بسم الله الرحمن الرحيم

كلمات توضيحية

في شرح

دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي

للشيخ باقر الإيرواني

الجزء الرابع

كتاب الصوم كتاب الزكاة

كتاب الخمس

تأليف

الشيخ محمد آل عبيدان القطيفي

مكتبة فدك

سرشناسه	: آل‌عبیدان القطیفی، محمد
عنوان قراردادی	: دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی ،شرح
عنوان و نام پدیدآور	: کلمات توضیحیه فی شرح دروس تمهیدیه فی‌الفقه‌الاستدلالی/ تالیف محمد آل‌عبیدان القطیفی.
مشخصات نشر	: قم : باقیات ،۱۳۹۷ -
مشخصات ظاهری	: ج.
شابک	: دوره:978-600-213-242-0 ؛ ج.۲:978-600-213-336-6
وضعیت فهرست نویسی	: فیپا
یادداشت	: کتاب حاضر شرح کتاب «دروس تمهیدیه فی الفقه‌الاستدلالی» تالیف باقر ایروانی است.
مندرجات	: ج.۳. کتاب الصوم -
موضوع	: فقه جعفری -- قرن ۱۴
موضوع	: ایروانی، باقر، ۱۳۲۸ - . دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی -- نقد و تفسیر
موضوع	: Islamic law, Ja'fari -- 20th century*
شناسه افزوده	: ایروانی، باقر، ۱۳۲۸ - . دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی. شرح
رده بندی کنگره	: BP۱۸۲/۵/الف۹د۴۰۴۲۳۳ ۱۳۹۵
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۳۴۲
شماره کتابشناسی ملی	: ۴۲۶۵۴۹۰

كلمات توضيحية في شرح دروس تمهيدية

«الجزء الرابع»

الشيخ محمد آل عبيدان القطيفي

الناشر: باقيات

المطبعة: وفا

الكمّية: ١٠٠٠نسخة

الطبعة: الاولى

القطع: وزيري

عدد الصفحات: ٥٦٠ صفحة

تاريخ الطبع: ٢٠١٩م ـ ١٤٤٠هـ.ق

شابك الجزء الرابع: ٦-٣٣٦-٢١٣-٦٠٠-٩٧٨

شابك الدورة: ٠-٢٤٢-٢١٣-٦٠٠-٩٧٨

كافة حقوق الطبع في داخل ايران محفوظة و مسجلة للناشر و مكتبة فدك و في حال التعدي على حقوق الدار في خارج ايران سنقوم بالملاحقة القانونية من قبل وكيلنا الشرعي و القانوني في لبنان

عنوان الناشر: ايران ـ قم ـ شارع معلم ـ رقم ٤٤ ـ تلفون: ٣٧٧٤٣٩٠٠

مركز التوزيع : ايران ـ قم ـ مجمع الإمام المهدي(عج) ـ الطابق الأرضي

رقم ١١٦،١١٧ ـ تلفون: ٣٧٨٣٣٦٢٤

مكتبة فدك

كتاب الصوم

١ ـ مفطّرات الصوم

١ ـ مفطّرات الصوم

قوله ١ : « **أمّا اعتبار قصد القربة في الصوم شرعاً بالرغم من عدم اعتبارها فيه لغة ، فلارتكاز** ... إلخ » .

طوى المصنّف (دام علاه) في هذه العبارة عدّة مطالب ، نشير إليها بنحو الاختصار :

الأوّل : في تعريف الصوم

للصوم تعريفان ، أحدهما في اللغة ، والآخر في اصطلاح المتشرّعة . أمّا في اللغة : فهو الإمساك ، فيقال : صامَت الريحُ بمعنى أمسَكَت ، وصامَت الخيلُ ، ومنه قوله تعالى : ﴿**إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَانِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيّاً**﴾[1] .

وهذا يعني سعة هذا المفهوم حيث لا يشترط فيه شيء آخر وراء الإمساك من قصد القربة وما شابه .

وأمّا في اصطلاح المتشرّعة : فقد عُرّف بأنّه الإمساك عن المفطّرات المعلومة بقصد القربة .

وهذا التعريف أخصّ من التعريف اللغويّ ؛ إذ أنّه قد أُخذ فيه قيد قصد القربة ، بحيث لا يتحقّق عنوان الصوم ومفهومه بمجرّد الامتناع عن المفطّرات من دون هذا القصد بل لا بدّ من توفّره ، هذا يعني أنّ هناك أمرين يقوّمان حقيقة هذا المفهوم بحسب الاصطلاح المتشرّعيّ :

أوّلهما : تحقيق الإمساك عن المفطّرات من خلال الامتناع عن إيجادها خارجاً .

---

(١) مريم ١٩ : ٢٦ .

ثانيهما: كون ذلك الإمساك حاصلاً بقصد القربة لا مطلقاً.

الثاني: عدم ثبوت حقيقة شرعيّة ولا متشرّعيّة

ولا يتوهّم أنّ مقتضى ما ذكر تعريفاً للصوم في اصطلاح المتشرّعة وجود حقيقة شرعيّة أو متشرّعيّة إليه؛ وذلك لأنّ المتشرّعة لم يخالفوا معناه لغة، وإنّما عمدوا إلى أخذ بعض القيود المعتبرة فيه التي تتناسب والمنهج المتشرعيّ، فتأمّل.

والحاصل: إنّه ليس للصوم حقيقة شرعيّة، ولا متشرّعيّة مغايرة لحقيقته اللغويّة، بل هو على حسب معناه اللغويّ.

وإن شئت قل: إنّ الشارع المقدّس لم يخرج في بيان حقيقته عمّا عليه العرف. نعم، قد عمد إلى تخطئته في بعض الأمور، من خلال أخذه قيوداً إضافيّة فيه، قام عليها الدليل الخاصّ.

