج ، و ان اخرجها من مال اخر اخذ البائع تمام العين ، و ان كان قبل الاخرج فللمشتري ان يخرجها من العين و يغرم للبائع ما اخرج و ان يخرجها من اخر و يرجع العين بتمامها الى البائع .

قد تقدم جملة من القول في حكم هذه المسألة في مسألة السادسة من مسائل اول كتاب الزكوة ، و خلاصة الكلام في هذا المقام انه اذا كان للبائع الخيار و فسخ

قبل تمام الحول فلا شيء على المشتري ولا على البائع إلى زمان الفسخ ، أما على المشتري فلعدم حلول الحول عليه قطعا سواء قلنا بملكه في زمان خيار البائع أم لا ، كان متمكانا من التصرف أم لا ، وهذا ظاهر .

واما على البائع فلعدم الملك بناء على التحقيق من تحقق النقل والا نتقال بالعقد و لو لم يمض زمان الخيار ، و تجب عليه من حين الفسخ اذا حال عليه الحول ويكون مبدء الحول من حين الفسخ لانه زمان الانتقال اليه بناء على ان الفسخ يؤثر من حينه لامن العقد مع انه على تقدير تأثيره من حين العقد ايضا كذلك لانه قبل الفسخ حينئذ لا يكون متمكانا من التصرف كما لا يخفى ، نعم على قول الشيخ (قدره) من توقف النقل على انقضاء زمان الخيار ينبغي القول بوجوب الزكوة على البائع ذى الخيار لكونه مالكا ومتمكانا من التصرف كما لا يخفى ، وان فسخ البائع بعد تمام الحول عند المشتري ففي وجوب الزكوة حينئذ على المشتري بناء على القول المشهور من تتحقق النقل بالعقد و عدم توقفه على انقضاء زمان الخيار قوله مبنيا على جواز تصرف من لا خيار له فيما انتقل اليه في زمان الخيار و عدمه ، فعلى الاول تجب الزكوة على المشتري لتمامية شرائط وجوبها من ملك النصاب والتمكن من التصرف و حلول الحول و غيرها من الشرائط ، وعلى الثاني فلا تجب عليه لعدم التمكن من التصرف ، و حينئذ ينبغي تنقيح البحث عن المبني و ان كان محله باب احكام الخيارات .

فاعلم انه اختلف في جواز تصرف من عليه الخيار على اقوال اولها عدم الجواز مطلقا وضعا و تكليفا ، فلا ينفذ معاملاته و يحرم عليه اتلافه ، و ثانيةها الجواز كذلك بحيث لو فسخ ذو الخيار مع تصرف من لا خيار له بتصرف ناقل يرجع الى المثل او القيمة ، و ثالثتها ايضا الجواز مطلقا وضعا و تكليفا لكنه اذا فسخ ذو الخيار يبطل تصرفه الناقل اما من حين الفسخ او من اصله ، و مرجع هذا القول الى القول بالتفصيل بين

التصروفات التالفة و الناقلة فلا تجوز الاولى دون الثانية لأن بطidan التصرف في الالاف الخارجي غير متصور لكن يحكم به عند الفسخ فيجب المنع عنه حينئذ ، وفي حكمه الالاف الشرعي كا لعقد لأن التالف لا يمكن لأن يعود كما ان الحر لا يعود الى الرق، فلو صح العقد نفذ مطلقاً ولا يمكن ابطاله بالفسخ ولو لم ينفذ يجب ان لا يصح رأساً، و كيف كان فتحقيق القول من بين تلك الاقوال يحتاج الى بيان امور .

(الاول) هل الفسخ عبارة عن ارجاع العين فيترتب عليه حل العقد او هو

عبارة عن حل العقد ويترتب عليه ارجاع العين وجوه ثالثها التفصيل بين الجواز الحقى كلفسخ في البيع و نحوه، وبين الجواز الحكيم كالمهمة تكون الفسخ في الاول هو حل العقد المترتب عليه ارجاع العين، وفي الثاني ارجاع العين المترتب عليه حل العقد، والاقوى هو الثاني، وذلك لأن الخيار عبارة عن سلطنة خاصة لدى الخيار على التزامه الذي هو مضمون العقد و نظرة له فيما صدر منه من الالتزام بحيث يكون مالكا على التزامه في تنفيذه او هدمه و رفعه ، و هذه السلطنة تارة مجمولة بجعل شرعى، و اخرى يكون بجعل المتعاملين ، و على الاول فقد تكون قابلة للإسقاط ، و اخرى لا تكون قابلة له ، فهى في جميع الحالات والموارد شيئاً واحداً من غير فرق بين ما كان الجواز حقياً او حكيمياً ، فالفسخ عبارة عن حل العقد و رفع الالتزام العقدي المترتب عليه ارجاع كل من العوضين بما انتقل اليه الى ما انتقل عنه ، و الخيار عبارة عن السلطنة على حد العقد و امضائه ، فإذا كان لا حد للمتعاملين يكون هو مالكا لالتزامه و لالتزام الآخر بحيث له حل العقد او ابقاءه و اذا كان لهما يكون كل منهما مالكا لالتزام الآخر .

(الامر الثاني) بناء على ان الخيار عبارة عن سلطنة حل العقد و ابقاءه هل

هو موضوعي او طريقى و جهان ، فمعنى موضوعيته هو ان يكون النظر الى نفس حل العقد و صرفه من غير ملاحظة ارجاع العينين في حله بل المنظور هو نفس حل العقد بما

هو حلمه ، و يقابلها الطريقة و هي عبارة عن ان يكون النظر فى حل العقد هو رجوع العوضين الى ما كان وعودهما الى الحالة التى كانتا عليها قبل العقد، اقوا هما الاخير، و ذلك لانه لو كان موضوعيا صرفا لوجب ان ترثه الزوجة مطلقا .

و فصل المشهور فى ارث الزوجة للخيار الذى يستحقه الزوج الميت المتعلق بالارض بين ما كانت الارض منتقلة عن الزوج فلا ترث الزوجة لانها لا ترث من العقار و بين ما كانت الارض منتقلة اليه فترث الزوجة لانها ترث من الثمن لو فسخت العقد و لو لم تكن العين متعلقة لحق الخيار بل كان الخيار مجرد السلطنة على حل العقد من دون النظر الى العين لما كان وجه لهذا التفصيل بل كان اللازم اما ارثها مطلقا او ان لا يرثه الوارث اصلا لأن اعتبار العقلائي تارة يكون كالولاية والقيمة التي هي عبارة عن نفس السلطنة فهذا لا ينتقل الى الغير ولو كان وارثا للمال، و اخرى يكون اعتباره باعتبار متعلقه فلا بدان ينتقل الى كل وارث و لو كانت زوجة بل يجب انتقاله الى وارث ذى الحق كala جنبى الذى جعل له الخيار و ان لم يكن وارثا للمال .

(الامر الثالث) بناء على كون اعتبار الفسخ طرقيا فهل هو طريق الى استرجاع العين بما هو هو، او انه طريق الى استرجاعه من حيث انه مال فيكون النظر الى استرجاع ماليته بالاعم من العين بخصوصيته او المثل او القيمة و جهان مبنيان على ان المدار في القيمة في باب الضمان على قيمة يوم الاداء ، او قيمة يوم التلف ، و منشاء كون المدار في بابه على قيمة يوم الاداء هو بقاء العين الشخصية بخصوصيتها العينية في عهدة الضامن او بماليتها الصرفه الغير المتقدرة بالمقدار اصلا حيث انه حينئذ عند الاداء يجب عليه رد العين مع امكان ردها ، و مع عدم امكانه رد قيمة يوم الرد حيث ان فى ذمته مالية العين غير متقدرة بالمقدار فيتقدر حين ادائها فتضير العبرة بيوم الاداء ، و منشاء كونه في باب الضمان على قيمة يوم التلف هو بقاء العين بماليتها

المتقدمة بالقدر فى عبء الضمان فيكون ما فى ذمته هو القدر المشترك بين العين والمثل والقيمة لا خصوصية العين ، فعلى الاول اعني كون المدار فى باب الضمان على قيمة يوم الا داء يجب حفظ العين عند وجودها ليتمكن عن رد ها الى المضمون له فلا يجوز له التصرفات المختلفة والناقلة ، ويكون حفظها من قبيل المقدمات الوجوية للواجب المطلق ، وعلى الثاني اعني كون المدار فى باب الضمان على قيمة يوم التلف يجوز للضمان اتلاف العين ونقلها الى الغير لأن ما فى ذمة الضمان هو القدر المشترك بين العين والمثل او القيمة ، ويكون حفظ العين من مقدمات الوجوية للواجب المشروط التي لا يجب حفظها ، وحيث ان التحقيق فى باب الضمان هو كون العبرة فى القيمة على يوم الا داء فلا جرم يجب الحكم فى المقام بحرمة التصرفات المانعة عن الاسترداد عن غير ذى الخيار كما عليه المشهور الا انه يبعده عدم اختلاف حقيقة الخيار فى صورة بقاء العين وتلفها فلا بد من ان يكون طريقيا لا استرجاع المالية القدر المشترك بين العين والقيمة والمثل كما عليه المحقق الانصارى (قوله) ، و المسألة ملتبسة جدا هذا كله فى غير خيار المشروط برد الثمن ، واما فيه فلا ينبغي الشبهة فى عدم جواز تصرف المانع عن الاسترداد لأن الغرض من جعل الخيار نوعا هو التوسل الى استرداد نفس المبيع كما لا يخفى لأن يكون النظر الى استجحاب ماليته بلا نظر الى نفس المبيع ، كيف ولعل المالية واصلة الى ذى الخيار باخذ الثمن كما اذا باعه بثمن المثل ، فيكون النظر فى جعل الخيار حينئذ الى استرداد نفس المبيع ، وقد ظهر مما ذكر ناه حكم وجوب الزكوة على المشتري فى زمان خيار البياع ، وانه يدور مدار تمكنه من التصرف فتجب عليه الزكوة فيما يجوز له التصرف ولا تجب فيما لا يجوز ويشكل وجوبها فيما يشكل جوازه كما لا يخفى .

الزكوة فيهما مضافاً إلى ما مر من الشرائط العامة أمور الأول : النصاب ففي الذهب نصابان الأول عشرون ديناراً و فيه نصف دينار ، و الدينار مثقال شرعى وهو ثلاثة أرباع الصير فى ، فعلى هذا النصاب الأول بالمتقال الصير فى خمسة عشر مثقال و زكاته ربع المثقال و ثمنه ، و الثاني أربعة دنانير و هى ثلاثة مثاقيل صير فية و فيه ربع العشر اي من اربعين واحد فيكون فيه قيراطان اذا كل دينار عشرون قيراطاً ثم اذا زاد اربعة فكذلك ، و ليس قبل ان يبلغ عشرين ديناراً شيئاً كما انه ليس بعد العشرين قبل ان يزيد اربعة شيئاً و كذا ليس بعد هذه الاربعة شيئاً الا اذا زاد اربعة اخرى و هكذا ، و الحال ان فى العشرين ديناراً ربع العشر و هو نصف دينار و كذا فى الزائد الى يبلغ اربعة و عشرين و فيها ربع عشره و هو نصف دينار و قيراطان ، و كذا فى الزائد الى ان يبلغ ثمانية و عشرين و فيها نصف دينار و اربع قيراطات و هكذا و على هذا فاما اخرج بعد البلوغ الى عشرين فما زاد من كل اربعين واحد فقد ادى ماعليه وفي بعض الاوقات زاد على ما عليه بقليل فلا باس باختيار هذا الوجه من جهة السهولة .

في هذا المتن أمور يجب أن يبحث عنها (الاول) : لاتجب الزكوة في الذهب حتى تبلغ عشرين ديناراً ، قال في الجوادر بلا خلاف اجده بل الاجماع بقسمته عليه ، و النصوص متواترة فيه .

(الثاني) المشهور المنصور على أن في الذهب نصابان أو لهما عشرون ديناراً ثم ليس في الزائد عليه شيئاً حتى تبلغ اربعة دنانير ، ثم ليس في الزائد على اربعة و

عشرين شيئاً حتى تبلغ ثمانية وعشرين و هكذا يجب اربعة كلما بلغت ، وعن الصدوقيين ان نصا به اربعون دينارا فلاتجب الزكوة حتى تبلغ الذهب اربعين ، والظاهر من محمد بن بابويه موافقته مع المشهور في النصاب الثاني بمعنى انه يقول بانها اذا زادت عن الاربعين فلا شيء فيه حتى تبلغ اربعة و هكذا يجب اربعة اربعة كلما بلغت ، ولكن المحكمي عن ابيه على بن بابويه نفي النصاب الثاني ايضا ، وقال ليس في النيف شيئاً حتى يبلغ اربعين ، وكيف كان فالاقوى ما عليه المشهور لدلالة الاخبار الكثيرة المعتبرة عليه .

و استدل الصدوقيان بموثقة الفضلاء و صحححة زراراة ، ولا يخفى انهما ليسا بحججة لا عراض الاصحاب عن العمل بهما فالعمل على قول المشهور متعين .

(الثالث) صرح جملة من الاعيان بأنه لا خلاف بين الاصحاب .

(قدس الله اسرارهم) ان الدنانير لم يتغير وزنها عما هي عليه الان لا في جاهلية ولا اسلام ، و ان الدينار مثقال شرعى فهما متهددان و زنا و لذا يعبر في اخبار الزكوة تارة بالدينار و اخرى بالمثقال ، ففي صحيح حسين بن يسار السائل عن ابي الحسن عليه السلام في كم وضع رسول الله عليه السلام الزكوة فقال في كل مائتين درهم خمسة دراهم فان نقصت فلا زكوة و في الذهب في كل عشرين دينار نصف دينار فان نقص فلا زكوة فيه ، و موثق على بن عقبة عنها (عليهما السلام) قالا ليس فيما دون العشرين مثقالا من الذهب شيئاً فادا كملت عشرين مثقالا فيها نصف مثقال الى اربعة و عشرين و اذا كملت اربعة وعشرين ففيها ثلاثة اخمسين دينار الى ثمانية وعشرين ، فعلى هذا الحساب كلما زاد اربعة دنانير فانظر في الخبر الاخير كيف عبر بالمثقال تارة وبالدينار اخرى ، و في معنى الخبرين غيرهما من الاخبار ، و المراد بالمثقال هو الشرعى منه ، وقد

ادعى في الجوادر نفي الخلاف عنه ، والمثقال الشرعي ثلاثة اربع صير في فعلى هذا النصاب الاول من الذهب بالمثقال الصير في خمسة عشر مثقالا لان كل مثقال صير في مثقال شرعى وثلث من مثقال شرعى فصیر خمسة عشر مثقال الصير في مطابقا مع العشرين من الشرعي .

(الرابع) الفريضة من نصاب الذهب هو ربع العشر ففي عشرين مثقالا يكون الواجب هو نصف المثقال الذي هو ربع الا ثنين الذي هو عشر العشرين وفي اربعة دنانير قيراطان لان كل دينار عشرون قيراطا ففي كل دينار من اربعة دنانير نصف القيراط الذي هو ربع عشر العشرين ، والقيراط اصله القراط بالكسر والتضييد لان جمعه قرار يط فابدل من احد حرفى تضييفه ياء كما في دينار و دنار هكذا ذكره الجوهري ، والمصرح به في جملة من كلمات الاصحاب كما في المتن انه جزء من عشرين جزء من الدينار فكل دينار يكون عشرين قيراطا فالقيراط يكون نصف العشر من الدينار ، لكن عن القاموس انه يختلف وزنه بحسب البلاد فمكة ربعة سدس دينار ، وبالعراق نصف عشره ، وقال بعضهم انه جزء من اجزاء الدينار وهو نصف عشره في اكثر البلاد ، و اهل الشام يجعلونه جزء من اربعة وعشرين .