الثالث: اعتبار قصد القربة فيه شرعاً

ثمّ إنّه قد أُخذ في حقيقته عند المتشرّعة قصد القربة، والوجه في ذلك أمران:

الأوّل: ارتكاز المتشرّعة من زمن النبيّ الأكرم محمّد ﷺ إلى زماننا على كون الصوم عبادة، وكلّ عبادة متقوّمة بقصد القربة، فلابدّ من توفّرها فيه.

ومن الواضح أنّ هذا الارتكاز المتشرّعيّ ليس ناشئاً من طريق آخر غير الشرع، بل هو مستفاد منه خصوصاً وأنّه يضاف إليه.

الثاني: النصوص التي جعلته قسيماً للصلاة والحجّ والزكاة، ممّا بُني عليه الإسلام، ولمّا كانت الأُمور المذكورة ممّا يعتبر فيها قصد القربة، يكون قصد القربة معتبراً فيه.

ويمكن تقريب دلالتها على المدّعى بوجهين:

الأوّل: الاستناد إلى وحدة السياق، حيث أنّ جميع ما ذكر في النصّ مشروط

بقصد القربة ، فكذلك الصوم يكون مشروطاً بها ، لوحدة السياق .

وفيه : إنّه لو كنّا وإطلاق الحديث ، فإنّه لا يوجد فيه ما يشير من قريب أو بعيد إلى اعتبار قصد القربة حتّى في الأُمور المذكورة غير الصوم ، بل إنّ اعتبار قصد القربة فيها مستفاد من دليل آخر ، ما يعني عدم إمكانية الاستناد إلى وحدة السياق في إثبات المدّعى .

وبكلمة أُخرى : إنّ الاستناد إلى وحدة السياق في المقام لإثبات أخذ قصد القربة في الصوم ، فرع اعتباره في الأُمور المذكورة من خلال النصّ الذي بأيدينا ، أمّا أن يكون معتبراً فيها من خلال دليل آخر ، فإنّه لا يمكن الاستناد إلى وحدة السياق لإثباته حينئذٍ .

الثاني : إنّ بناء الإسلام على شيء يستلزم قصد القربة فيه ؛ لأنّ الإسلام هو التوحيد والارتباط بالله سبحانه وتعالى ، وهذا يعني أنّ كلّ عمل يقوم به الإنسان يقصد به وجهه ، فكيف بما يكون الإسلام متقوّماً به ومعتمداً عليه .

وبعبارة أُخرى : إنّ مقتضى جعله أحد الأركان التي بُني عليها الإسلام ، يستوجب كونه قربياً ؛ لأنّه لا يتصوّر بناء الإسلام على ما ليس قربياً .

وفيه : إنّ الدليل أخصّ من المدّعى ؛ لأنّ الإسلام كقانون عامّ يتقوّم بعدّة أُمور ، بعضها مشروط بقصد القربة ، وبعضها ليس مشروطاً بها .

قوله ٢ : « **وأمّا اعتبار كونه عن المفطّرات الخاصّة ، فمضافاً إلى قضاء ارتكاز المتشرّعة بذلك ، تدلّ** ... إلخ » .

قد عرفت في تعريف الصوم اصطلاحاً أخذ قيدين في تحقّق مفهومه ، أحدهما كونه إمساكاً مخصوصاً عن أشياء مخصوصة ، ويدلّ على اعتبار هذا القيد في التعريف أمران :

الأوّل : ارتكاز المتشرّعة المنعقد على ذلك ؛ إذ أنّهم يرون الإمساك عن

المفطّرات الخاصّة من مقوّمات الصوم، بل ارتكاز المسلمين منعقد على ذلك.

الثاني: الأدلّة الخاصّة الدالّة على مفطّريّة كلّ واحد من المفطّرات المذكورة.

إن قلت: لم لا يحكم بجريان المفطّريّة في غيرها أيضاً؟

قلت: إنّ الحكم بمفطّريّة غيرها من موارد الشكّ في المانعيّة، وهو مجرى لأصالة البراءة والتأمين، فيحرز الحصر في خصوص المفطّرات المعلومة.

قوله ٣: «**وأمّا مفطريّة الأكل والشرب، فمضافاً إلى وضوحها بين جميع المسلمين، يدلّ عليها قوله**... إلخ».

لا خلاف بين المسلمين في الجملة في مفطّريّة الأكل والشرب، بل هو من ضروريّات الدين، ويدلّ على مفطّريّتهما الكتاب العزيز والسنّة المباركة، أمّا الكتاب، فقوله تعالى: ﴿**وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾[1]، وتقريب الاستدلال بها أن يقال: إنّ المستفاد من الآية الشريفة هو ترخيص الأكل والشرب في ليلة الصيام إلى حين طلوع الفجر الصادق، وليلة الصيام هي ما يقع بين غروب الشمس إلى طلوع الفجر الصادق، وهذا يعني أنّ حلّيّة الأكل والشرب محصورة بتبيّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر، وخارج هذا الحدّ يكون محرّماً، فيثبت المطلوب وهو مفطّريّتهما حال النهار.

وأمّا السنّة، فصحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[2]، ودلالتها على المدّعى واضحة. نعم، هل أنّ الحصر الوارد فيها بالنسبة للمفطّرات حصر حقيقيّ

---

(١) البقرة ٢: ١٨٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١٠: ٣١، الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك، الحديث ١.

بحيث يلزم القول بعدم مفطّريّة غير ما ذكر، ولو ذكر كونه مفطّراً، سوف يكون معارضاً معارضة مستقرّة، أم أنّ الحصر الوارد فيها حصر إضافيّ، بحيث لا تكون القضيّة فيها مسوّرة، بل مهملة مسكوت عنها، وبالتالي لا مانع من إضافة مفطّرات أُخرى لما تضمّنته الصحيحة؟

احتمالان، سوف يتّضح المتصوّر في دلالتها من هذه الجهة من خلال البحوث الآتية، فانتظر ذلك إن شاء الله تعالى.

وقد رويت الصحيحة بطرق أربعة، ثلاثة منها تنتهي للشيخ الطوسيّ رحمه الله:

أوّلها: ما رواه بإسناده عن الحسين بن سعيد[١]، وقد عرفت في ما تقدّم صحّة بعض طرقه للحسين بن سعيد، فلا يكون في الطريق ما يمنع من قبوله.

ثانيها: ما رواه بإسناده عن محمّد بن عليّ بن محبوب، وهو كما في **المشيخة**: عن الحسين بن عبيدالله، عن أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار، عن أبيه محمّد بن يحيى العطّار، عن محمّد بن عليّ بن محبوب[٢] وهو ضعيف على الأقوى لاشتماله على أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار الذي لم تثبت وثاقته.

ثالثها: ما رواه بإسناده عن عليّ بن مهزيار، وطريقه إليه على ما في **المشيخة**: عن الشيخ المفيد أبي عبدالله، عن الشيخ أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه رحمه الله، عن أبيه. ومحمّد بن الحسن، عن سعد بن عبدالله. والحميريّ، ومحمّد ابن يحيى، وأحمد بن إدريس، كلّهم عن أحمد بن محمّد، عن العبّاس بن معروف، عن عليّ بن مهزيار[٣]، وهو طريق معتبر.

---

(١) الاستبصار: ٢: ٨٠، الحديث ١، و: ٨٤، الحديث ٤. تهذيب الأحكام: ٤: ٢٠٢، الحديث ١.

(٢) الاستبصار: ٤: ٣٢٤ (المشيخة). تهذيب الأحكام: ١٠: ٧٢ (المشيخة).

(٣) الاستبصار: ٤: ٣٣٨ (المشيخة).

رابعها: ما رواه الصدوق رحمه الله بإسناده عن محمّد بن مسلم، وطريقه إليه على ما جاء في **المشيخة** كالتالي:

محمّد بن عليّ بن بابويه الصدوق رحمه الله، عن عليّ بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن جدّه أحمد بن أبي عبد الله البرقيّ، عن أبيه محمّد بن خالد، عن العلاء بن رزين، عن محمّد بن مسلم[١]. وهو طريق ضعيف.

وضعف الطريق الثاني غير ضائر بعد تماميّة سند الطريق الأوّل، فإنّه كافٍ لتحقّق الغرض.

قوله ٤: «**وأمّا التعميم للمعتاد وغيره، فلأنّ حذف المتعلّق يدلّ على العموم، واحتمال الاختصاص** ... إلخ».

لا خلاف بين أصحابنا (رضي الله عنهم) في مفطّريّة الأكل والشرب المعتادين، والأدلّة على ذلك الكتاب والسنّة والإجماع.

إنّما وقع الخلاف بينهم في مفطّريّة غير المعتاد من الأكل والشرب، فلو تناول الحصى أو شرب النفط، هل يحكم بتحقّق المفطّريّة، وعليه لا يكون هناك فرق بين المعتاد وغيره، أم يحكم بعدم تحقّقها، قصراً للمفطريّة على خصوص ما كان معتاداً؟ قولان في المسألة:

الأوّل: وهو المشهور بين الأصحاب (رضي الله عنهم)، من الالتزام بعدم الفرق بين ما كان معتاداً وغيره.

الثاني: ما ذهب إليه السيّد المرتضى رحمه الله في بعض كتبه وابن الجنيد، حيث خصّا المفطّريّة بما كان معتاداً دون غيره[٢].

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٤٢٤ (المشيخة).

(٢) رسائل الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل): ٣: ٥٤، ونقله عن ابن الجنيد في «

وقد اختار هذا القول بعض فقهاء الجمهور أيضاً كالحسن بن صالح ، وأبي طلحة الأنصاريّ[١] . نعم ، قد ذهب السيّد رحمه الله في بعض كتبه إلى مقالة المشهور ، فلا وجه للتأمّل في نسبة الخلاف له في المسألة كما صنعه صاحب **الجواهر** رحمه الله[٢]، فإنّ له رأيين مختلفين .

وقد استدلّ للقول الثاني ـ وهو حصر المفطّريّة في خصوص المعتاد دون غيره ـ بأُمور :

الأوّل : إنّ لفظتي الأكل والشرب الموجودتان فيما دلّ على المفطّريّة منصرفتان إلى خصوص المعتاد منهما ؛ لأنّه المتعارف . أمّا بالنسبة إلى غيره ، فيشكّ في مفطّريّته فيكون المرجع هو أصالة البراءة والتأمين عن المفطّريّة ؛ لأنّ الشكّ من صغريات الشكّ في المانعيّة ، كما هو واضح .

وقد أُجيب عنه في كلمات بعض الأساطين وبعض الأعاظم رحمهم الله[٣] :

أوّلاً : بأنّ لفظ الأكل والشرب يتناول المعتاد وغيره ، فلا وجه لدعوى الانصراف أصلاً . نعم ، إنّما يصحّ ما ذكر ، لو كان التعبير الوارد في الدليل بلفظ (الطعام والشراب) ، فعندها يصح الانصراف ؛ لأنّه لا ريب في عدم انطباق عنوان الطعام وهو ما يطعم ، والشراب وهو ما يشرب على غير المعتاد .

وقد يعمّق الجواب ، فيقال : إنّ العرف واللغة شاهدان على أنّ مفهوم الأكل

« مختلف الشيعة : ٣ : ٤١٧ .

(١) الشرح الكبير لابن قدامة : ٣ : ٣٧ . الناصريّات : ٢٩٤ .

(٢) جواهر الكلام : ١٦ : ٢١٧ ـ ٢١٩ .