اقول وهذا الذي نسبة هذا البعض الى اهل الشام هو الذي نسبة في القاموس الى اهل مكة لان كونه ربعة السدس من الدينار يصح اذا قسم الدينار على اربعة وعشرين ، فيكون القيراط رباعا للاربعة التي هي سدس اربعة وعشرين ، وكيف ما كان فالذى صرح به الاصحاب من كونه نصف العشرين من الدينار منزل على ما بالعراق كما هو واضح و الدينار ثمان وستون شعيرة و اربعة اسباع شعيرة ، والقيراط ثلاث شعيرات و ثلاثة اسباع شعيرة وهذا ايضا ظاهر .

(الخامس) اذا اخرج بعد بلوغ الذهب الى عشرين فما زاد من كل اربعين

واحدا الذى هو ربع العشر من اربعين فقد ادى ما عليه وفى بعض الاوقات زاد على ما عليه بقليل كما اذا كان بين النصابين كما فى الواحدة والاربعين الى اربعة واربعين مثلا عند التجاوز من الاربعين لم يزد في الفريضة شيئاً سوى ما في الاربعين حتى تبلغ الى اربعة واربعين فلوادى من الجميع بحساب كل اربعين واحدا ينتهى الى ان يؤدى فى بعض الاوقات ما زاد على الواجب عليه بقليل ولا باس به كما لا باس باختيار هذا الوجه من جهة السهولة .

و في الفضة ايضا نصابان الاول مائتا درهم و فيها خمس دراهم ،
الثانى اربعون درهما و فيها درهم ، والدرهم نصف المثقال الصير فى و
ربع عشره ، و على هذا فالنصاب الاول مائة و خمسة مثاقيل صير فيه ، و
الثانى احد وعشرون مثقالا و ليس فيما قبل النصاب الاول و لا فيما بين
النصابين شيئا على مامر ، و في الفضة ايضا بعد البلوع النصاب اذا اخرج
من كل اربعين واحدا فقد ادى ما عليه و قد يكون زاد خيرا قليلا .

في هذا المتن ايضا امور (الاول) : لا زكوة في الفضة حتى تلغى مائى درهم
ولا فيما زاد على المائتين حتى تبلغ اربعين درهما بلا خلاف فيه نصا و فتوى كما في
الجواهر ، وفيه ايضا بل الاجماع بقسميه عليه ، و النصوص يمكن دعوى تواترها فيه
وليس فيما نقص عن المائتين شيئا ولو يسيرا كالحبة و نحوها و ان تسومح فيه في
المعاملات العرفية ، ولتعلم ان مسامحة العرف في اطلاق لفظ بما له من المفهوم على
شيئي تارة تكون من باب المسامحة في المصدق بان يرون ما لا يكون مصداقا لمفهوم
مصادقا و مع هذه المسامحة يطلقون اللفظ بما له من المفهوم عليه اطلاقا حقيقيا و ان
كان المنشاء في اطلاقه هو المسامحة في المصدق ، و مرجع ذلك الى التصرف في

المفهوم كما لا يخفى ، وفى مثل ذلك اذا كان اللفظ بما له من المفهوم العرفى موضوعا لحكم شرعى يسرى الحكم الى مصداقه المسامحة العرفى الناشى عن التصرف من المفهوم حيث ان الحكم ثابت له بما هو مفهوم عرفى والمفروض ان العرف يرى المفهوم على مرتبة يصدق على ذاك المصدق صدقا حقيقيا ، و اخرى تكون من باب المسامحة فى الصدق بلا تصرف منه فى المفهوم وهذا الاطلاق لا يكون حينئذ حقيقيا قطعا بل هو من باب التجوز و لا بد فيه من اعمال عنایة كما اذا كان مفهوم الکر مثلا وزنا مخصوصا و هو الف و ما ائتا رطل بالعرقى مثلا و اطلق على الاقل منه بقليل و لو بقدر رأس ابرة مثلا بالمسامحة يكون اطلاقه عليه بالعنایة و من باب التجوز بعلاقة ما كان او ما سيكون و نحو ذلك ، ولا عبرة في هذا التسامح بالنسبة الى الحكم المترتب عليه بل الحكم ثابت لما يصدق عليه المفهوم صدقا حقيقيا ، ولا ينظر الى ما يطلق عليه بالعنایة ، و هذا باب واسع في تشخيص الموضوع العرفى والتمييز بين ما يتبع العرف في مسامحاتهم وبين ما لا عبرة بمسامحاتهم ، و منه ما نحن فيه حيث ان النصاب الاول من الفضة مثلا هو مائتا درهم و مفهوم مائتا درهم مبين عرفا لكنهم قد يسا هبون في اطلاقه على الاقل منه بقليل بحيث يرون المأتين الا شعيرة مثلا مصداقا للمأتين كما يرون اربعين سيرات الا متقالا مصداقا للمن التبريزى ، لكن مع تبين مفهوم المن التبريزى عندهم و انه عباره عن اربعين سير ، و كل سير عباره عن ستة عشرة مثقال في هذا التسامح منهم لا عبرة به بل الحكم مترتب على الموضوع بما له من المفهوم و يرى الى ما هو مصداقه حقيقة عند العرف لا بالعنایة ، و المتحصل من ذلك انه لو نقص من مائى درهم شيئا و لو كان يسيرا باقل من قليل لا تجب الزكوة و ان كان العرف يطلقون عليه مفهوم مائى درهم بالمسامحة والى ما ذكرنا يشير في الجواهر حيث انه بعد الحكم بأنه ليس فيما ينقص عن المأتين شيئا ولو يسيرا كالحبة و نحوه قال و ان تسومح فيه في المعاملة بحيث يروجه فيها لأن المسامحة العرفية لا يبتنى عليها الاحكام الشرعية اذ الحقيقة في التقدير

كونه على التحقيق دون التقرير ، ثم ان علم مقدار الذهب او الفضة فهو والا فطريق معرفته عرضه على الموازين المتعارفه في البلاد المعتمد عليها العرف والعقائد في تشخيص مقادير الاشياء فان اتحد الميزان او توافقت مع الاختلاف فهو وان اختلفت فبلغ بعضها حد النصاب دون الاخر ففي سقوط الموازين عن الاعتبار حيث يعلم اجمالا بمخالفة احد هما للواقع و مع تعذر تحقيق ما هو الحق منها يجب الرجوع الى ما يقتضيه الاصل وهو البرائة كما هو المحكى عن الشیخ فی الخلاف والعلامة فی التذكرة، او وجوب الزکوة لصدق بلوغ النصاب عند مطابقته مع بعض الموازين و ان تخالف مع الاخر و هو كاف في وجوب الزکوة اذا يعتبر بلوغه بالجميع لعدم امكان تتحققه مع ان العرف يتسامح في المعاملة اذا كمل الوزن على بعض الموازين و نقص في بعض اخر كما حکى القول به عن المسالك قولان اقواهما الاول، وذلك لضعف ما استدل به للآخر لأن الرجوع الى الموازين طريق الى معرفة بلوغ النصاب ، و مع اختلافها تساقط عن الطريقة كما هو الشأن في كل طريق، وليس اعتبارها موضوعيا حتى يكتفى في صدق بلوغ النصاب عند المطابقة مع بعض الموازين و ان تخالف مع الاخر ، و اما حديث تسامح العرف في المعاملة اذا كمل الوزن مع بعض الموازين و نقص مع بعض اخر فقد عرفت انه شعري و نحن و ان اوجبنا الاحتياط عند الشك في بلوغ النصاب كما سياتي تحقیقه الا ان ایجابه انما هو مع التمکن من الفحص المفروض تعذر في المقام لا خلاف الموازين فلا بأس حينئذ في الرجوع الى البرائة كما هو المرجع عند الشك في فعالية كل واجب مشروط لاجل الشك في تحقق شرط وجوبه .

(الامر الثاني) قال في المدارك لا خفاء في ان الواجب حمل الدرهم الواقع في النصوص الواردة عن ائمة الهدى (صلوات الله عليهم) على ما هو المتعارف في زمانهم عليهم السلام ، وقد نقل الخاصة وال العامة ان قدر الدرهم في ذلك الزمان ستة دوانيق ، و نص عليه جماعة من اهل اللغة انتهى ، قد عرفت في نصاب الذهب ان الدنانير لم تتغير وزنها عما هي عليه في جاهلية ولا اسلام بخلاف الدرهم اذهي كانت

في زمن الجاهلية على قسمين بغلية كان وزنها ثمانية دوانيق و طبرية وزنها أربعة دوانيق ثم في زمان بنى أمية جمجم الدرهمين وقسموا هما نصفين كل درهم ستة دوانيق لنكتة تاريخية فاستقر الإسلام على ذلك ، فالدرهم على ستة دوانيق كما نفى عنه الخلاف في الجوادر ، و حكى نفيه عن جملة من الأصحاب ، وعن بعض آخر دعوى الاجماع والا تفاق عليه والدائن ثمان حبات من اواسط الشعير من العظم والصفر والرزانة والخفة ، وهذا ايضا ثابت بالاجماع كما ادعاه غير واحد من المحققين بل قيل انه المتفق عليه بين الخاصة وال العامة و ان كان التحديد بالحبات ينتهي الى التقريب لا خلافهاقطعا كما في تحديد الفرسخ بالذراع والا صبع وحبات الشعير وشعر البردون ، وقد ذكرنا التفصيل فيه في كتاب الصلة ، وبالجملة فلا اشكال ولا خلاف في ان الدرهم ستة دوانيق وان الدائن ثمان حبات ، ومرسل المروى الدال على ان الدائن اثنتي عشرة حبة من اواسط حب الشعير شاذ متزوك ، وفيه عن ابي الحسن عطلا ان الدرهم ستة دوانيق و الدائن ست حبات والحبة وزن حبتين شعير من اواسط الحب لا من صغاره ولا من كباره كما انه لا اشكال ان الدرهم بحسب المثقال الصير في نصفه و ربع عشره وبحسب المثقال الشرعي نصفه وخمسه ، فعلى هذا فكل عشرة دراهم سبعة مثاقيل بالشرعى وخمسة مثاقيل وربع مثقال بالصير في فالنصاب الاول من الفضة مائة وخمسة مثاقيل صيرفية و مائة واربعين شرعية ، والنصاب الثاني بالصيرفية احد وعشرون مثقالا وبالشرعية ثمانية وعشرون .

(الامر الثالث) في الفضة ايضا بعد بلوغ النصاب اذا اخرج من كل اربعين واحدا فقد اخرج ما عليه وقد يكون زاد خيرا قليلا ، قال في الجوادر بعد ان ظهر ان الواجب في كل منهما

(اي من الذهب و الفضة) بعد بلوغ النصاب ربع العشر ولذا لواخرجه من عنده احدهما بعد العلم بالاشتمال على النصاب الاول اجزاء وان لم يعتبر الجميع بل

ربما زاد خيرا اذ قد يشتمل ما عنده على العفو كما هو واضح انتهى .

الثانى : ان يكون مسكوناً بسكة المعاملة سواء كان بسكة الا سلام او الكفر بكتابه او غيرها بقيمة سكتهما او صارا ممسوحين بالعارض ، واما اذا كانوا ممسوحين بالاصالة فلا تجب فيهما الا اذا تعامل بهما فتجب على الا حوط كما ان الا حوط ذلك ايضا اذا ضربت للمعاملة ولم يتعامل بهما او تعامل بهما لكنه لم يصل رواجهم الى حد يكون دراهم او دنانير ولو اتخذ الدرهم او الدينار للزينة فان خرج عن رواج المعاملة لم تجب فيه الزكوة والا وجبت .

لا اشكال ولا خلاف في انه يتشرط في وجوب الزكوة في الذهب والفضة ان يكون مصروبين دراهم ودنانير مسكوناً بسكة المعاملة ، وفي المدارك هذا قول علمائنا اجمع ، وخالف فيه العامة فأوجبوا الزكوة في غير المنقوش اذا كان نقارا ، ويدل عليه من الاخبار صحيح على بن يقطين وخبر جميل ، وما دل على نفي الزكوة عن السبايك والحلبي والنقار والتبر ، وهذا في الجملة مما لا شبهة فيه وانما الكلام في امور (الاول) : لافرق في السكة بين الكتابة وغيرها ولا بين كونها بسكة الاسلام او الكفر كما صرخ به غير واحد كما في الجوادر للاطلاق نصا وفتوى ، ولا بين بقاء السكة والاثر وعدمه كما اذا صارا ممسوحين بالعارض لكن مع بقاء المعاملة بهما ، ولا بين عموم رواجهم فيسائر البلدان او في خصوص بلد ومن البلاد النasseية بلا خلاف فيه كما في مصابح الفقيه ، ولا بين سكة سلطان الوقت وغيرها اذا جرت بها المعاملة ، والا فلا اعتبار بها كما صرخ به في كاشف الغطاء وان قال في الجوادر بان فيه بحث ، لكن الاقوى عدم الاشكال فيه للاطلاق اذ يصدق عليه الصارت المنقوش بسكة المعاملة

او الدرهم والمدينار ، و استدل له في مصباح الفقيه بخبر زيد الصائغ و فيه انه لا دلالة في الخبر على المطلوب اذ فيه اني كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها بخارى قرأيت فيها دراهم تعلم ثلاث فضة و ثلاث مس و ثلاث رصاص و كانت تجوز عندهم و كنت اعملها و افقها (الخ) وليس فيه دلالة على كون الدراهم مسکوكة بغير سکة السلطان نعم فيه دلالة على وجوب الزكوة فيما كان رائجا في بعض البلاد دون بعض كما انه يدل على وجوبها في المغشوش اذا كان خالصة بقدر النصاب كما سيأتي .

(الثاني) اذا كان الذهب والفضة ممسوحين بالاصالة و لم يضرب عليهم السکة اصلا و لم ينقشا بسکة المعاملة فلا تجب فيهما الزكوة قطعا اذا لم تعامل بهما من غير اشكال ، و اما اذا تعامل بهما كذلك اي ممسوحين غير منقوشين ففي المدارك انه قد قطع الاصحاب بأنه لا زكوة فيها و هو حسن انتهى ، و في الجواهر و اما ما ذكر غير واحد من الاصحاب من عدم الزكوة في غير المنقوش ولو جرت المعاملة به بل في المدارك و محكم الذخيرة نسبته الى الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع عليه فيمكن ان يكون مستند الاخبار السابقة مع انه لا يخلو من بحث انتهى ، و مراده من الاخبار السابقة خبر ابن يقطين الحاصل وجوب الزكوة في الصامت المنقوش ، و خبر جميل النافى وجوبها عن التبر والحاصر وجوبها في الدراهم والدناير اذ حصر وجوبها فيهما في مقابل نفيه عن التبر يدل باطلاقه على عدمه في التبر ولو تعوييل به فيكون المدار على المنقوش بسکة المعاملة و ما يسمى درهما او دينارا و اما البحث الذي لا يخلو عنه فلعله اشاره الى ان المراد من الصامت المنقوش او الدرهم و الدناير ما جرت عليه المعاملة و صارت نقودا و عومن معه معاملة الاثمان بحيث يعد ثمنا في العرف والاسواق لا خصوص مانوقش عليه سکة المعاملة فالنخش اخذ طريقا الى الجري المعاملى و صيرورته ثمنا لا موضوعيا بحث يدور الحكم مداره وجودا و عدما ، و بعبارة اخرى ما يعد ثمنا و لو لم يكن منقوشا وهذا كما ترى لا يخلو عن وجہ و ان لم يمكن القطع به الا انه لاريب في كونه احوط كما ذكره في المتن .

(الامر الثالث) لا اشكال في عدم اعتبار حصول المعاملة بالنقدين بالفعل في وجوب الزكوة فيها بل يكفي كونهما كذلك ولو كان ساقا لان العبرة باندراجهما فيما يسمى بالدرهم والدينار ولا يختلف فيه الحال بين بقائهما على ما كان عليه من الجرى المعاملى وبين هجرهما هذا ومع الشك فى بقاء حكمها بسبب هجرهما عن الجرى المعاملى فالمرجع هو استصحاب الوجوب كما لا يخفى .

(الرابع) لو ضربت للمعامله لكن لم يتعامل بها اصلا او تعامل بها لكن لم يصل التعامل بها الى حد تسمى دراهم او دنانير ففى وجوب الزكوة فيها و جهان من انها منقوشة بسكة المعاملة فيصدق عليها الصامت المنقوش و من ان المدار فى وجوها على الجرى المعاملى و صيورتها دراهم او دنانير و عددها ثمنا فى الاسواق و مع الشك فى وجوهاها يكون المرجع هو البرائة عن الوجوب وهذا هو الاقوى كما عليه صاحب الجواهر و حكا عن جامع المقاصد حيث قال او مى اليه بقوله وينبغى ان تبلغ رواجها الى ان تسمى دراهم و دنانير .

(الخامس) لو اتخد الدرادم او الدنانير للزينة كالحللى او لغيرها فان خرج عن رواج المعاملة و لم يصدق عليها الا ثمان فلا تجب فيها الزكوة قطعا ، و فى الجواهر لانتقاء الشرط الذى هو المعاملة بضفها و ليس ذاك لم يحجزه اى قد حصل التعامل بضفها سابقا كما هو واضح انتهى ، والا ففى الروضة لم يتغير الحكم و ان زاده او نقصه ما دامت المعاملة به على وجهه ممكنة ، واستدل له فى الجواهر بطلاق الادلة و الاستصحاب الذى به يرجح عنده الا طلاق المزبور على ما دل على نفيها عن الحللى ، قال و ان كان التعارض بينهما من وجہ بل يحکم عليه لان الخاص و ان كان استصحابا يحکم على العام و ان كان كتابا ثم مال مضافا الى ما قيل من ان المفهوم من نصوص الحللى المعد لذلك اصلة و دعوى ظهورها في جعل الدرادم و الدنانير حلية فلا تقبل التخصيص حينئذ واضحة المنع كدعوى ترجيح نصوص الحللى باشتمالها على التعليل بها

باقضاء الزكوة فيها عدم بقاء شيئاً منها او ما هو كالتعميل ضرورة انه بعد تسليم كونه علة لا حكمة اقصاه العموم القابل للتحصيص بما عرفت انتهى ، اقول و لله دره و على الله سبحانه اجره فيما اتي به في هذه الاسطورة من التحقيق وكم له (قوله) في ذلك من نظير الا انه لا يأس بالتفتيش فيما افاده (قوله) ، اما قوله (قوله) لا طلاق الادلة و مراده من الادلة هي الادلة الدالة على وجوب الزكوة في الذهب والفضة او في خصوص الدرهم و الدينار اما ما دل على وجوب الزكوة في الذهب والفضة فهو اعم من ما يدل على نفيه في الحلبي بالعموم المطلق فيخصوص بما يدل على نفيه في الحلبي ، واما ما دل على وجوبها في الدرهم و الدينار فلا يخفى انها معارضة مع ما يدل على نفي وجوبها في الحلبي بالعموم من وجه كما افاده (قوله) ، وورد الاجتماع هو الحلبي المتخد من الدرهم والدنانير القاعدة في باب تعارض العام من وجه هو الاخذ بالراجح منهما دلالة لو كان واحد هما ترجيح والا فالتساقط في مورد التعارض والرجوع الى دليل اخر من دليل اجتهادي او اصلي عملى لو لم يكن دليلاً اجتهادي في البين ، وقد جعلوا المرجح لاحد العامين اموراً (منها) ما كان سوق العام لبيان التحديد والضابطة ، و (منها) ما اذا لم يكن احد هما قابلاً للتحصيص دون الآخر ، و (منها) ما اذا كان احد هما معللاً بعلة دون الآخر فانه يقدم العام المعلم على غيره ، والسر في تقديمه هو اقوائية ظهوره بالنسبة الى العام الغير المعلم ، ولا يخفى ان بعض العمومات الدالة على نفي الزكوة عن الحلبي معلل بأنه اذا لا يبقى منه شيئاً وبعضاً في حكم التعميل في قواعد الظهور مثل قوله عليه في خبر رفاعة في جواب السؤال عن الزكوة في الحلبي لا ولو بلغ مائة الف و قوله عليه في خبر مروان مسلم ليس فيه زكوة وان بلغ مائة الف درهم وحينئذ فمقتضى القاعدة هو الاخذ بتلك العمومات ورفع اليدي عما يدل على وجوب الزكوة في الدرهم والدنانير في مورد التعارض لا الاخذ بالعمومات المثبتة ومع التكافؤ يجب رفع اليدي عن كليهما ويرجع الى الاصل وهو البرائة في المقام هذا وربما يقال بان في اخبار النافيه عن الحلبي اشعاراً باختصاص شرع الزكوة بالمال الذي

من شأنه الصرف لا مثل الحلى الذى وضع للبقاء ، بل في جملة منها اشعار بان لعنوان كونه حليا من حيث هو مدخلية في وضع الزكوة عنه ، و ان زكوتها اعarterه ، وايد ذلك بما عن العالمة من ذهاب اكثر العامة للذين لا يعتبرون السكة على نفيها في الحلى المحلل اتهى .

و لا يخفى ما فيه لعدم دلالة الاخبار النافية على اختصاص مورد الزكوة بالمال المعد للصرف دون المعد للبقاء ، ولو سلم اشعار لها في ذلك فلاتصل الى مرتبة الظهور لكي يصح الاخذ به ، واما الاشعار بخصوصية عنوان الحلئ فى مدخليته لوضع الزكوة عنه فهو مما لا نفهمه ولا يمكن الالتزام به ، كما ان التأييد بذهاب اكثر العامة الذاهبين الى عدم اعتبار السكة في الزكوة على نفيها عن الحلئ المحلل غريب جدا ، و بالجملة فيما ذكرناه او لا غنى و كفاية .

و اما قوله (قده) و الاستصحاب الذى به يرجح الاطلاق المزبور على ما دل على نفيها عن الحلئ ، ولا يخفى انه ان اراد به تقوية العمومات المثبتة في الحلئ المتخدمن الدرارم والدنانير باستصحاب بقاء وجوب الزكوة الثابت لهم قبل اتخاذهما حليا ففيه ان الدليل لا يتقوى بالاصل كما انه لا يعارضه لوجوب كون المتفوى عليه و المتفوى كالمتعارضين في مرتبة واحدة ، و الاصل لا يكون في مرتبة الدليل كما حقق في موضعه ، لكن مع ذلك لا تشير العمومات المثبتة بالتفوى بالاصل اخص من العمومات النافية عن الحلئ لكي نقلب النسبة عن العام من وجه الى الاعم والاخص ، و ان اراد انه بعد الاستصحاب واثبات وجوب الزكوة في الحلئ المتخد من الدرارم والمدينار يكون الاستصحاب المثبت للوجوب في هذا الحلئ المخصوص اخص من العمومات النافية و بعد ضمه اليها ينتج عموم نفي الوجوب عن الحلئ الا الحلئ المتخد من الدرارم والدنانير ، فتكون العمومات المثبتة مثبتة للوجوب في مطلق الدرارم و الدنانير ، و الاستصحاب مثبتا له في خصوص المتخد منها حليا فيكون اخص ، ففيه

ان تحكيم الاستصحاب على العام ايضا مما لا ينبغي ان يذهب الى الوهم ، حيث ان الاصل كما عرفت لا يعارض مع الدليل بوجه .

و اما قوله (قده) مضاف الى ما قيل من ان المفهوم من نصوص الحلى المعد لذلك اصالة فيه انه لا دلالة لتلك النصوص بل لا اشعار فيها على اختصاص النفي بما كان معد بذلك اصالة ، بل يمكن دعوى ظهورها في العموم ، او ظهور بعضها في خصوص المتخدمن الدرارم و الدنانير كقوله ^{عليه} في خبر رفاعة المتقدم : و لو بلغ مائة الف ، و خبر مروان : و ان بلغ مائة الف درهم ، لاحتمال ان يكون المراد بلوغ نفس الحلى مائة الف بان اتى مائة الف درهم حليا لا قيمته ، و كخبر معوية بن عمار عن الصادق ^{عليه} ، و فيه قال قلت له الرجل يجعل لا هله الحلى من مائة دينار و المائتين دينار و اراني قد قلت له ثلاثة مائة فعلى زكوة ؟ قال ليس فيه زكوة ، فان الظاهر منه جعل نفس مائة دينار و المائتين حليا ، لا يجعل ما يطابق قيمته الماء او المائتين ، فانه مع كونه خلاف الظاهر يحتاج الى القيمة حتى يصير المعنى مما قيمته يطابق مع مائة دينار او المائتين ، و لم ار من استدل بما ذكرناه ، و لعل قوله (قده) و دعوى ظهورها في جعل الدرارم و الدنانير حليا فلا تقبل التخصيص حينئذ واضحة المنع اشارة الى ما ذكرناه ، فلو كان مدعى الظهور في الحلى المتخد منها يدعى ظهور ما استظهرناه كانت دعواه بينة لا منع عنها اصلا ، و لو كان مدعيا لظهور جميع الاخبار النافيه فيما ادعاه كان للمنع عن دعواه مجال ، واما قوله (قده) في منعه عن دعوى ترجيح نصوص الحل باشتتمالها على التعليل ضرورة انه بعد تسليم كونه علة لا حكمة اقصاه العموم القابل للتخصيص بما عرفت فيه اولا و ان كان الظاهر من التعبير بقوله ^{عليه} : اذا لا يبقى منه شيئا كونه حكمة لاعلة ، اذا لعنة في كون الشيئ علة ان يصح جعله كبرى كلية ، و جعل المعمل به صفرى من صغرياته بصورة الشكل الاول من القياس ، مثل لانه مسکر الذي علل به حرمة الخمر حيث يصح ان يقال الخمر مسکر وكل مسکر حرام والخمر

حرام ، و لا يصح ان يقال في المقام الحلى اذا انفق منه لا يبقى منه شيئاً وكلما لا يبقى اذا انفق لا يجب اتفاقه ، فالحلى لا يجب اتفاقه ، اذلا دليل على اثبات الكبرى ، فقوله ^{عليه} : اذا لا يبقى منه شيئاً حكمة ، لعدم وجوب الزكوة في الحلى لا علة الا انه مع ذلك كافيه في تقديم العمومات النافية للزكوة عن الحلى على العمومات المثبتة لها في الدرارهم والدنانير ، لأن الحكمة تشير منشاء لقوة الظهور الموجب للتقديم عند التعارض ، و ثانياً ما افاده (قوله) بقوله اقصد العموم القابل للتخصيص بما عرفت فيه ما عرفت من الاستصحاب لا يكون مختصاً للعام و لا مرجحاً لأحد العامين على الآخر ، فالحق في المقام هو عدم وجوب الزكوة في الحلى المتخدمن الدرارهم والدنانير ، و ان امكن المعاملة بمعلى وجهه اما لاجل تقديم العمومات النافية على العمومات المثبتة لماذكر ، او لمكان امكان ان يقال ان دلالة العمومات المثبتة على وجوب الزكوة في الحلى المتخدمن الدرارهم والدنانير بالاطلاق الدخولي ، و دلالة العمومات النافية على نفيه عنه بالعموم الافرادى ، فالامر يدور بين تقييد الاولى او تخصيص الثانية ، و عند الدوران بينهما يكون التقييد اهون ، او لتساقط العامين في مورد الاجتماع و الرجوع الى الاصل وهو البرائة الا ان الاخطو في ذلك مما لا ينبغي تركه .

الثالث : مضى الحول بالدخول في الشهر الثاني عشر جامعاً للشراط
 التي منها النصاب فلو نقص في اثنائه عن النصاب سقط الوجوب ، و كذا لو تبدل بغيره من جنسه او غيره ، و كذا لو غير بالسبك سواء كان التبديل او السبك بقصد الفرار من الزكوة اولاً على الاقوى ، و ان كان الاخطو الاخرج على الاول ، ولو سبك الدرارهم او الدنانير بعد حلول الحول لم تسقط الزكوة و وجوب الاخرج بمالحظة الدرارهم و الدنانير اذا فرض نقص القيمة بالسبك .

هاهنا امور (الاول) لا اشكال ولا خلاف في اشتراط حلول الحول في وجوب الزكوة في النقادين ، وفي الجوادر الاجماع بقسمييه عليه، والنصوص دالة عليه عموما او خصوصا ، ففي صحيحة زرارة عن المبارك عليه السلام قال عليه السلام : الزكوة على المال الصامت الذي يحول عليه الحول ، و نحوها غيرها من الاخبار التي لا حاجة الى نقلها ، و يتتحقق الحول بالدخول في الشهر الثاني عشر حسبما تقدم القول فيه في الانعام ، قال في الجوادر ومن الواضح كون المفهوم من دليل اعتبار الحول بقاء شخص النصاب في تمام الحول ، فلو نقص في اثنائه او تبدلت اعيان النصاب بغير جنسه لم تجب الزكوة قطعا بلا خلاف فيه ، وكذا مع التبديل بالجنس خلافا للشيخ (قوله) فاوجبها مع التبديل بالجنس ، وقد عرفت ما فيه في زكوة الانعام .

(الامر الثاني) لا اشكال ولا خلاف في انه لو غير الدرارهم والدنانير بسبائك في اثناء الحول لا يقصد الفرار من الزكوة فلا زكوة فيها لانفائه شرط الوجوب وهو البقاء في الحول كاملا ، ولو غيرها بها في اثنائه يقصد الفرار من الزكوة ففي سقوط الزكوة عنهم حينئذ .

(قولان) فالمشهور بين المتأخرین هو الاول ، و عن جماعة من القدماء كالصدوقین والسيد المرتضی وابن زهرة و حمزة والحلبی هو الاخير ، و منشاء الاختلاف هو اختلاف الاخبار في ذلك ، فمما يدل على القول الاول صحيحة على بن يقطین المرشدة الى ما يتحقق به الفرار من الزكوة ، وفيها اذا اردت ذلك ای نفي وجوب الزكوة فاسبکه فانه ليس في سبائك الذهب و نقار الفضة زكوة ، و رواية هرون بن خارجة و فيها انه جعل ذلك المال حلیا اراد ان يفربه من الزكوة أعلاه زكوة ؟ قال : ليس على الحلی زكوة ، و صحيحة عمر بن یزید ، و رواية على بن يقطین المرویة عن العلل ، و ما يدل على القول الثاني موثقة ابن مسلم ، و خبر معویة بن عمار ، و موثق اسحاق بن عمار ، وقد جمع الشيخ (قوله) بينهما بحمل الطائفۃ الثانية تارة على

الاستحباب، و اخرى بالحمل على الفرار بعد استهلال الشهر الثاني عشر الذى به يتحقق حلول الحول ، وجعل موثق وزارة المروى عن الصادق عليهما شاهدا على الجمع الثاني، اذ فيه انه قال للصادق عليهما ان اباك قال لي من فربها من الزكوة فعليه ان يؤديها قال عليهما : صدق ابى ان عليه ان يؤدي ما وجب عليه و ما لم يجب عليه فلا شيء عليه ، ثم قال عليهما ارايت لوان رجلا اغمى عليه يوما ثم مات فذهب صلوته اكان عليه و قد مات ان يؤديها قلت لا ، قال الا ان يكون افاق من يومه ثم قال لي ارايت لوان رجلا مرض في شهر رمضان ثم مات اكان يصام عنه ؟ قلت لا ، قال عليهما و كذلك الرجل لا يؤدي عن ماله الا ما حال عليه الحول .