(٣) مدارك الأحكام : ٦ : ٤٣ . ذخيرة المعاد : ١ (القسم الثالث) : ٤٩٦ . الحدائق الناضرة : ١٣ : ٥٧ . مصباح الفقيه ـ الطبعة القديمة ـ : ٣ : ١٧٥ . موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢١ : ٩٢ ـ ٩٤ .

والشرب أوسع من المعتاد، بحيث يقال: أكل الطين، وشرب النفط، من دون أدنى عناية أو تجوز.

ثانياً: إنّه لمّا كان الدليل الدالّ على المفطّريّة محذوف المتعلّق، فلم يتضمّن ذكر متعلّق الأكل والشرب، وأنّه خصوص ما كان معتاداً، وقد قرّر في محلّه أنّ حذف المتعلّق يفيد العموم[1]، فيثبت أنّ المانع من صحّة الصوم هو مطلق الأكل والشرب، سواء كان معتاداً أم لم يكن.

ولا يذهب عليك أنّ هذا كما يصلح جواباً عن القول بالاختصاص، يصلح أيضاً دليلاً على القول بالتعميم، ولذا نجد أنّ المصنّف (حفظه الله) عدّه دليلاً على التعميم والشمول للمعتاد وغيره.

ويلاحظ عليه: إنّ القول بدلالة حذف المتعلّق على العموم، مقالة غير مبرهنة، وإنّما الصحيح أن يقال: إنّ حذف المتعلّق يرتكز على أساس ظهور الكلام في تعيين المتعلّق المحذوف، بحيث يستغني المتكلّم عن ذكره للمخاطب باعتبار قدرة المخاطب على تشخيصه في المحاورات العرفيّة. وأمّا عموم المتعلّق وخصوصه، فإنّه أمر يوكل إلى المناسبات العرفيّة والقرائن الحافّة بالكلام.

ومع غضّ الطرف عن هذه المناسبات، فإنّ المحذوف تارة يكون معيّناً، ويشكّ في سعته وضيقه، وأُخرى لا يكون مشخّصاً للمخاطب بسبب إجماله وتردّده بين مفهومين متباينين في عالم المفهوميّة.

أمّا في الحالة الأُولى، فإنّه يمكن التمسّك بالإطلاق، فإنّ المحذوف المقدّر كالظاهر من هذه الجهة، فكما أنّ المحذوف لو كان مصرّحاً به في الكلام وشككنا في إرادة الطبيعيّ منه أو حصّة خاصّة جرت مقدّمات الحكمة لإثبات الطبيعيّ، فكذلك الحال في المحذوف المقدّر حذو القذّة بالقذّة.

---

(١) تقدّم في الصفحة ١٤.

وأمّا في الحالة الثانية ، فلا مجال للتمسّك بالإطلاق ؛ لأنّه فرع تعيّن أحد المفهومين ؛ إذ الإطلاق لا يعيّن نفس المفهوم ، بل يعيّن سعته بعد تشخيصه ، فيلزم حينئذٍ الاقتصار على القدر المتيقّن .

ووفقاً لما تقدّم ، يتّضح أنّ صلاحيّة الاستدلال بحذف المتعلّق لإثبات المانعيّة لغير المعتاد كالمعتاد ، تتوقّف على إمكانيّة تشخيص المتعلّق المحذوف ، بحيث لو أمكن تشخيصه وأنّه شامل لصورة الأكل والشرب غير المعتادين ، تمّ الاستدلال للمدّعى بالآية القرآنيّة ، وهي قوله تعالى : ﴿**وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ**﴾[1] ، أمّا لو لم يمكن تشخيصه ، فلن يصلح التقريب المذكور للدليليّة ، فلاحظ .

وبالجملة : فقد اتّضح أنّ الجواب الثاني عن الدليل الأوّل للقائلين باختصاص المفطّريّة بالمعتاد ، والذي هو أحد أدلّة القائلين بالتعميم ، معلّق على إحراز أمر ، فما لم يحرز ، لن يكون صالحاً للإجابة عن الدليل ، ولا للدليليّة على التعميم .

الثاني : التمسّك بصحيح محمّد بن مسلم المتقدّم في الفرع السابق[2] ، حيث أنّه قد تضمّن التعبير بـ (الطعام والشراب) ، ومن المعلوم أنّ غير المعتاد لا يطلق عليه طعام ؛ لأنّ الطعام هو ما يطعم به ، وعليه يكون الصحيح المذكور قرينة صالحة لتقييد الإطلاق المتصوّر في الآية الشريفة ، أو غيرها من الأدلّة التي تضمّنت التعبير بالأكل .

وأجاب عنه بعض الأعاظم رحمه الله[3] :

أوّلاً : إنّ من المحتمل جدّاً أن يكون المقصود من الطعام والشراب الوارد في

---

(١) البقرة ٢ : ١٨٧ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٠ : ٣١ ، الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١ .

(٣) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢١ : ٩٦ .

الصحيح المذكور هو معناه المصدري، بمعنى نفس الأكل والشرب، فلا تلحظ الذات الخارجيّة، أعني المطعوم والمشروب، ومع وجود هذا الاحتمال، والاحتمال الظاهر من النصّ وهو الذي تضمّنه تقريب الاستدلال بها، تكون الصحيحة مجملة، ما يمنع من الاستناد إليها كقرينة توجب تقييد المطلقات كالآية الشريفة الدالّة على مانعيّة مطلق الأكل والشرب وإن كانا غير معتادين.

ثانياً: إنّ الصحيحة بصدد حصر المفطّريّة في أُمور محددة معيّنة، لا أنّها بصدد بيان ما للطعام والشراب من الخصوصيّة، وإنّما بقياسها إلى مثل الأفعال الخارجيّة والأُمور الصادرة من الصائم من نوم ومشي وما شابه ذلك، فلا تضرّه هذه الأُمور متى ما اجتنب هذه الأشياء.

وبتعبير آخر: إنّ الصحيح بصدد بيان أنّ الأفعال الصادرة من المكلّف على نحوين:

الأوّل: ما يكون ضارّاً بصحّة صوم الصائم.

الثاني: ما لا يكون ضارّاً بصحّة صومه.

وعلى هذا لن يكون النظر فيه بالنسبة لما يضرّ بصحّة صوم الصائم للخصوصيّات الموجودة فيه، بل لانطباق العنوان عليه، بحيث متى انطبق عليه عنوان الطعام والشراب حكم عليه بالمفطّريّة.

ويلاحظ على كلا الجوابين: أمّا الأوّل، فبأنّ حمل اللفظ على المعنى المصدريّ خلاف الظاهر جدّاً، إلّا أن تكون هناك قرينة موجبة لهذا الحمل، وإلّا فلا.

وعن الثاني، بأنّ المذكور في كلامه ﷺ، دعوى لا شاهد عليها، بل الظاهر من ذكر العنوانين الآخرين في النصّ ـ وهما النساء والارتماس ـ الإشارة لكلّ عنوان بما له من خصوصيّة. مضافاً إلى أنّ مقتضى كلامه ﷺ عدم انعقاد إطلاق أصلاً يمكن التمسّك به؛ لأنّ البيان لم يكن ملحوظاً فيه جانب المفطّريّة للأكل والشرب.

والحاصل: إنّ للدليل المذكور حسناً يوجب الاعتماد عليه، إلّا أن يكون هناك مانع يمنع من ذلك.

الثالث: خبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام: **أَنَّ عَلِيّاً** عليه السلام **سُئِلَ عَنِ الذُّبابِ يَدْخُلُ في حَلْقَ الصَّائِمِ. قالَ: لَيْسَ عَلَيْهِ قَضاءٌ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِطَعامٍ»**[1].

وتقريب دلالتها على المدّعى أن يقال: إنّ الظاهر منه عليه السلام أنّ المناط في تحقّق المفطّريّة ليس كلّ شيء وصل إلى الجوف، وإنّما خصوص ما طعمه الإنسان، وعلى هذا انحصر الأمر في خصوص ما كان طعاماً، وهو المتعارف المعتاد فيختصّ به.

وقد أجاب عنه بعض الأعاظم رحمه الله[2]، وغيره: بأنّ الخبر المذكور لا يصلح دليلاً على المدّعى لكونه ليس في مقام بيان عدم مفطّريّة غير المعتاد من الأكل والشرب، بل هو في مقام بيان أنّ ما دخل إلى الحلق بغير اختيار من الإنسان لا يكون ضارّاً بصحّة الصوم؛ لأنّ الموجب عندنا للمفطّريّة هو الأكل والشرب عمداً. ويشهد لما ذكر من أنّ النظر في الخبر للدخول غير الاختياريّ، وليس نظره لكون المأكول ليس معتاداً، أنّ أكل كمّيّة كبيرة من الذباب توجب الشبع، وهذا يصلح أن يكون قرينة لصرف الخبر لما ذكر وحمله على خلاف ظاهره لو كان ظاهراً في عدم مانعيّة الأكل غير المتعارف.

ولا يخفى بعده عن ظاهر النصّ، حيث أنّ مقتضى التعليل المذكور في ذيله ينافي هذا الاحتمال، فلاحظ قوله عليه السلام: «**لِأَنَّهُ لَيْسَ بِطَعامٍ**»، فإنّ مفاده نفي عدم تحقّق المفطّريّة لعدم تحقّق موجبها.

هذا، وقد جعل المصنّف (دام عزّه) دليله لقول المشهور أمراً يتركّب

---

(١) وسائل الشيعة: ١٠: ١٠٩، الباب ٣٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٢.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢١: ٩٥. مستمسك العروة الوثقى: ٨: ٣١٥. فقه الصادق: ٨: ١٠٤، ٣٤٦.

من مقدّمتين :

الأُولى : إنّ الآية الشريفة ـ وهي قوله تعالى : ﴿**وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ**﴾[١] ـ مطلقة . واستفادة إطلاقها من خلال حذف متعلّق الأكل والشرب فيها .

الثانية : لقد تقرّر في كلمات الأصحاب أنّ حذف المتعلّق يفيد العموم ، وقد أرسل ذلك في كلماتهم إرسال المسلّمات[٢] .

ولا يذهب عليك أنّ المقدمة الثانية تمثّل كبرى الدليل ، وهذا يعني أنّ منعها يوجب انهدام الدليل ، وقد عرفت في ما تقدّم الجواب عنها ، فلا نعيد .

ومع أنّ مقتضى ما تقدّم صحّة القول الثاني القاضي بالتفصيل بين الأكل والشرب المعتادين فيوجبان المفطّريّة ، وغير المعتادين فلا يوجبانها ، إلّا أنّه لمّا كان ارتكاز المتشرّعة منعقد على مانعيّة مطلق الأكل والشرب دون تفريق بينهما ، مضافاً إلى دعوى التعميم الوارد في كلمات السيّد المرتضى ﵀ في **الناصريّات**[٣] ، بل لعلّ القول بعدم التفريق بين المعتاد وغيره محطّ اتّفاق المسلمين ، إلّا من شذّ منهم ممّن قد عرفت ، مانع من البناء على عدم المفطريّة ، ولا أقلّ من التنزّل للاحتياط .

قوله ٥ : « **وأمّا التعميم من الناحيتين الأخيرتين ، فللإطلاق** » .

لا فرق في مفطّريّة الأكل والشرب في كون تناولهما من الطريق المعتاد المتعارف وهو الفم ، أو كان ذلك من خلال طريق آخر أُحدث في الإنسان لمرض أو غيره ، كما لو شرب الماء مثلاً عن طريق الأنف . ونسب الخلاف في ذلك إلى المحقّق

---

(١) البقرة ٢ : ١٨٧ .

(٢) كتاب الطهارة ـ الشيخ الأنصاري : ٢ : ٥٥٩ . ينابيع الأحكام : ١ : ٥٢ . مصباح الفقيه ـ الطبعة القديمة ـ : ١ : ٣٥٢ . موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢١ : ٩٤ .