و اورد عليه فيما افاده في الحمل الثاني اعني الحمل على ما بعد الحول بقرينة موثقة المذكورة ، وان كان يصح بالنسبة الى بعض الاخبار الدالة على وجوب الزكوة اذا كان بقصد الفرار من الزكوة الا ان بعض من تلك الاخبار آية عن هذا الحمل و ذلك كخبر معوية بن عمار الذى فيه ان كان فربه من الزكوة فعليه الزكوة ، و ان كان انما فعله ليتجمل به فليس عليه زكوة ، اذ الظاهر من مقاولة الفعل للتجميل مع الفعل للفرار هو ارادة وجوب الزكوة مع الفعل للفرار فيما اذا فعل للتجميل الذى لم تكن فيه زكوة ، و من المعلوم انه لو كان بعد الحول لكان الزكوة واجبا مطلقا ، فعل للفرار او للتجميل ، و هذه المقابلة قرينة على ابائه عن الحمل على ما بعد الحول .

واما الحمل الاول اي الحمل على الاستحباب فقد اورد عليه في الحديث بما قد تكرره في غير موضع من كتابه بالاشكال في الحمل الخبر الظاهر في الوجوب على الاستحباب عند تعارضه مع ما يدل على عدمه ، و الانصاف الا ان الحمل على الندب في مورد المعارضة وان لم يصح على وجه العموم وفي جميع الموارد الا انه ليس بتلك المكانة من الضعف ، و مورد الاعتراض الذي يورده بعباراته المشتمله على السجع و القوا في لامرة واحدة، بل التحقيق ان يقال في كل مورد ورد النص على عدم الوجوب

بحيث لا يتحمل الخلاف فيه يجب حمل الخبر الظاهر في الوجوب على الاستحباب لا باستعمال ما هو الظاهر في الوجوب في الاستحباب حتى يورد عليه بعدم الدليل عليه ، بل بما حقق في محله من ان الامر في مورد الوجوب والاستحباب لا يستعمل الا في شيئ واحد وهو البعث و التحرير اعني ما هو مصدق البعث و التحرير لا مفهومهما ، و طبع البعث من حيث انه بعث يقتضى عدم الرضا تبرك المبعوث فمن نفس البعث مع ترك القرينة على الرضا بالترك ينتزع الوجوب من غير ان يستعمل الصيغة في مفهوم الوجوب او في الطلب الشديد ، و مع ذكر القرينة على الرضا بالترك ينتزع الندب، اذ هو عبارة عن طلب الشيء مع الرضا بترك المطلوب من غير ان يستعمل الامر في مفهوم الندب او في الطلب الضعيف ، فالقول بان تفاوت الوجوب والندب بتفاوت الطلب في الشدة والضعف شعر محض ، كما ان القول بكون الامر مستعملا في الوجوب او الندب باطل ، و مع ورود النص على عدم الوجوب والرضا بالترك ليس القول بالندب قول بلا دلالة لكي يرد ما اورده صاحب الحدائق عليهم بان الندب مما يحتاج الى دليل ، بل الدليل عليه هو نفس الامر المستعمل في البعث و التحرير مع قيام القرينة على رضاء الامر بترك المبعوث اليه ، لكن لما خفي ما ذكرناه على مثل صاحب الحدائق (قوله) اورد في موارد الحمل على الندب بما اورد ، و لأنغرو من مثله ، و بالجملة فالحمل على الندب فما قام النص على عدم الوجوب مما لا يأس به بل لا محيص عنه ، انما الكلام في ان ما نحن فيه هل هو كذلك ام لا ، و الذى يختلي بالبال و يخطر بالذهن القاصر ان دلالة الاخبار النافية للزكوة عن مورد البحث اعني ما اذا كان تغير الدرهم او الدنانير الى الحلى او السبائك بقصد الفرار بالنسبة الى العام الذى وقع التغير فيه يكون بالطلاق كقوله ^{عليه} في صحيح ابن يقطين : اذا اردت ذلك فاسكبه فانه ليس في سبائك الذهب شيئا و نقار الفضة زكوة ، و قوله ^{عليه} في خبر هارون بن خارجة : ليس على الحلى زكوة و ما ادخل على نفسه من النقصان في ضنه و منعه نفسه فضلها اكثرا مما يخاف من الزكوة ، و هكذا غيرهما فان دلالة الجميع على عدم وجوب الزكوة في العام الذى وقع التغير فيه كما ترى يكون بالطلاق ، كما ان الاخبار

المثبتة لها بالنسبة الى العام المذكور كذلك ، فحينئذ لا تكون الطائفة الاولى نصا في عدم الوجوب لكي تجعل قرينة على ارادة الندب من الطائفة الثانية ، ولا يمكن حمل الطائفة الاولى النافية للوجوب على الا عوام التي بعد العام الذي وقع فيه التغيير ، و الطائفة الثانية على العام الذي وقع فيه التغيير ، لعدم شاهد عليه ، ثم لم يعلم من القائلين بالوجوب اذا كان التغيير للفرار من الزكوة انهم يخسرون وجوها بخصوص العام الذي وقع التحويل في اثنائه ، او انهم يحكمون به في السنين المتأخرة عنه مادام العين المتحول عليه باقيه عنده بقصد الفرار عن الزكوة ، و لعل الظاهر منهم هو الاول كما يظهر من بعض القائلين به فيما اذا كان التحويل بالجنس كتبديل الدرهم بالدرهم مثلا مستدلا عليه بأنه يصدق عليه بكونه مالكا للنصاب في الحول ، اذ هو انما يتم في العام الذي يقع فيه التحويل ، و بالجملة فالحمل على الاستجواب في المقام لا يخلو عن شيئا ، نعم الانصاف ان موثق زرارة المتقدم نص في السقوط في عام التحول ، حيث جعل فيه مناط الوجوب حلول الحول كما حمل عليه السلام قول ابيه في الوجوب على ما اذا كان التحويل بعد الحول ، فحينئذ يجب الاخذ به وجعله قرينة على ارادة الندب في الاخبار الدالة على عدم السقوط ، فلا ولی ان يطرح الاخبار الدالة على الوجوب باعراض الا صحاب عن العمل بها فلا تكون حجة مع قطع النظر عن المعارضة لكي ، يتضح عن العلاج عند معارضتها مع الاخبار النافية للوجوب ، لا يقال الا عراض الموجب للسقوط عن الحجية هو ما كان من القدماء حيث انهم لمكان قربهم بزمان الصدور يطلعون على الخبر الصادر بما لا يطلع عليه المتأخرین ، فيكون اعتمادهم موجبا للثبوت ، و اعراضهم قادحا فيه ، و حيث ان المشهور بين المتأخرین هو عدم الوجوب و هم اعرضوا عن العمل بالاخبار المثبتة فلا يكون في اعراضهم قبح كما ان اعتمادهم لا يوجب وثوقا لانه يقال اعراض المتأخرین يوجب الكشف عن اعراض المتقدمين عليهم ، و يكون اعراضهم قادحاً ، و ليس الاخبار المثبتة معتمدا عليها عند القدماء حتى يمنع اعراض المتأخرین عن كشف اعراض المتقدمين عليهم ، اذا القائل بالوجوب من القدماء محصور في عدة محدودة كالصادقين ، و المرتضى و ابنازهرة و

حمزة ، والحلبي ، ولم يحك عن غيرهم نعم حكى عن بعض كتب الشيخ (ره) لكنه من المتأخرین ورئیسهم ، وبالجملة الانصاف انه لا يمكن الاستناد الى الاخبار المثبتة مع اعراض المشهور عنها مع ما في عبارات القائلين بالوجوب من الاختلاف فمن يقتصر بالوجوب عند التحول بالسبك او مع ابدال الجنس بغيره او بالتنقيص عن النصاب او بالتبديل بالجنس وغير ذلك من العبارات المختلفة كما يظهر بالمراجعة ، ومع قطع النظر عما ذكرنا وتسليم التعارض فالترجيح للاخبار الدالة على السقوط ، لنصوصية بعضها في عدم الوجوب وحكمته على ما كان من الاخبار الدالة على عدم السقوط قابلا للحمل على الفرار بعد حلول الحول فلا تصلح تلك الاخبار للمعارضة ، وما كان صالحها فيها لا تكافؤ معها من جهات اخر منها عدم قوة دلالتها في الوجوب ، ومع قطع النظر عن ذلك ايضا وتسليم قرار التعارض و عدم الترجح في البين يكون الحكم اما التخيير ، او التساقط والرجوع الى الاصل الذي هو في المقام منحصر بالبرائة ، وعلى اى حال فلایمكن القول بتعيين وجوب الزكوة مع التحويل في اثناء الحول بقصد الفرار ، وان كان الاحتياط فيه مملا ينبغي تركه .

(الامر الثالث) لو سبک الدرارم او الدناير او حولهما بغير هما من الحلی وغيره بعد حلول الحول وبعد ان جبت الزکوة لم تسقط الزکوة اجمالا بقسميه ، كما في الجواهر ، وحينئذ فان لم يوجب التغيير في صورتهما تعییر الهما في القيمة زيادة او نقصة فهو ، و اذا فرض نقص قيمتهما بالسبك و نحوه يجب الاراج بملاحظة الدرارم والدناير ، فاذا كان عنده اربعين دینارا مثلا و صیرها حلیة يجعلها قلادة ، و صارت القلادة منشاء لنقصان قيمة كل منها بواسطة الحلقة الملتصقه بها يكون الواجب اخراج الواحدة منها مع تفاوت قيمتها بالنسبة الى ما لم تكن كذلك ، و جبران نقصان القيمه الحالی بسبب التصادق الحلقة بها اذا اراد المالک دفع الفريضة من العین ، او يخرج القيمة كاملة من غير العین لا القيمة الناقصة كما لا يخفی ، لانه بحلول الحول وجابت عليه اخراج واحدة مما حال عليه الحول ، او قيمتها كاملة ، و كان النقص الحالی

بفعله بعد العول عليه ، و اذا زادت القيمة بالسبك و نحوه فالظاهر الاجزاء بدفع
مقدار الفريضة من غير العين ، ولا يلزم عليه دفع قيمة الزيادة لانها لا تكون من
الفريضة ، و ان حصلت فيها بفعله ، و المفروض جواز الدفع من غير العين و لو لم يؤد
ففي الجوادر امكن القول بمشاركة الفقراء للمالك في الحلية فلهم منها على حسب
النسبة ، و يحتمل ان يكون لهم مقدار الزكوة خاصة ، و الاول اوفق بقواعد الشركة ،
والثاني اوفق بارفاق المالك انتهى .

وهل يجوز عند الدفع من العين الاجتزاء باقل من الفريضة اذا ساوي قيمته قيمة الفريضة فيه اشكال، والاحوط العدم، و ذلك كما اذا كان عنده عشرين مثقالا من الذهب فجعله حليا مثلا فزادت قيمة فصارت مطابقا مع اربعين مثقالا بحيث صارت قيمة كل مثقال مثقالين ، ولما كانت الفريضة في عشرين مثقالا نصف المثقال ، وعند ارتفاع قيمة نصف مثقال و صيورتها مطابقا مع المثقال اذا اراد ان يدفع من العين فهل يجب عليه اعطاء نصف مثقال ولو كان قيمته مثقالا او يجوز ان يدفع ربع مثقال لانه يسوى نصف المثقال في القيمة لا ينبغي الاشكال في عدم الجواز اذا كان الدفع من باب كونه فريضة لأن ربع الدينار ليس فريضة عشرين مثقال كما هو واضح ، و انما الكلام في جواز دفعه من باب القيمة حيث ان قيمته يساوى قيمة الفريضة لاشتماله على الزيادة، والاحوط عدم الجواز ، و ذلك للاشكال في صدق القيمة على ما اذا كان المخرج من نفس العين ولو اشتمل على الزيادة كما لا يخفي .

مسألة ١ لا تجب الزكوة في الحلوي و لا في اواني الذهب والفضة و
ان بلغت ما بلغت بل عرفت سقوط الوجوب من الدرهم والدينار اذا اتخاذها
للزينة و خرجا عن رواج المعاملة بهما نعم في جملة من الاخبار ان زكاتها
اعمارتها .

قال في المدارك اما سقوط الزكوة في الحلى المحلل فقال العالمة في التذكرة انه قول علمائنا اجمع و اكثر اهل العلم ، و اما المحرم فقال في التذكرة ايضا انه لا زكوة فيه عند علمائنا ، لعموم قوله عليه السلام : لا زكوة في الحلى ، و اطبق الجمهور كافة على ايجاب الزكوة فيه لأن المحظور شرعا كالمعدوم حسا ، و لا حجة فيه لأن عدم الصفة غير مقتض لا يجحب الزكوة فان المناط كونهما مضرورين بسلكة المعاملة و هو جيد انتهى ما في المدارك ، و يدل عليه من الاخبار صحيحة الحلبى و حسنة رفاعة و مرسلة ابن ابي عمير وغيرها من الاخبار التي لاحاجة الى نقلها ، و حکى عن الشيخ استحبها في الحلى المحرم . و اتفق الكلم على عدم الوقوف على مأخذ له ، نعم في جملة من الاخبار ان زكاتها اعarterها ، ففى مرسل ابن ابي عمير عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام : زكوة الحلى ان يعار ، و عن الفقيه انه ليس على الحلى زكوة و ان بلغ مائة الف ، و لكن يغيره مؤمنا اذا استعاره منه زكته ، وهو محمول على الاستحباب بشهادة المعتبرة المصرحة بأنه ليس في الحلى زكوة مضافا الى قصور دليله عن افاده الوجوب ، بل لا خلاف في عدم وجوب اعarterه .

مسألة ٢ ولا فرق في الذهب والفضة بين الجيد منها و الردي بل تجب اذا كان بعض النصاب جيدا او بعضه رديا ، و يجوز الارtrag من الردي و ان كان تمام النصاب من الجيد ، لكن الا هو خلافه ، بل يخرج الجيد من الجيد و يبعض بالنسبة مع البعض ، و ان اخرج الجيد عن الجميع فهو احسن ، نعم لا يجوز دفع الجيد عن الردي بالتقوييم بان يدفع نصف دينار جيد يسوى دينارا رديا عن دينار الا اذا صالح الفقير بقيمة في ذمته ثم احتست تلك القيمة عمما عليه من الزكوة فانه لامانع منه كما لامانع من دفع الدينار الردي عن نصف دينار اذا كان فرضه ذلك .

هاهنا امور (الاول) : لا اعتبار في تحقق النصاب باختلاف الرغبة في الذهب والفضة ، ولا باختلاف الجودة والرائحة ، ولا باختلاف القيمة ولا باختلاف العيار اذا كان مما يتسامح به ، ولا باختلاف السكة ولا باختلاف فعليه الرواج والمهجورية عنه ، ولا باختلاف الاسم مثل القرآن الإيراني ، والمجيدى التركى ، والروبية الهندى ، بل مع اتحاد الجنس يضم بعضها الى بعض بلا خلاف فيه على الظاهر كما صرخ في الجوادر بعدم وجداه ، وقال بل نسبة بعضهم الى الاصحاب مشعرا بالاجماع عليه و لعله كذلك انتهى .

و يدل على الحكم اطلاق الادلة التي لا تقتصر عن شمول المقام كما لا يخفى ، هذا في مقام تتحقق النصاب ، واما في مقام الاخراج فالمشهور كما في الجوادر انه ان طوع المالك باخراج الا رغب والا كمل فقد احسن و زاد خيرا و نال البر حيث اتفق مما احب ، والاخراج من كل بقسطه و نسبته ، فلو كان عنده عشرون مثقالا من الذهب نصفه جيد و نصفه ردى ، او نصفه جيد و نصفه اجود يخرج ربع المثقال من الجيد و ربع من الردى او الا جود ، واستدلاله له بان التقسيط هقتضي قاعدة الشركة مع كونه المواافق مع العدل والانصاف ، وفيه او لا ما تقدم مرارا و سياتى تفصيلا من منع تعلق الفريضة بالعين على نحو الاستحقاق بان تكون مقدار الفريضة من العين ملكا للمستحق على نحو الشركة الحقيقية والاشاعة ، او على نحو الكلى في المعين ، بل التحقيق ان المعين متعلق للحق على احد انحائه التي يأتي تفصيله ، فيحيى ث قاعدة الشركة ساقط عن البين .