(٣) الناصريّات : ٢٩٤ .

الإيروانيّ قدس سره في رسالته العمليّة ، حيث التزم باختصاص المفطّريّة بما إذا كان وصول الأكل والشرب من خلال الطريق المتعارف وهو الفم ، لا ما إذا كان ذلك من غير الطريق المتعارف .

وكيفما كان ، فيدلّ على المشهور بين الأصحاب ، بل ما تسالموا عليه ، أنّ تمام المدار في ترتيب آثار المفطّريّة على صدق عنوان الأكل والشرب ، فمتى صدق عليه أنّه قد أكل وشرب عرفاً فقد تحقّق موجب المفطّريّة ، ولا مدخليّة في نظر العرف لكيفيّة حصول الأكل والشرب .

وبكلمة أُخرى : إنّ المستفاد من الدليل جعل الحكم يدور مدار موضوعه وهو الأكل والشرب ، فمتى حصلا خارجاً فقد تحقّق الحكم وهو المفطّريّة ، من دون نظر إلى كيفيّة تحقّقه .

ومن الواضح أنّ صدق عنوان الأكل والشرب لا يفرق فيه بين أن يكون من الطريق المعتاد وغيره . نعم ، يعتبر في صدقهما أن يكون وصولهما إلى الجوف من خلال الحلق ، وهذا يعني أنّه لو وصلا إليه من غير طريقه فإنّه لا ينطبق عليهما عنوان الأكل والشرب . ويساعد على كون المدار في صدقهما خارجاً على وصولهما من خلال الحلق ، بعض النصوص ، ففي موثّقة سماعة : « **إِذَا كانَ كُحْلاً لَيْسَ فِيهِ مِسْكٌ ، وَلَيْسَ لَهُ طَعْمٌ فِي الْحَلْقِ ، فَلَا بَأْسَ بِهِ** »[1] ، فإنه لا معنى لذكره عليه السلام وجود الطعم في الحلق ، إلّا كون المدار على صدق عنوانهما وصولهما إلى الجوف من خلاله .

هذا ، ولو شككنا في مفطّريّة شيء للشكّ في انطباق عنوان الأكل والشرب عليه عرفاً ، كما لو كان وصولهما إلى الجوف من غير طريق الحلق ، كالمصل المغذّي الذي يستخدم علاجاً لبعض المرضى ، فهنا يتمسّك باستصحاب صحّة الصوم .

نعم ، من منع عن جريانه لكونه استصحاباً في الشبهة الحكميّة ، أمكنه التمسّك

---

(١) وسائل الشيعة : ١٠ : ٧٤ ، الباب ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٢ .

بأصالة التأمين والبراءة عن وجوب القضاء والكفّارة.

كما أنّه لا خلاف بين الأصحاب في حصول المفطّريّة بمطلق الأكل والشرب من دون فرق بين كونه كثيراً أو قليلاً، حتّى بقايا الطعام التي تكون بين الأسنان وقطرة من الماء. ويدلّ عليه مضافاً لما ذكر من نفي الخلاف فيه، إطلاقات الأدلّة من الكتاب والسنّة، حيث أنّها قد تضمّنت أنّ المدار في حصول المفطّريّة يرجع إلى انطباق عنوان الأكل والشرب خارجاً، ومتى تحقّق ذلك حكم بالمفطريّة من دون ملاحظة كمّيّة الأكل والشرب من حيث القلّة والكثرة.

قوله ٦: «**وأمّا عدم جواز ابتلاع ما وصل إلى الفم من الرأس أو الصدر، فلصدق الأكل أو**... إلخ».

ذكر المصنّف أنّه لا يجوز ابتلاع ما يخرج من الصدر من الأخلاط، وما ينزل من الرأس متى وصلت إلى فضاء الفم. وكيفما كان، فإنّ في المسألة أقوالاً ثلاثة:

الأوّل: البناء على جواز ابتلاع ما يخرج من الصدر وما ينزل من الرأس، وعدم بطلان الصوم به مطلقاً حتّى وإن وصل إلى فضاء الفم، ما لم ينفصل عنه إلى الخارج، وقد اختاره المحقّق في **المعتبر**، والعلّامة في **المنتهى** و**التذكرة** والسيّد في **المدارك**[١].

الثاني: القول بجواز ابتلاعهما إذا لم يصلا إلى فضاء الفم، والمنع عن ذلك بعد الوصول إليه وقد اختاره كل من الشهيد الأوّل في **الدروس**، والشهيد الثاني في **المسالك**[٢]، وقد عرفت اختيار المصنّف (حفظه الله) إيّاه أيضاً.

الثالث: التفصيل بين ما خرج من الصدر، وما نزل من الرأس، فيجوز في الأوّل

---

(١) المعتبر: ٢: ٦٥٣. منتهى المطلب: ٩: ٥٨. تذكرة الفقهاء: ١: ٢٥٧. مدارك الأحكام: ٦: ١٠٥.

(٢) الدروس الشرعيّة: ١: ٢٧٨. مسالك الأفهام: ٢: ٣٣.

ما لم يصل إلى فضاء الفم، ويمنع الثاني مطلقاً، وهذا القول يظهر من المحقّق الحلّيّ رحمه الله في **الشرائع**، وكذا يظهر من صاحب **الإرشاد**[١].

وقد تمسّك القائلون بالقول الأول، بأُمور:

الأوّل: أنّه قد عرفت أنّ موضوع الحكم بالمفطّريّة هو صدق عنوان الأكل أو الشرب خارجاً، ولا ريب في عدم صدق أحدهما على ما يخرج من الصدر، وما ينزل من الرأس، فلا تسمّى أكلاً ولا شرباً، فيكون بلعها أمراً سائغاً بمقتضى أصالة البراءة والتأمين حال الشكّ في مانعيّتها للصوم.