و ثانياً ان التقسيط مناف لا طلاق ادلة الفريضة ، بل يمكن ان يدعى كونها ظاهرة في نفيه ، فان ترك التصریح به والحكم بوجوب القدر المخصوص في كل نصاب مثل نصف العشر في عشرين مثقال بل و كذا في الانعام مثل الشاة الواحدة في اربعين شاة مثلا مع قلة تساوى افراد النصاب في الحيوان وغيره مما يورث القطع بعدم اعتباره

و الاكتفاء بخارج ما يسمى بالفريضة و يصدق عليه الاسم مثل الشاة في اربعين شاة و نصف المثقال في عشرين مثقال من الذهب و خمسة دراهم في ماتي درهم و نحو ذلك ، فعلى القول بالشركة الحقيقية يجب الخروج عن مقتضاه اذا قضاه الدليل ، و منه يظهر ان الخلاف في تعلق الزكوة بالعين او الذمة ، و الاختلاف في كيفية تعلقها بالعين علمي محض لا يترب عليه ثمرة عملية ، اذ الثمرات كلها ثابتة بالدليل كما سنووضحه ، فالاقوى حينئذ جواز الاكتفاء بخارج الادون من حيث الرغبة و القيمة اذا كان الا دون من النصاب كما اذا كان مركبا من الجيد والردي و الا على و الا دون ، واما اذا كان تمام النصاب من الجيد والا على ففي جواز دفع الردي والادنى من ماله الاخر وجهاز ، ذهب المصنف (قوله) الى الجواز لا طلاق النص ، و لكن الا هو خلافه كما افاده المصنف لو لم يكن اقوى لامكان دعوى انصراف النص في الفريضة الى فريضة من نوع ما يتعلق به الزكوة ، فربع العشر الذي يجب في نوع الجيد ينصرف الى نوع الجيد فلا يكفى اخراج الردي حينئذ عنه و هذه الدعوى ليس بكل بعيد .

(الامر الثاني) المشهور كما نسب اليهم في الحدائق عدم جواز دفع الا على قيمة عن الادنى كما اذا اخرج ثلث دينار جيد قيمة عن نصف دينار ، و ذلك لمنافاته مع اطلاق الادلة لان الواجب في عشرين دينار هو اخراج نصف دينار من العشرين فلا يجزى اخراج ثلث دينار و لو كانت قيمته مساويا مع قيمة النصف ، و عن التذكرة احتمال الاكتفاء به مطلقا ، و فصل في الحدائق بين القول بوجوب التقسيط اذا كان النصاب مركبا من الا على و الا دون ، و بين القول بجواز الاكتفاء بالادون بعدم الجواز على الاول والجواز على الاخير ، قال (قوله) لانه لم يتحقق الواجب عليه دينارا و اختار دفع الادون واراد دفع قيمته فدفع نصف دينار خالص بقيمة ذلك الدينار الا دون فالمدفوع قيمته لا انه فريضة واجبة حتى يقال ان الواجب دينار فلا يجزى ما دونه ، وفي الجواهر لعل المتوجه العدم مطلقا لعدم عموم فيما دل على القيمة بحيث يشمل مثل ذلك ، بل ظاهر الادلة خلافه على ان الفريضة كالدينار مثلا شامل للا على وغيره ،

فكل منها فرد منها اذا دفعه المكلف ولا يتشخص احد هما بحيث يكون هو الواجب بمجرد الاختيار بل لا يتشخص الا بدفعه او دفع قيمته من غير افراد الفريضة فليس له ان يدفع من افرادها بقصد جعل بعضه قيمة عن فرد اخر ، ضرورة عدم صدق الا مثال معه لا اقل من الشك فيبقى استصحاب الشغل بحاله انتهى و هو جيد .

(الامر الثالث) لو صالح مثلا مع المستحق ثلث دينار جيد بقيمة في ذمته تساوى تلك القيمة مع دينار ردي ثم احتسب تلك القيمة عما عليه من الزكوة اعني الدينار الردي برئت ذمته عما عليه من الفريضة اعني الدينار الردي ، وهذا ليس اخراج الا على من باب القيمة عن الادنى ، بل اقباض الجيد الناقص وفاء بالمعاملة الصالحة مثلا ثم احتساب ما له في ذمة المستحق عوضا عن الجيد الناقص الذي صالحه معه اخراج للفريضة ، فالمحرج من الزكوة ليس بعض افراد الفريضة بل هو قيمة من غيرها كما لا يخفى ، ولذا قال في الجواهر وفرق واضح بين المقامين يعني مقام اخراج ثلث الدينار الجيد قيمة عن الدينار الردي الذي لا يجوز ، و مقام صالح ثلث الدينار الجيد مع المستحق بقيمة في ذمته ثم احتساب تلك القيمة عن الدينار الردي، ولا يخفى وضوح الفرق كما بيانه .

(الامر الرابع) اذا دفع الدينار عن نصف دينار جيد اذا كان فرضه النصف الدينار الجيد فبناء على ما تقدم في الامر المتقدم لا يجوز دفعه بعنوان القيمة لمكان كون الدينار الردي احد افراد الفريضة ولا يضره اشتتماله على الزيادة على الفريضة ، و حينئذ يكون الظاهر اجزاء اخراج الدينار الردي باعتبار كونه فريضة مشتملة على الزيادة وقد المكلف كونه قيمة عن الفريضة لا يقبح في الاجزاء وان لم يتم مقصوده ، و الحاصل عدم جواز اخراج الاعلى قيمة عن الادنى ولا اخراج الا دنى قيمة عن الاعلى خلافا لما في المدارك من التصریح بجواز الاخير دون الاول .

مسألة ٣ تتعلق الزكاة بالدرارهم والدناير المغشوشة اذا بلغ خالصهما النصاب ، ولو شك في بلوغه و لا طريق للعلم بذلك و لو للضرر لم تجب ، و في وجوب التصفية و نحوها للاختبار اشكال احوطه ذلك و ان كان عدمه لا يخلو عن قوّة .

الغش تارة يكون قليلا بحيث لا يخرج معه الدرهم عن اسم الفضة الخالصة و الدينار عن اسم الذهب الخالص بمعنى انهما يكونا في العرف مصداقاً للفضة او الذهب على سبيل الحقيقة لا على جهة المسماحة والتغليب ، و اخرى يكون بمرتبة يخرج جهما عن اسم الخالص فلا يقال عليهما معه فضة خالصة او ذهب خالص ، فعلى الاول فلا اشكال فيه ، و انه اذا بلغ كل منهما النصاب تجب فيه الزكوة ، و على الثاني فلا زكوة فيهما حتى يبلغ خالصهما النصاب ، و في الجواهر بلا خلاف في عدم الوجوب قبل بلوغ خالصهما النصاب بل هو من الواضحت .

اقول و لعله ينظر الى ان الزكوة انما تجب في الذهب و الفضة لا في غير هما من المعادن ، قال (قدره) و لا في وجوبها بعد بلوغ خالصهما النصاب ، بل نسبة غير واحد الى الاصحاب مشعرا بالاجماع عليه .

لا يقال المستفاد من الادلة هو وجوب الزكوة في الذهب و الفضة الممسكokenin درارهم و دنانير ، و المركب منهما او من كل منهما مع شيئاً اخر خارج عن الاسم لأن المركب من الداخل و الخارج ، فلا يقال على المركب من الماء و التراب انه ماء او تراب ، و لا على المركب من الحديد والنحاس انه حديد او نحاس ، بل قد يمنع صدق اسم الدرارهم والدناير حقيقة على المغشوش وغير الخالص لانه يقال اما منع صدق اسم الدرارهم و الدينار على المغشوش منهما فمد فوع بغلبة الغش ، و تعارفه فيهما

بحيث لا يوجد الخالص منهما في الدين اصلا فلو منع صدق الاسم على المغشوش لزم ان لا يكون في الدين شيئاً منهما موجود اصلاً وهو ضروري البطلان ، واما ان المركب منهما او من احدهما وشيئي اخر لا يصدق عليه انه فضة او ذهب مع ان الحكم وهو وجوب الزكوة مترب على الفضة المسكوكة والذهب المسلوك فهو في حد نفسه وان كان كذلك الا انه قد دل على وجوب الزكوة في المغشوش مضافاً الى ما عرفت من عدم الخلاف فيه بل الاجماع عليه بخبر زيد الصائغ المؤوث به بكونه في الكافي ، و مطابقته مع فتاوى الاصحاح و فيه قال قلت لا بى عبدالله عليه السلام انى كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها بخارى قرأيت فيما دراهم تعمل ثلث فضة ثلث مس و ثلث رصاص و كانت تجوز عندهم و كنت اعملها و اتفقها ، قال فقال ابو عبدالله عليه السلام لا بأس بذلك اذا كانت تجوز عندهم ، فقلت ارايت ان حال عليها الحول و هي عندي و فيها ما يجب على فيه الزكوة اذ كيتها قال نعم انما هو مالك ، قلت فان اخرجتها الى بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندي حتى حال عليها الحول اذ كيتها قال ان كنت تعرف ان فيها من الفضة الخالصة ما يجب عليك فيه الزكوة فترك ما كان لك فيها من الفضة الخالصة من فضة ودع ما سوى ذلك من الخبيث ، قلت و ان كنت لا اعلم ما فيها من الفضة الخالصه الا انى اعلم ان فيها ما يجب فيه الزكوة قال فاسبكيها حتى تخاص الفضة و يحرق الخبيث ثم تزكي ما خلص من الفضة لسنة واحدة انتهى .

و لا يخفى اشتتماله على احكام كثيرة كجواز صرف الدرارم المغشوشة اذا كان الغش بينا واضحاً ، و وجوب الزكوة فيه و لو كان في غير البلد الرائق ، و كون الزكوة في الفضة الخالصة منه ، و وجوب تخلیص الفضة منه عن الغش اذا علم ببلوغ الفضة بقدر النصاب و لم يعلم مقدارها ، واما قوله عليه السلام ثم تزكي ما خلص من الفضة لسنة واحدة فعلله اشاره الى السنة التي حال عليها الحول و هي درهم قبل ان يسبك و لا يجب فيه الزكوة بعد السبك ، وبالجملة فالخبر دال على وجوب الزكوة في الدرارم المغشوشة اذا بلغ خالصها النصاب باين دلالة فلام حيص عن العمل به كما هو ظاهر ، قال في

الجواهر نعم يعتبر في الحكم بوجوبها العلم بالبلوغ نصاًباً ، والظاهر ان مراده (قوله) من اعتبار العلم بالبلوغ في الحكم بالوجوب هو اعتباره في تنجزه لا في فعليته كيف و ليس وجوب الزكوة مشروطاً بالعلم ببلوغ النصاب قطعاً، نعم تنجزه مشروط بالعلم ببلوغ النصاب او ما يقوم مقام العلم به ، و بالجملة فلو شك في بلوغه فلا وجوب للإصل ، هل يجب التصفية و نحوها مما يحصل به الاختبار ام لا المشهور المعروف هو الاخير ، بل في المسالك انه لا قائل بوجوب التصفية مع عدم تيقن النصاب ، و قال في الجوادر و وجه ذلك كله ان مقدمات الوجوب لا تحصلها و لا تعرفها انتهى ، اقول و هو كذلك ، اما عدم وجوب تحصيلها فلان وجوب المقدمة نشاء من وجوب ذيها و يكون فعليته و تنجزه بفعالية وجوب ذيها و تنجزه ، و المفروض توقف فعالية وجوب ذي المقدمة على تتحقق المقدمة و وجودها لكونها من مقدمات الوجوب فمن المستحيل فعالية وجوبها حينئذ من ناحية وجوب ذيها و الا يلزم تقديم المعلول على عمله و توقف العملة على وجود معلوله ، وهذا مما لا اشكال فيه الا انه ربما تشير المقدمات الوجوية واجبة بخطاب اصلي غير مقدمي و لو كان بملك مقدمي و ذلك فيما اذا ترتب على ترك وجوبها بخطاب اخر ترك الواجب عند تحقق ملاكه في ظرف زمان امثاله نظير ترك الجنب لغسل الجنابة في الليل المترتب عليه ترك الا مساك النهارى مع الطهارة من اول الفجر ، حيث ان خطاب الصوم و فعالية وجوبه قاصر عن ايجاب الغسل في الليل ، لكن لما كان ترك ايجابه مما يترب عليه ترك الصوم او جبه الشارع بخطاب آخر اصلي غير مقدمي فهو واجب بخطاب نفسى اصلي لكن بملك مقدمي ، و كذا في كلما ترتب على ترك المقدمة في موطن تتحققها ترك الواجب في وقت ادائه نظير ترك الحج في اشهره بترك مراقبة الرفقة عند التمكن منهم ، او ترك الفحص عن الاستطاعة في وقت يتمكن منه المترتب على تركه ترك الحج ، وقد فصلنا القول في ذلك في الاصول بما لا مرید عليه ، وعلى ذلك فربما يقال في المقام بوجوب التصفية و نحوها مما يستعمل به بلوغ النصاب ، حيث ان في تركه ترك الواجب غالباً و هو ينافي مع تشريعه ، لكنه يرد عليه بان غلبة ترك الواجب بترك الفحص يوجب على الشارع ايجابه بخطاب اخر يكون اصلياً

بملاك مقدمي ، والكلام بعد في وجوده ، وبعبارة أخرى ما ذكرناه يصير مصححاً لو جوب مقدمات الواجب المشروط قبل فعلية وجوبه فيما ثبت وجوبها كالغسل في الليل للصوم في الغد ، والكلام هنا في اصل وجوب الفحص عن بلوغ النصاب ولا يمكن ايجابه بایجاب الاختياط لخروج بعض الموارد التي يتطلب مخالفتها على ترك الفحص عن محل الا بتلاء ، و معه فلا يؤثر العلم الاجمالي في وجوب الاختياط ، وسيأتي مزيد البحث في ذلك في المسائل الآية انشاء الله تعالى .

مسألة ٤ اذا كان عنده نصاب من الجيد لا يجوز ان يخرج عنه من المغشوش الا اذا علم اشتتماله على ما يكون عليه من الخالص و ان كان المغشوش بحسب القيمة يساوى ما عليه الا اذا دفعه بعنوان القيمة اذا كان للخلط قيمة .

بلا خلاف ولا اشكال، لأن الواجب اخراج الخالص فلا يكون اخراج المغشوش مجزيا الا اذا علم باشتتماله على ما يلزم من الخالص ، قال في الجواهر وفي كونها حينئذ فريضة لا قيمة و ان زادت في العدد على الفريضة المسمة اشكال ، و ان كان الاقوى انها كذلك انتهى ، وكيف كان فلا يجوز ان يخرج عنه المغشوش مع عدم العلم بالاشتمال على ما عليه من الخالص ، ولو تساوى المغشوش مع ما عليه بحسب القيمة الا اذا دفعه بعنوان القيمة، وذلك فيما اذا كان للخلط قيمة لكي يصح اخراجه قيمة والا فلا يجوز دفعه ولو قيمة لما عرفت من لزوم كون القيمة من غير الجنس .

مسألة ٥ و كذلك اذا كان عنده نصاب من المغشوش لا يجوز ان يدفع المغشوش الا مع العلم على النحو المذكور .

اى الامع العلم باشتمال المغشوش على ما عليه من الحالص فيجوز دفعه حينئذ فريضة لا قيمة على الاقوى ، و كذا اذا ادى الحالص عن المغشوش فانه ايضا فريضة على الاقوى .

مسألة ٦ لو كان عنده دراهم او دنانير بحد النصاب وشك في انه الحالص او مغشوش فالاقوى عدم وجوب الزكوة و ان كان احوط .

قال في الجواهر : و لو ملك النصاب ولم يعلم هل فيه غش أم لا فعن التذكرة انه يجب الزكوة لا صالة الصحة والسلامة وفيه تأمل انتهى ، و ليعلم ان مورد الكلام هو ما اذا كان عنده مقدار النصاب كعشرين دينارا مثلا لا ازيد حتى تكون الشك في كونه الحالص او مغشوشا موجبا للشك في كونه بقدر النصاب ، و لابد من ان يفرض كون الغش المحتمل بمقدار لو علم بتحقيقه لاثر في خروج الدرهم والدنانير عن كونهما فضة و ذهبا على الاطلاق ، و الا فلا اثر مع استهلاكه كما لا يخصى ، و اما وجه تأمل الجواهر فيما حكى عن التذكرة من وجوب الزكوة متمسكا باصالة الصحة والسلامة فلعله للمنع عن اصالة الصحة في الاشياء الخارجية عدى افعال المسلمين مثل الذوات الخارجية مثل الفرش والبسط والاخشاب والا شجار والفواكه و غيرها عند الشك في صحتها و فسادها ، اذ ليس اصل عقلائي يبني على الصحة عند الشك في هذه الاشياء صحيحة او معيبة ، و لا الغالب فيها الصحة لوادعى الغلبة ، و ليست الغلبة موجبة للظن بكون المورد المشكوك من الغالب مع احتمال ان يكون من النادر ، و لا دليل على صحة الاعتماد بهذا الظن على فرض تسليمه من سيرة او بناء عقلا و نحو هما ، و بالجملة باصالة الصحة في جميع الاشياء عند الشك في صحتها مما لم يقم على اعتبارها دليل ، و ان حكى عن فقيه عصره في كاشف الغطاء قال (قوله) : ان الاصل مما خلق الله تعالى من الاعيان من عرض و جوهر حيوان و غير حيوان و كذا ما اوجده الانسان العاقل من اقوال و افعال هو الصحة ، فيبني فيها على وقوعها على نحو ما و ظفت له و على وفق

الطبيعة التي اتحدت به الى ان قال الاصل في جميع الكائنات من جمادات و نباتات او حيوانات او عقود او ايقاعات او غيرها ان يكون على نحو ما غلبت عليه حقيقتها من التمام في الذات و عدم النقص في الصفات انتهى .

و لا يخفى ان صدر كلامه (قوله) ناظر الى دعوى كون الاصل في الجواهر و الا عراض بحسب طبيعتها و ما يقتضي نوعها من الصحة ، الا ان يعرض عليها ما يخرجها عن وصفها الاصلي ، فالزيادة و النقصان عن اصل الطبيعة النوعية في الانسان مثلا انما هي من قبل العوارض المائعة عن عمل الطبيعة مقتضاها ، و اذا شاك في خروج شيئا عن مقتضي نوعه فالمرجع هو اصالة عدم عروض المخرج ، فمرجع كلامه الى التمسك بالاستصحاب بعد البناء على ان الاصل في كل مخلوق موجود بحسب طبيعته النوعية هو الصحة ، هذا ونحن وان وافقناه في خصوص الاعيان فيما كتبناه في قاعدة اصالة الصحة ، و قلنا ان ما افاده متيين في الاعيان الا انه مردود في الاقوال و الافعال ، لكن الانصار عدم امكان الالتزام به في الاعيان ايضا ، لأن الاصل في كل مخلوق وان كان هو الجرى على ما يقتضيه نوعه ما لم يعرضه عارض يخرجه عن وفق الطبيعة النوعية له الا انه مع عروض العارض يخرج عما يقتضيه طبيعته النوعية قطعا ، ومع الشك في عروضه لا يحكم بكونه على طبع ما يقتضيه نوعه ما لم يرفع الشك في عروضه برافع ، و عدم الاعتناء بهذا الشك يكون باحد امور لم يثبت شأنها و هي الغلبة اى كون الغالب من افراد هذا النوع غير قبلي بعروض ما يخرجها عن مجرى طبعها ، فيكون المشكوك ملحقا بالغالب ، و قاعدة المقتضى و المانع اعني بناء العقائد على عدم الاعتناء بالشك في المانع عند الشك فيه اذا علم بوجود المقتضى ، بل يبنون على ترتب المقتضى بالفتح على وجود المقتضى بالكسر ما لم يحرز المانع ، و لو لم يحرزوا عدمه بمحرز من علم او اصل و الاستصحاب اى اصالة عدم وجود ما يخرج الفرد المشكوك عن مجراه الطبيعي ، و لا يخفى ان شيئا منها مما لا يصلح الاعتماد عليه ، اما الغلبة فما لمنع عن تتحققها اولا ، لأن العلم بها يتوقف على صبر غالب افراد النوع حتى يحرز كونه على

الصحة ، والجرى على ما يقتضيه طبيعة نوعه ، و دعوى احراره في جميع الانواع على مدعىيه ، والمنع عن كونها مورثاً للظن بان الفرد المشكوك من الافراد الغالبة ثانياً والمنع عن حجية ذاك الظن لو سلم تتحققه من الغلبة ثالثاً ، لعدم الدليل على اعتباره مالم يقم على اعتباره مع ان الاصل عدم اعتباره ما لم يقم على اعتباره دليل . واما قاعدة المقتضى والمانع فمما لا يقام عليها دليل كما حرق في موضوعه . واما الاستصحاب اي اصالة عدم وجود المانع في ذلك المرد فهو مما لا علم بحالته السابقة له على تقدير ان يكون على مقاد ليس الناقصة اذ في اي وقت كان عدم المانع عن وجود مقتضى طبيعته النوعية في هذا الفرد متحققاً ثم شك في وجوده ، وعلى تقدير ان يكون مقاد ليس التامة يصير من الاصول المثبتة ، ثم في الاجراء الاستصحاب لا بد من اثر شرعى حتى يصح التبعده به ، وليس في جميع الاشياء على ما اعاده (قوله) اثر اشر عيا حتى يكون مصححاً لا جراء الاستصحاب فيه كما لا يخفى ، هذا و في مصباح الفقيه بعد حكاية ما حکاه الجواهر عن التذكرة من الحكم بوجوب الزكوة مستندا الى اصالة الصحة والسلامة قال (قوله) : و هذا انما يتوجه فيما اذا كان الغش الذى يحتمله عيبا في الدنانير بحيث لو ظهر لم يقع به المعاملة الا على سبيل المسامحة ، و اما اذا كانت من صنف الدنانير الرائجة في البلاد لكنه لم يعلم بان هذا الصنف من الدنانير هل هي معمولة من خصوص الذهب او انها مركبة من الذهب وغيره ، فليس كونها مركبة من جنسين او ازيد من اثنتين لصحتها وسلامتها بعد ان كانت هي في اصل وضعها كذلك ، فلا مسرح حينئذ للاصطرين المزبورين ، بل المرجع في مثله اصالة برائة الذهب عن الزكوة انتهى . و صريح عبارته كما ترى هو تسليم جريان الاصل لو كان الغش عيبا في الدرهم والدنانير ، وهذا شيئاً لا يمكن الادعان به ، و حاصل الكلام في المقام وان طال وخرج عن وضع هذه الرسالة ان الدليل على اصالة الصحة كما حرق في موضعه منحصر ببناء العقلاه ، وليس بنائهم عند الشك في صحة الدينار والدرهم هو البناء على صحتهما ، و المعاملة مع ما شك في صحتهما معاملة الصحيح من التصريف والتحويل والبيع و تلشراء و نحوها حتى يظهر عيوبهما ، و هذا معلوم بالمراجعة الى الوجدان ، و الى ما هو بناء العرف والعقلاه و

ديدـ لهم في التقـيـش البـالـغ التـام عـنـ الشـك فـي صـحـتـهـمـا كـما لا يـخـفـى ، فـحـدـيـث اـصـالـة الصـحة فـي الدـرـهـم و الدـيـنـار مـا لا اـسـاس لـه اـصـلا ، و هـل يـحـكـم حـيـنـئـذ بـالـبـرـائـة كـما هـو صـرـيـح ما حـكـيـنـاه عنـ مـصـابـحـ الفـقـيـه ، و عـلـيـهـ المـصـنـف (قـدـه) حـيـث قـوـى عـدـم الـوـجـوب فـي المـتن ، او اـنـه يـجـب الاـخـتـيـار او الاـحـتـيـاط باـلـاـخـرـاج (وجـهـان) : منـ كـوـنـ المـوـرـد منـ موـارـدـ الشـكـ فـي اـصـلـ التـكـلـيـفـ للـشـكـ فـي تـحـقـقـ شـرـطـ الـوـجـوبـ وـ هوـ النـصـابـ الـخـالـصـ منـ النـقـدـيـنـ ، وـ : منـ انـ المـوـرـدـ مـا يـلـزـمـ منـ الرـجـوعـ فـيـهـ الىـ الـبـرـائـةـ تـرـكـ اـمـتـالـ الـحـكـمـ الـمـوـظـفـ غالـباًـ وـ هـذـا مـا لا يـرـضـيـ الشـارـعـ بـهـ قـطـعاًـ كـمـ تـقـدـمـ ، وـ لاـ يـخـفـىـ انـ الاـحـتـيـاطـ فـيـ اـمـتـالـ الـمـقـامـ باـلـاـخـبـارـ اوـ الـاـخـرـاجـ مـاـ لاـ يـنـبـغـىـ تـرـكـهـ .

مسـأـلة ٧ لوـ كانـ عـنـدـهـ نـصـابـ مـنـ الدـرـهـمـ المـغـشـوـشـةـ بـالـذـهـبـ اوـ الدـنـانـيرـ المـغـشـوـشـةـ بـالـفـضـةـ لمـ يـجـبـ عـلـيـهـ شـيـئـىـ الاـ اـذـا عـلـمـ بـيـلـوـغـ اـحـدـ هـمـا اوـ كـلـيـهـمـا حـدـ النـصـابـ فـيـجـبـ فـيـ الـبـالـغـ مـنـهـمـ اوـ فـيـهـمـاـ ، فـانـ عـلـمـ الـحـالـ فـهـوـ وـ الـاـوـجـبـتـ التـصـفـيـةـ ، وـلوـ عـلـمـ اـكـثـرـيـةـ اـحـدـ هـمـاـ مـرـدـداـ وـ لمـ يـمـكـنـ عـلـمـ وـ جـبـ اـخـرـاجـ الـاـكـثـرـ مـنـ كـلـ مـنـهـمـ فـاـذـاـ كـانـ عـنـدـهـ الـفـ وـ تـرـددـ بـيـنـ اـنـ يـكـونـ مـقـدـارـ الـفـضـةـ فـيـهاـ اـرـبـعـمـاءـ وـ الـذـهـبـ سـتـمـاءـ وـ بـيـنـ الـعـكـسـ اـخـرـاجـ عـنـ سـتـمـاءـ ذـهـبـاـ وـ سـتـمـاءـ فـضـةـ ، وـ يـجـوزـانـ يـدـفعـ بـعـنـوـانـ الـقـيـمـةـ سـتـمـاءـ عـنـ الـذـهـبـ وـ اـرـبـعـمـاءـ عـنـ الـفـضـةـ بـقـصـدـ مـاـ فـيـ الـوـاقـعـ .

فيـ هـذـهـ الـمـسـأـلةـ اـمـورـ (الـاـولـ) : لوـ كانـ غـشـ كـلـ مـنـ الدـرـاهـمـ وـ الدـنـانـيرـ باـلـاخـرـ كماـ اـذـاـ غـشـ الدـرـاهـمـ باـلـذـهـبـ اوـ الدـنـانـيرـ بـالـفـضـةـ ، فـاماـ لاـ يـعـلـمـ بـيـلـوـغـ كـلـ مـنـ الـذـهـبـ وـ الـفـضـةـ نـصـابـهـ ، اوـ يـعـلـمـ بـهـ ، فـانـ لمـ يـجـبـ عـلـيـهـ شـيـئـىـ ، وـ فـيـ وجـبـ الـفـحـصـ وـ عـدـمـهـ ماـ تـقـدـمـ ، وـ انـ عـلـمـ بـيـلـوـغـ كـلـ مـنـ الغـشـ وـ المـغـشـوـشـ اوـ اـحـدـ هـمـاـ نـصـابـاـ وـ جـبـتـ الزـكـوـةـ فـيـهـماـ اوـ فـيـ الـبـالـغـ مـنـهـمـ وـ يـجـبـ اـخـرـاجـ مـنـ كـلـ جـنـسـ بـحـسـابـهـ فـانـ عـلـمـ الـحـالـ وـ الـاـ تـوـصـلـ اـلـيـهـ بـالـسـبـكـ وـ نـحـوـ . (الـاـمـرـ الثـانـيـ) : لوـ عـلـمـ باـكـثـرـيـةـ اـحـدـ هـمـاـ وـ لـكـنـ تـرـددـ الـاـكـثـرـ بـيـنـ اـنـ يـكـونـ ذـهـبـاـ اوـ فـضـةـ وـ لـاـ يـمـكـنـ عـلـمـ بـهـ باـلـاـخـبـارـ وـ جـبـ اـخـرـاجـ الـاـكـثـرـ مـرـتـيـنـ ، فـفـيـ مـثـالـ الـمـذـكـورـ فـيـ الـمـتنـ اـخـرـاجـ زـكـوـةـ سـتـمـاءـ ذـهـبـاـ وـ سـتـمـاءـ فـضـةـ ، وـ يـجـزـىـ

اخراج ستةما اكثرا هما قيمة و هو الذهب ، و اخراج زكوة اربعه ما اقلهما قيمة و هو الفضة بقصد ما فى الواقع ، لأن الاكثر منها قدرها ان كان هو الاكثر قيمة كالذهب فى المثال المذكور و كان فى الواقع ستةما من الذهب و اربعه ما من الفضة فهو ، و ان كان بالعكس كانت الزيادة التى اخرجها ان اكثرا هما قيمة يجب فى مقابل الزيادة التى لم يخرج فريضتها من اقلهما قيمة لكن بعنوان القيمة لا الفرضية ، و بعبارة اوضح يكون ما اخرجه من اربعه ما من الفضة فرضية و يبقى عليه فرضية المائتين من الفضة فيحسب ما اخرجه زكوة من المائتين من الذهب الذى لم يكن مطابقا مع الواقع بازاء ما وجب عليه فى المائتين من الفضة لكن بعنوان القيمة كما هو واضح . (الامر الثالث) : لو احتمل اكثريه احد هما و لا يتمكن من الفحص و يتعدى عليه العلم ففي وجوب الاحتياط باخراج ما يقطع به بالبراءة او اخراج ما يتيقن باشتغال ذمته به والرجوع فى المشكوك الزائد عنه الى البراءة (وجهان) قد يقال بالاول من جهة كون المورد من مواردا شرك فى المكلف به الواجب فيه العمل بقاعدة الشغل ، و بينه باوضحة بيان و قال (قوله) اذا فرض كون المجموع من الغش و المغشوش الف مثقال و تردد الامر بين كون ما فيه من الذهب ستةما و الفضة اربعه ما او بالعكس او كونهما متساوين ، فهنا ثلاثة احتمالات احتمال ان يكون الذهب اكثرا و الفضة اقل ، و احتمال العكس ، و احتمال تساويهما فى القدر بان يكون كل من الذهب و الفضة خمسةما مثقال فهو يعلم اجمالا بثبوت الزكوة فى مجموع هذا المال من الغش والمغشوش ، والقدر المتقين مما يجب عليه من الزكوة فى الذهب اربعه ما ، و من زكوة الفضة ايضا اربعه ما فيبقى المائتان من الاف مرددا بين ان يجب فيه الزكوة الذهب لاحتمال ان يكون ذهبا ، او يجب فيه الزكوة الفضة لاحتمال ان يكون تمامه فضة ، او يجب فى نصفه زكوة الذهب و فى نصفه زكوة الفضة لاحتمال تساوى الغش والمغشوش ، و على جميع التقادير هذا المائتان مال قد علم بتعلق التكليف باخراج الزكوة منه عينا وقيمة ، و متعلق التكليف صار مرددا بين ان يكون ذهبا او فضة فيجب الاحتياط حينئذ فى المائتين ، و طريق الاحتياط اما باخراج الزكوة المأبين ذهبا مرة فيكون بانضمامه الى الاربعه ما التي هي القدر المتقين ستةما وفضة مرة