الثاني: إنّ ما يخرج من الصدر وما ينزل من الرأس من الأخلاط يساوق الريق في عدم وصولها من الخارج، ولم يقل أحد من الفقهاء بمانعيّة بلع الريق للصوم، فيكون مساوقه آخذاً حكمه أيضاً.

الثالث: إنّ الصائم لا يكاد ينفكّ عن هذين الأمرين، ما يعني أنّهما ممّا تعمّ به البلوى، فيلزم العفو عنهما، حذراً من وقوع الصائم في الحرج والمشقّة.

ولا يذهب عليك الفرق بين الأدلّة الثلاثة؛ ذلك أنّ المستفاد من الأوّل والثاني البناء على عدم مانعيّتهما للصوم، وظاهر الثالث المانعيّة، إلّا أنّه يعفى عنه استناداً لدليل نفي الحرج.

الرابع: التمسّك بما رواه غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**لَا بَأْسَ أَنْ يَزْدَرِدَ الصَّائِمُ نُخامَتَهُ**»[٢]. وتقريب دلالتها على المدّعى أن يقال: إنّ المذكور في كلمات بعض اللغويّين إطلاق لفظة النخامة على كلّ ما خرج من الصدر، وما نزل من الرأس[٣]، وعدم اختصاصها بأحدهما دون الآخر، ولمّا لم يفصّل عليه السلام بين

---

(١) شرائع الإسلام: ١: ١٤٤. إرشاد الأذهان: ١: ٢٩٨.

(٢) وسائل الشيعة: ١٠: ١٠٨، الباب ٣٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

(٣) انظر: كتاب العين: ٤: ٢٨١. النهاية في غريب الحديث: ٥: ٣٤. لسان العرب: »

ما وصل إلى فضاء الفم ، وما لم يصل كان مقتضى الإطلاق البناء على جواز ابتلاعها مطلقاً .

واستدلّ أصحاب القول الثاني في جانب الجواز بعين ما تقدّم في دليل القول الأوّل ، وفي جانب المنع ، تمسّكوا بصدق عنواني الأكل والشرب على ابتلاعهما .

نعم ، إذا لم يصلا إلى فضاء الفم فلا بأس بابتلاعهما ؛ وذلك لما عرفت من أنّ دليل المانعيّة يتوقّف على صدق عنواني الأكل والشرب ، وهو لا يصدق عليهما لو لم يصلا إلى فضاء الفم .

ومع الشكّ في الصدق ، فإنّه يرجع إلى الشكّ في مانعيّة ما ذكر للصوم ، فيكون المرجع عندها أصالة البراءة والتأمين .

وأمّا خبر غياث ، فأُجيب عنه بأنّه محمول على صورة عدم الوصول إلى فضاء الفم[1] ، كما أنّه ضعيف سنداً .

ويستدلّ للقول الثالث في جانب الجواز بما تقدّم من دليل للقول الأوّل . أمّا في جانب المنع فيرجع إلى إجمال معنى النخامة ، فإنّ اللغويّين مختلفون في حقيقتها وتفسيرها ، وإن اتّفقوا على أنّ ما يخرج من الصدر منها . وعليه فيكون المتيقّن من معناها هو خصوص ما خرج من الصدر ، دون ما نزل من الرأس ، وعليه لن يكون خبر غياث شاملاً لجواز ابتلاع ما ينزل من الرأس . مضافاً إلى أنّ صدق الأكل عليها قويّ بملاحظة أنّه إدخال شيء من خارج الجوف ، وهذا بخلاف الخارج من الصدر ، فإنّ ابتلاعه عبارة عن إعادة لما كان في الجوف إلى الجوف ، فلا يصدق عليه الأكل إلّا إذا وصل إلى فضاء الفم دون ما لم يصل .

والأقوى هو القول الأوّل ، فإنّه مضافاً إلى العموم المستفاد من موثّق غياث ،

« ١٢ : ٥٧٢ . تاج العروس : ١٧ : ٦٨٢ .

(١) الحدائق الناضرة : ١٣ : ٨٦ .

وأنّ معنى النخامة شامل كليهما كما سمعت ، وأنّ الفرق بينهما ضعيف ؛ لأنّ ما ينزل من الرأس يعدّ جزءاً من البدن أيضاً ، كالذي يخرج من الصدر . كما أنّ الازدراد عنوان عامّ يشمل ما لم يصل إلى فضاء الفم ، وما وصل إليه ، فلا وجه للتفصيل بين ما وصل إلى فضاء الفم فيمنع عنه ، وبين ما لم يصل فيلتزم بجوازه .

ثمّ إنّ ما ذكر من البحث عن مانعيّة ابتلاعهما والتفصيل بين وصولهما إلى فضاء الفم وعدمه ، فرع البناء على مفطّريّة مطلق الأكل والشرب ، من دون فرق بين المعتاد منهما وغير المعتاد ، أمّا لو بني على حصر المفطريّة في خصوص المعتاد والمتعارف ، فلا يجري شيء من البحث المذكور .

قوله ٧ : « **وأمّا جواز الإبرة والقطرة ، فلعدم صدق الأكل والشرب عليهما ، فتجري البراءة** » .

قد عرفت في ما تقدّم أنّ تمام المدار لتحقّق عنوان المفطّريّة هو صدق عنواني الأكل والشرب على ما يقع خارجاً بحيث يحكم بعدم تحقّقها متى انتفى صدق هذين العنوانين ، ممّا لا ريب في أنّه لا يحكم عرفاً على مثل الإبرة في العضلة أو في الوريد أنّها طعام معتاد ولا غيره ، فلا يصدق عليها عرفاً عنوان الأكل ؛ لما عرفت في ما مضى أنّه يعتبر في صدقهما كونه عن طريق الحلق ، وهو غير متحقّق .