آخرى و يكون بانضمامه الى الاربعماء التى هي القدر المتقين من الفضة ستمائة ايضا او باخراج قيمة يقطع بكونها مجزية عن الغريضة الواجبة عليه على جميع التقادير ، او اخراج الاعلى قيمة منها بقصد حصول البرائة بدفع القيمة على تقدير المخالفة والعين على تقدير الموافقة ، ثم قال (قوله) و ليست القيمة بنفسها او لا وبالذات هي متعلق التكليف لكي يكون ترددتها بين الاقل والاكثر مصححاً للرجوع بالنسبة الى الاكثر الى البرائة كما هو واضح انتهى كلامه رفع مقامه . (اقول) والله دره وعلى الله سبحانه واجره و لقد اجاد في التحقيق ، انما الكلام فيما افاده اخيرا بقوله و ليست القيمة بنفسها او لا وبالذات هي متعلق التكليف ، حيث ان ادخال المورد في موارد قاعدة الاشتغال والشك في المكلف به يدور مدار كون المعلوم بالاجمال من قبيل متبادرتين حتى يجب فيه الاحتياط ، وهو مبني على تعلق التكليف باخراج الذهب والفضة بعنوان كونه عينا ذهبا او فضة ، و في موارد قاعدة البرائة والشك في التكليف يدور مدار كون المعلوم بالاجمال من قبيل الاقل والاكثر حتى يرجع الى الاكثر الى البرائة وهو مبني على تعلق التكليف بما لية الغريضة في الذهب والفضة ، فيكون اخراج القيمة متعلق التكليف او لا وبالذات ، والانصاف صحة ما افاده ، و ذلك لأن التخيير بين اخراج العين والقيمة ليس في مرحلة الاثبات ، و انما المستفاد من الادلة كونه في مرحلة الاسقاط والامتنال ، و الافق في مرحلة الاثبات يكون التكليف عينا تعينا ، نعم يسقط ذاك التكليف التعيني باخراج القيمة في مرحلة الاسقاط ، فمرجع هذا التخيير الى التوسيعة في مرحلة الامتنال يجعل ما ليس بواجب بدلا عن الواجب وقناعته باتيانه عن الواجب لمصلحة فيه ، فالملتف به في مرحلة الاثبات مردود بين المتبادرتين ، و من المعلوم حينئذ عدم القطع بالامتنال باخراج قيمة الاقل بخلاف ما اذا اخرج قيمة الاكثر حيث يحصل به القطع باداء ما ذمته كما لا يخفى ومنه يظهر ما لو تردد الف بين كونه من احد الندين او غيرهما من الجواهر فلا يجب فيه شيئاً لعدم العلم بالتكليف فيرجع الى البرائة . (الامر الرابع) : اذا كان غش كل منهما بالآخر لكن لم يعلم بلوغ الغش قدر النصاب ، او عنده الف درهم و يعلم بلوغ الغش حد النصاب ، كما لو كان عنده الف دينار و علم اجمالاً بأنه مغشوش بالفضة ولا يعلم

بلغ الغش قدر النصاب، او عنده الف درهم و يعلم انه مغشوش بالذهب و لا يعلم بلوغ الذهب بعد النصاب فهو بالنسبة الى الغش شاك في اصل التكليف للشك في بلوغه بعد النصاب ، فيرجع فيه الى البرائة، و بالنسبة الى المغشوش يقطع بالتكليف فيعمل بقاعدة الاشتغال .

مسألة ٨ لو كان عنده ثلا ثمامة در هم مغشوشة و علم ان الغش ثلثها مثلا على التساوى في افرادها يجوز ان يخرج خمس دراهم من الخالص و ان يخرج سبعة و نصف من المغشوش ، و اما اذا كان الغش بعد العلم بكونه ثلثا في المجموع لا على التساوى فيها فلا بد من تحصيل العلم بالبرائة اما باخراج الخالص و اما بوجه اخر .

في هذه المسألة صور ينبغي التعرض لها . (الاولى) اذا كان له ثلاثة مائة در هم مغشوشة و يعلم ان كل واحدة منها ثلثها مغشوش و ثلثتها فضة خالصة فيعلم ان الفضة الخالصة من ثلاثة مائة مائين و هو النصاب الاول الذي فريضته خمس دراهم فيجب عليه اخراج خمس دراهم و يتخير في اخراج خمس دراهم خالصة من غير ما عنده، او اخراج سبعة و نصف مما عنده لأن الخالص من سبعة و نصف مما عنده و هو خمس دراهم لكون ثلاثة من كل درهم مما عنده خالصا و ثلاثة غشا كما هو المفروض . (الثانية) : اذا كان الغش كما فرض في الصورة الاولى ثلث المجموع وهو ثلاثة مائة درهم لكن لا على التساوى في كل درهم بان يكون ثلاثة درهم مغشوشة بل مع الاختلاف في الدرارم بان الغش في درهم نصفها وفي درهم اخر ثلاثة و هكذا على الاختلاف الى آخر الدرارم يكون مجموع الغش الذي في مجموع الدرارم يكون بقدر ثلاثة ، وفي هذا الصورة لا يجدى اخراج سبعة و نصف من تلك الدرارم لعدم العلم بكون النصف منها خالصة لاحتمال ان يكون الغش في تلك السبعة والنصف ازيد من ثلاثة المكان الاختلاف بل يجب اخراج ما يحصل به العلم باخراج الخالصة التي فريضه ما عنده من الدرارم اما باخراج الخالص من غير تلك الدرارم او باخراج القيمة من غير جنس الدرارم ، او باخراج ما يقطع به اخراج الخالصة من تلك الدرارم . (الثالثة) : اذا علم باشتمال ما عنده و هو ثلاثة مائة على اصل

النصاب ولكن جهل قدره وانه هل هو المأتين او مع زيادة اربعين او اثنائين ، وبعبارة اخرى يعلم بوجود النصاب في ثلا ثماء ويشك في انه النصاب الاول او الثاني او الثالث فلا يخلوا ما ان يعلم بتساوي الدرارهم في مقدار الغش وان لم يعلمه بتفصيل هل هو الثالث من كل درهم او زيد او انقص او لا يعلم بتساويها في الغش ايضا بل يعلم او يحمل اختلافها فيه ، فان علم بتساويها في الغش جاز له اخراج ربع العشر من الجميع لاشتماله على الخالص من ربع العشر من الخالص مما عنده من الدرارهم ، وان لم يعلم بتساويها في الغش او علم باختلافها فيه فان تطوع المالك واخرج عن جملة ما عنده درارهم خالصة احتياطا اي اخرج ربع العشر من ثلاثة من الدرارهم الخالص او مغشوشه باقل غش مما عنده جاز ، ايضا ، لانه اخراج للفريضة الواجب عليه مع زيادة ، فيكون قدزاد خيرا ، او ان ناكس وامتنع الا عن اخراج مقدار الواجب عليه ففي وجوب التصفية او ما يعلم منه الحال في الجميع ليعرف قدر الواجب الذي يحصل باخراجه القطع بفراغ الذمة عن الواجب الذي علم به بالاجمال كما نسب الى الاكثر بل ادعى عليه الاجماع على ما حكم عن الارديلى (قده) ، او الاكتفاء باخراج ما تيقن الاشتغال به وطرح المشكوك فيه كما حكم عن التذكرة والمعتبر ، وقواه المحقق الثانى والارديلى واستحسنه فى المدارك (و جهان) من تحقق العلم بشغل الذمة بالواجب لاجل العلم بوجود النصاب فيما بيده من الدرارهم وان لم يعلم به تفصيلا فلا بد له من العلم بحصول البرائة منه قفأه لقاعدة الشغل ، و من ان المعلوم بالاجمال من الواجب مردود بين الاقل المقطوع به تفصيلا ، والاكثر المشكوك بالشك البدوى المنحل بها العلم الاجمالى ، فيرجع فى الزائد المشكوك الى البرائة فيكون حكم الشك فى الزائد كحكم الشك فى اصل بلوغ النصاب ، فكما يرجع الى البرائة ويحكم بسقوط الزكوة مع الشك فى بلوغ الصافى مقدار النصاب كذلك يرجع اليها مع الشك فى بلوغ الزائد نصابا بعد النصاب المتقين به ، فلو تيقن بالنصاب الاول مثلاؤشك فى النصاب الذى بعده يكون المتقين من الواجب هو الفريضة الواجبة بالنصاب الاول و انما الشك فى الفريضة الثابتة فى النصاب الثانى والثالث وغيرهما اذا كانت مشكوكه فيرجع فيها الى البرائة ، كما اذا كان النصاب الاول مشكوكا ، وبالجملة

فيكون المقام من قبيل الاقل والاكثر الاستقلالي الذي يرجع فيه الى البرائة من غير اشكال ، لا المتبادرين الذي يكون المرجع فيه الاحتياط قطعاً ، ولا الاقل والاكثر الارتباطي الذي هو محل الخلاف في كون المرجع فيه الاشتغال او البرائة ، وان كان المختار فيه البرائة ايضاً ، هذا ولكن قال في الجواهر قد يقال ان اصل البرائة لا يجري في حق الغير المعلوم ثبوته في المال في الجملة ولا اصل يشخص كونه مقتضى النصاب للأول او الثاني و تيقن الخامسة دراهم مثلاً باعتبار انها فريضة المأتين وبعض فريضة المأتين والاربعين لا يقتضي تعيين النصاب الاول الذي هو عبارة من المأتين التي لم يتم منها الأربعون ، و دعوى ان المأدين والاربعين نصابان ، و وسع الشمرين ثلاثة نصب ، وهكذا واضحة الضعف ، بل الظاهر ان المأدين والاربعين نصب واحد كالماتين ، فحيينه مع العلم بحصول سبب شركة الفقير ولا اصل يشخصه لا يجدى اصل برائة ذمة المالك في دفع تعرف مقدار الشركة ، بل عند التأمل ما نحن فيه كمال الذي خلط اجنبي معه مال شخص اخر ولا يمكن العلم بالمقدار فتامل جيداً انتهى . و مراده (قوله) بيان الفرق بين الدين المردود بين الاقل والاكثر ، وبين العين المردود بينهما كما اذا علم ان بعض الاعيان التي تحت يده يكون ملكاً لشخص اخر مردداً بين ان يكون شيئاً واحداً او اشياء متعددة حيث ان المعلوم بالاجمال و ان كان مردداً بين الاقل والاكثر الا انه لا مورد معه للبرائة ، كما حققناه في رسالة الخامس ، وهذا هو مراده بقوله ان اصل الرائبة لا يجري في حق الغير اذا علم بشبوته في المال في الجملة فلا يمكن نفي الحق عن الاكثر بالاصل كما لا يمكن اجراء الاصل لتشخيص كون النصاب المتيقن بشبوته في الجملة هو النصاب الاول لأن النصاب الاول هو المأدين بشرط عدم البلوغ الى ما تبين واربعين كما ان النصاب الثاني هو المأدين بشرط البلوغ الى اربعين بعده ، فانصابان متبادران في الاعتبار لا الاقل والاكثر ، فلا يكون العلم بوجود النصاب في الجملة منشأً لتيقن وجود النصاب الاول ، بل هو كالنصاب الثاني مشكوكاً و من اطراف النصاب المعلوم وجوده بالاجمال فلا اصل يشخص به النصاب الاول ، و اذا لم يشخص النصاب الاول لا يشخص فريضته التي يقتضيها النصاب الاول ، لأن الفريضة المرتبة عليه ايضاً متباعدة

مع الفريضة المرتبة على النصاب الثاني لاجل تباین النصابين حيث ان تباین السبب او الموضوع يوجب تباین المسبب او الحكم كما لا يخفى فالامر يدور بين المتباینين الواجب فيه الاحتیاط هذا ما ظهر لى من مراده مع ما في عبارته من الاعضال ، ولا يخفى ان ما افاده (قوله) من ان الماتین و الأربعين ليس مركبا من نصابين احد هما الماتین ، والآخر الأربعين ، بل هو نصاب مستقل في مقابل الماتین ، وهذا و ان كان حسنا في الشائین والاربعين من نصاب البقر او الخمسة والعشرين والستة والعشرين من نصاب الابل ، وبالجملة في النصاب الشخصي الا انه ممنوع في النصاب الكلى كما فيما نحن فيه ، حيث ان الماتین والاربعين والماتین والثمانين وهكذا كلما يزداد الأربعين اربعين ليس نصبا مستقلا ، والا يلزم مضافا الى عدم انتهاء النصب الى حد ان يكون نصبا شخصيا بل الدرهم اذا تجاوز عن الماتین ففي كل اربعين منها يجب درهما كلما بلغ ، فيكون في الماتین فريضة ، وفي الأربعين بعده فريضة اخرى ، وفي الأربعين بعد الماتین والاربعين فريضة اخرى ، وهكذا ، حينئذ اذا علم بوجود نصاب في الجملة يكون المتقيين منه هو النصاب الاول الذي فريضته خمسة دراهم ، ويكون النصاب الثاني الذي بعده وهو الأربعين مشكوكا ، و مقتضاه الشك في الدرهم الزائد على خمس دراهم التي هي فريضة الأربعين التي بعد الماتین فيرجع فيه الى البرائة كما لا يخفى .

مسألة ٩ اذا ترك نفقة لا هله مما يتعلق به الزكاة و غاب و بقى الى اخر السنة بمقدار النصاب لم تجب عليه الا اذا كان متمكنا من التصرف فيه طول الحول مع كونه غائبا .

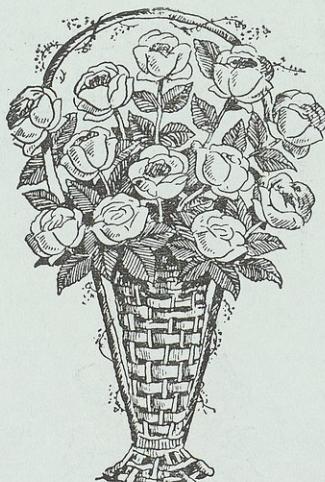
اختلف في وجوب الزكاة فيما اذا ترك نفقة لا هله مما فيه الزكوة و غاب و بقى طول الحول بمقدار النصاب على قولين ، فالمشهور شهرة عظيمة كما في الجواهر هو سقوطها مع غيبة المالك ، و وجوبها مع حضوره وعن ابن ادريس وجوبها على التقديرین ، واستدل للاول بموثق اسحاق بن عمار وموثق ابي بصير و مرسلي ابن ابي عمیر الدال على التفصیل المذکور بدلالة صريحة مع كونها معمولا بها معتمدا عليها عند الاصحاب ، فلا قصور فيها من حيث السنن و الدلالات

ويكون ماترك نفقة للأهل مع غيبة المالك في معرض الا تلاف بالإنفاق، فكانه بالأعراض عنه قد أخرجه عن ملكه ، و اوضحه بعض المحققين بأنه اذا غاب عنه مالكه او كل امره الى اهله خرج عرفا عن تحت سلطنته فقد ضفت علاقة ملكيته بحيث لا يعد عرفا من امواله الباقيه تحت تصرفه بل يراه العرف بحكم التالف ، و هذا بخلاف ما لو كان حاضرا فانه بتركه نفقة مع حضوره يكون في حكم امواله عرفا كما هو كذلك حقيقة . (اقول) اما هذا الوجه الاعتباري فلا يخفى ما فيه لان ترك مال للإنفاق لا يخرج المال عن ملك المنفق عرفا قطعا ، كيف والا إنفاق يقع من ماله قطعا ، و انه لو لم ينفق لكان من امواله ، و محض الاذن في الإنفاق و تمكين الأهل في إنفاقه لا يكون في حكم اتلافه ، نعم يبقى الكلام في ان المالك معه متتمكن من التصرف ، او يصير بذلك كالمال الغائب الذي لا يتمكن من التصرف فيه ، و الانصاف ان غيبة المالك عن المال لا يصيره مهجورا عن التصرف ، و الا يلزم سقوط الزكوة عن كل من غاب عن ماله خصوصا اذا كان الترك عند الأهل مع توكيلا لهم في الإنفاق بحيث يكون إنفاقه إنفاق المالك كما لا يخفى فهذا لا يفيد شيئا مع انه على تقدير تماميته يلزم التفصيل بين خروج المالك بفعله عن صدق المالك او من يتمكن من التصرف في ماله تمكنا معتبرا في تعلق الزكوة به و عدمه ، لا بين غيابه و حضوره اذ ربما يكون مع حضوره يفوض امر المتروك للإنفاق الى اهله تقويا يصدق معه انه خارج عن ملكه ، او انه غير متتمكن من التصرف فيه كما انه مع غيابه ربما لا يكون كذلك ، و اما الوجه الاول اعني التمسك بالأخبار فقد استشكل في المدارك في التمسك بها بقصورها سند ، و منع ابن ادريس عن العمل بها بناء على اصله من منع العمل بأخبار الاحاديث ، ولا يخفى ان قصور السند لا يلتفت اليه بعد اعتماد الاصحاب عليها ، و قيام العمل بها الموجب للوثيق بتصورها المستلزم لدخولها في موضوع دليل الحجية كما مر غير مرة ، و ان منع العمل بها لمكان كونها من اخبار الاحاديث على ما هو طريقه ابن ادريس مردود الا ان الكلام في ان نسبة تلك الاخبار الى عمومات الادلة الدالة على وجوب الزكوة على المالك الحاضر والغائب هل هي بالعموم المطلق ، او من وجه ، و قال في الجوهر في مقام الجواب عن ابن ادريس ، وكون التعارض بينهما من وجه لا ينافي

ظهور هذه النصوص في الفرد الذي هو محل النزاع فيتجه التخصيص بهما حينئذ على هذا التقدير ، بل قد يجول في الذهن أن مبني هذه النصوص على خروج هذا الفرد عن تلك العمومات لا تخصيصه بها باعتبار تعريضه للتلف بالاتفاق والاعراض عنه لهذه الجهة الخاصة ، فكانه اخرجه عن ملكه فلا يصدق عليه انه حال الحول عليه و هو عنده الى اخر ما افاده ، وقد صرخ بان النسبة بينهما بالعموم من وجہه ، ولعله لشمول تلك الاخبار الدالة على سقوط الزكوة عن الغائب التارك ماله نفقة لاهله ما اذا كان متتمكنا من التصرف وما لم يكن ، فيشمل الغير المتتمكن وشمول عموم ادلة الزكوة للغائب المتتمكن ، والحاضر ، و مورد اجتماعهما في الغائب المتتمكن الذي يشمله الطائفتين ، و مراده (قده) بقوله لا يينا في ظهور هذه النصوص (الخ) هو دعوى اظهريه الاخبار الدالة على السقوط عن الغائب في الدالة على السقوط عن دلالة عموم الدلة الزكوة على الوجوب ، و مراده من الاضراب بقوله بل قد يحول في الذهن (الخ) هو دعوى عدم شمول الاخبار الدالة على الوجوب لمورده الكلام ، لاجل خروج المتروك نفقة عن الملك عرفاً لكونه في معرض التلف على ما تقدم حكيته من بعض المحققين ، و كانه (قده) اخذه من الجوادر اذعليه يكون خروج المورد عن عموم تلك الاخبار بالشخص لا بالشخص ، لكن قد عرفت ما في تلك الدعوى . واما قضية كون النسبة بين الطائفتين بالعموم من وجه فالانصاف انها ممنوعة ، بل الظاهر كونها بالاعجم والخاص باخصية اخبار الدالة على سقوط الزكوة عن الاخبار العامة الدالة على وجوبيها كما لا يخفى على من راجعها ، فالاقوى ما عليه المشهور من سقوط الزكوة عن المتروك نفقة للاهل مع غيبة المالك ، الا ان استظهار كون السقوط لاجل عدم المتتمكن من التصرف من تلك الاخبار لما لم يكن بكل بعيد فالاحوط اخراجها مع المتتمكن من التصرف فيه عرفاً لاسيما مع توکيل الاهل في الانفاق ، حيث ان الاحتياط فيه مما لا ينبغي تركه.

مسألة ١٠ اذا كان عنده اموال زكوية من اجناس مختلفة ، و كان كلها او بعضها اقل من النصاب فلا يجبر الناقص منها بالجنس الآخر ، مثلاً اذا كان عنده تسعة عشر دينار او مائة و تسعون درهماً لا يجبر نقص الدنانير بالدرارهم ولا العكس .

ولالخلاف فيما ذكره فيما بيننا بل في المدارك نسبته الى علمائنا اجمع ، و قال
و افتنا عليه اكثرا العامة وقال بعضهم يضم الدرهم والفضة لانهما متلقان في كونهما اثمانا
و قال اخرون يضم الحنطة والشعير لاشتراكيهما قوتا انتهى ، و يدل عليه الادلة الدالة
على اعتبار النصاب في كل جنس و خبر وزارة المصرح فيه بعدم وجوب الزكوة على من
عنه مأة و تسعة و تسعون درهما و تسعة عشر دينارا ، لا في الدرهايم ولا في الدنانير ،
و كذلك من عنده انيق و تسعة و ثلائون شاة و تسعة وعشرون بقرة، بل قال وزارة وكذلك هو
في جميع الاشياء ، و اما خبر اسحاق بن عمار الدال على وجوب الزكوة على من عنده تسعون
و مائة درهم و تسعة عشر دينارا فهو مطروح باعراض الاصحاب عنه او محمول على التقية .



الى هنا بلغ ما اردنا تحريره

بعون الله سبحانه و تعالى من الجزء التاسع من كتاب

مصابح الهدى فى شرح العروة الوثقى

على يد مؤلفه الفقير الفانى محمد تقى بن محمد الاملى عاملهما الله تعالى بلطفه
الجلى والخفى و عفى عنى و عن والدى و اخواننا المؤمنين و المؤمنات فى يوم السابع
من شهر صفر المظفر من سنه ١٣٩٠ من سنين الهجرة القمرية و يتلوه الجزء العاشر من
اول الفصل المعقود فى زكوة الغلات الاربع والحمد لله حمدًا يوازى حمد ملائكته المقربين
و انبئاته المرسلين و عباده الصالحين و صلواته و تحياته على نبيه المصطفى و آله البررة
الميامين من اول الدهر الى يوم الدين و كان تاريخ الفراغ من طبعه يوم الثامن من شهر
صفر الخير من شهور سنه ١٣٤٩ الهجرية الشمسية

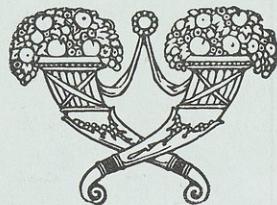


غلط نامه

صحيح	غلط	سطر	صفحة
المجادلة	المديدة	١٤	٤
ما قط عمون	ما تظلمون	١٥	٤
اليمين	اليمن	١٤	٩
التفريق	التفرير	١	١١
ما بابا يدنا	ما يدينا	١١	١٢
السلاح	الصلاح	١٧	١٥
العتبر فيها	المعتبر فيها	٢	١٦
من رجب	من وجب	٤	١٨
لخير	لنحر	٣	٢٣
يبعنى	يعهى	١٢	٢٣
ويشئى	يشى	٢	٣٠
العذر	العزر	١٠	٣٢
نفى	ففى	١٧	٣٢
بيع	مبيع	٧	٣٤
يصوم	يوم	٢٠	٣٥
المفید	الميد	١٤	٣٧
فان	فاق	٢١	٣٧
الفارغ	الفارن	٤	٣٩
ثلاثة	پلاتة	١٦	٤٧
صمت	سمت	٢٢	٤٨
فاما	فاضا	٦	٥٠
التدخل	الداخل	١٠	٥٠
الجمعة	الجمة	١٨	٦٣
التسع	الستع	٤	٦٤
احتمالات	احتمالاه	٢	٨٨

غلط نامه

صحيح	غلط	سطو	صفحة
حملها على	حملها	١٦	٨٩
لواسطه مدفوع بل الظاهر	لواسطه بل	١٨	٩٠
جمل	جمع	١٧	٩٤
الحلبي	المجلسى	١٧	١٠٣
المحرق	الحرمه	١٥	١١١
إلى هنا	فها إلى	١٠	١١٢
البعض	البض	١٥	١٢٩
مضافا إلى ما ذكرت	مضافا ما ذكرت	٢٤	١٣٠
الاصحاب	الاصاب	٢١	١٣٣
من	مق	١٤	١٣٧



(فهرست ما في المجلد التاسع)

من الصيام المكرورة صوم عرفة لمن خاف ان يضيقه ٨٥	في صوم الكفاره ٣
صوم الضيف بدون اذن مضيفه ٨٦	كفارة اليدين وكفارة الصيد ٤
صوم الولد بدون اذن والده ٨٩	كفارة الافاضة من عرفات ٥
في الصيام الممنوعة ٩١	كفارة الافطار في شهر رمضان ٦
صوم العيددين ٩١	في وجوب التتابع في صوم شهرین ٨
صوم ايام التشريق ٩٣	من كفارة ٩
صوم يوم الشك ٩٥	لم يجب التتابع في صوم المندور ١٥
في صوم الصمت ٩٨	الامع الاشتراط ١٨
صوم الوصال ١٠٢	لا يجوز الشروع في الصوم اللازم ١٨
صوم الزوجة مع المزاحمه لحق الزوج ١٠٤	فيه التتابع في زمان يعلم بتدخل العيد ٢٥
صوم المملوك مع المزاحمه لحق المالك ١٠٨	يجب استئناف الصوم اذا افترى اثناءه فيما يشترط فيه التتابع ٢٧
صوم الولد اذا كان موجباً لتألم الوالدين ١١٠	لو افترى في اثناء ما يشترط فيه التتابع لعذر اذا صام شهراً ويوماً متتابعاً يجوز له التفريق في البقية اذا بطل التتابع في الاثناء ٣٧
صوم العريض و صوم المسافر و صوم الدهر ١١٠	٣٩
في استحباب الامساك تأدباً في شهر رمضان ١١١	اقسام المصوم ٤٢
١١٣ كتاب الاعتكاف	
من شرعاً نصحة الاعتكاف الايمان ١١٧	صوم ايام البيض ٥٤
و من الشرائط العقل و تيبة القربة ١١٨	صوم يوم مولد النبي (ص) ٥٦
يشترط في الاعتكاف الصوم ١٢٣	صوم يوم العذير و يوم مبعث النبي (ص) ٥٩
يشترط في الاعتكاف ان لا يكون اقل من ثلاثة ايام ١٢٦	صوم يوم دحوا الأرض و يوم عرفة ٦٠
يشترط ان يكون الاعتكاف في المسجد ١٣٢	صوم يوم المباهلة ٦١
في اشتراط اذن السيد في الاعتكاف ١٣٧	في صوم يوم النيز و صوم رجب ٦٤
في استدامة اللبث في المسجد ١٤٢	و شعبان ٦٤
في ارتداد المعتكف ١٤٩	في صوم اول يوم من المحرم ٦٦
عدم جواز النيابة عن اكثر من واحد ١٥٠	صوم ستة ايام بعد عيد الفطر ٦٨
لا يعتبر في صوم الاعتكاف ان يكون لا جله ١٥٢	صوم يوم النصف من جمادى الاولى ٦٩
جواز قطع الاعتكاف المندوب في ١٥٤	في عدم وجوب اتمام صوم التطوع بالشروط فيه ٧٠
	صوم المكرور ٧٦
	منها صوم عاشوراء ٧٧

(فهرست ما في المجلد الثامن)

- ٣٣٠ لو اسلم الكافر بعد ما وجبت عليه الزكوة
- ٣٣٢ في الاجناس التي تتعلق بها الزكوة
- ٣٤٤ فصل في زكوة الانعام الثلاثة
- ٣٦٥ في البقر نصابان
- ٣٧٢ في زكوة الغنم
- ٤١٩ في اعتبار السوم
- ٤٢١ في مبدئه حول الاولاد للانعام الثلاثة
- ٤٢٣ في اعتبار ان لا يكون عوامل
- ٤٢٤ في اعتبار مضى الحول في وجوب
- الزكوة في الغنم والبقر
- ٤٣٣ في انه لو اختل بعض الشروط
- في اثناء الحول
- ٤٣٥ فيما اذا تلف من النصاب شيئاً اذا
- حال الحول
- ٤٣٦ اذا ارتد الرجل المسلم في اثناء الحول
- ٤٤٢ اذا حصل لمالك النصاب في الانعام
- ملك جديد
- ٤٥٠ لو اصدق زوجته نصابة او حال عليهما الحول
- ٤٥٦ اذا اشترى نصابة وكان للبائع الخيار
- ٤٦٠ فصل في زكات المقددين
- ٤٦٤ في نصاب القضته
- ٤٧٤ في مضى الحول بالدخول في الشهر الثاني عشر
- ٤٨٠ لا يجب الزكوة في الحلوي
- ٤٨١ في عدم الفرق في الذهب والفضة
- بين الجيد فيها والردي
- ٤٨٥ في تعلق الزكاة بالدرارم والدنانير
- المنشورة
- ٤٨٩ في الشك في كون الدرارم مغشوقة
- ٤٩٢ في عدم وجوب الزكاة على من عنده الدرارم المغشوقة
- اليومين الاولين
- ١٥٧ لونذ الاعتكاف
- ١٧٢ يعتبر في الاعتكاف الواحد وحدة المسجد
- ١٧٧ في اعتكاف الصبي
- ١٧٧ في اعتكاف العبد
- ١٧٩ جواز الخروج للمعتكف من المسجد
- لإقامة الشهادة
- ١٨٣ في وجوب الخروج من المسجد
- لواجب
- ١٩٣ بطان الاعتكاف لخروج لضروره من المسجد و انمحط صورته
- ١٩٤ في طلاق المرأة المعرفة
- ١٩٨ في اشتراط الرجوع عن الاعتكاف
- ٢٠٢ في نذر الاعتكاف مع الشرط
- ٢٠٦ في ما يحرم على المعتكف
- ٢١٥ فيما يفسد به الاعتكاف
- ٢٢٠ لومات المعتكف في اثناء الاعتكاف
- ٢٢٧ في كفاره افساد الاعتكاف
- ٢٣٣ كتاب الزكوة
- ٢٣٣ في شرائط وجوب الزكوة
- ٢٤١ في اعتبار المتمكن من التصرف
- ٢٤٥ النصاب
- ٢٦٥ ثبوت الخيار للبائع و نحوه لا يمنع
- من تعلق الزكوة
- ٢٧٥ زكوة القرض على المقترض
- ٢٨٤ اذا نذر تصدق بالعين الزكوية
- ٢٩٩ لو استطاع العاج بالنصاب
- ٣٠٢ في عدم المتمكن من التصرف في مال
- الزكوى
- ٣١١ الكافر يجب عليه الزكوة