وكذا الكلام أيضاً يجري بالنسبة للقطرة ، لو كانت من طريق العين أو كانت من طريق الأُذن ، وإن أحسّ الصائم بطعم الدواء في حلقه وكذا لو رأى لونه على لسانه .

قوله ٨ : « **وأمّا جواز ابتلاع البصاق ، فلانصراف إطلاقات النهي عن الأكل والشرب عن مثل** ... إلخ » .

لا خلاف بين أصحابنا في جواز بلع الصائم بصاقه في نهار الصوم حتّى لو كان كثيراً ومجتمعاً بل حتّى لو كان اجتماعه بفعل منه هو . ويدلّ عليه أمران :

الأوّل : سيرة المتشرّعة ، فإنّها جارية على عدم الاجتناب عن ذلك ، وهي

سيرة معاصرة لعصر النصّ ، ولم يعهد ردع من الشارع المقدّس عنها .

الثاني : إنّ ما دلّ على مفطّريّة الأكل والشرب منصرف عن مثل المقام ، حيث أنّ المستفاد منها ما كان مطعوماً أو مشروباً خارجيّاً ، لا ما كان متكوناً في جوف الإنسان بحسب طبعه وخلقته .

قوله ٩ : « **وأمّا جواز ترك التخليل ، فلأنّ ما يصل إلى الجوف ـ على تقدير تركه ـ حالة النوم أو** ... إلخ » .

سيأتي إن شاء الله تعالى ، أنّ مفطّريّة المفطّرات المذكورة إنّما تكون إذا وقعت عن عمد وقصد إلى ذلك ، فلو صدرت نسياناً أو سهواً لم تضرّ بصحّة الصوم ، ولذا لا يجب على الصائم تحصيل الجزم بعدم وصول شيء إلى جوفه ما لم يكن متعمّداً ، فلا يجب عليه القيام بتخليل أسنانه بعد الأكل حتّى لو كان يحتمل دخول شيء من بقايا الطعام ما بين الأسنان إلى جوفه ؛ وذلك لأنّه سوف يكون حال النوم وعدم الاختيار ، فلا يكون مشمولاً لما دلّ على مفطّريّة الأكل والشرب ، لكونه أمراً غير اختياري .

ومع الشكّ في تحقّق المفطّريّة فإنّ استصحاب صحّة الصوم ، وكذا البراءة قاضيان بالحكم بالصحّة .

وكذا لو شكّ في دخول شيء إلى الجوف حال النوم بسبب ترك التخليل ، فإنّ الاستصحاب يقضي بعدمه .

والحاصل : إنّ بقايا الطعام بين الأسنان ، مثلها مثل جعل الطعام بجانب الصائم ، فكما أنّه لم يقل أحد بعدم جواز جعل الطعام بجانب الصائم ، فكذا في المقام أيضاً .

نعم ، في حالة جزم المكلّف بأنّ ترك التخليل موجب لوصول شيء ممّا بين الأسنان إلى جوفه ، فإنّه يجب عليه في هذه الحالة تخليل الأسنان ؛ وذلك لأنّ تركه للتخليل يكون بمثابة التعمّد للمفطّريّة .

قوله ١٠ : « **وأمّا مفطّريّة الجماع ، فهي من الضروريّات ، ويدلّ عليها قوله تعالى : ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ﴾** ... إلخ » .

لا خلاف بين المسلمين في الجملة في أنّ الجماع في نهار شهر رمضان من المفطّرات حتّى لو لم ينزل ، بل لا يبعد كون الحكم المذكور من الضروريّات ، ويدلّ على ذلك قوله تعالى : **﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾**[١] ، وتقريب دلالتها أن يقال : لقد دلّت الآية المباركة على حلّيّة مباشرة النساء في الليلة التي يراد الصيام في نهارها ؛ لأنّ المقصود من الرفث فيها هو المباشرة ، كما دلّت عليه نصوص عديدة[٢] ، وقد قيّد الحلّ المذكور بتبيّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود ، وهو المعبّر عنه بطلوع الفجر[٣] ، فتكون دالّة على المطلوب .

وبعبارة أُخرى : إنّ المستفاد من الآية الشريفة تحديد جواز المعاشرة الطبيعيّة مع الزوجة في أوقات الصيام في خصوص الليل دون النهار ، ويظهر ذلك من تحديده بطلوع الفجر المستفاد من تبيّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود ، فإنّ التحديد المذكور يفيد عدم جواز المباشرة بعد التبيّن ، وأنّ جوازها مقيّد بعدم تحقّقه .

ويدلّ على ذلك من السنّة نصوص عديدة ، كصحيحة محمّد بن مسلم المشار إليها في المتن[٤] . ودلالتها على المدّعى واضحة ، حيث تضمّنت النصّ على أنّ عدم اجتناب النساء مضرّ بصحّة الصوم ، ومن الواضح أنّ المقصود من اجتناب النساء المعاشرة الطبيعيّة ، وليس المقصود ترك الحديث معهنّ ، أو الجلوس

---

(١) البقرة ٢ : ١٨٧ .

(٢) مسائل عليّ بن جعفر : ٢٧٣ ، الحديث ٦٧٥ . قرب الإسناد : ٢٣٤ ، الحديث ٩١٥ . الكافي : ٤ : ١٨٠ ، الحديث ٣ .

(٣) بحار الأنوار : ٢٠ : ٢٤٢ ، الحديث ٥ و : ٩٣ : ٢٨٦ ، الحديث ١ . المبسوط للطوسي : ١ : ٧٥ . الحدائق الناضرة : ٦ : ٢٠٠ .

(٤) وسائل الشيعة : ١٠ : ٣١ ، الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١ .

إليهنّ. وقد تقدّم الحديث عن سنده.

قوله ١١: «**وأمّا التعميم من الجهتين، فلإطلاق ما سبق**».

ذكر المصنّف (حفظه الله) أنّه لا فرق في مفطّريّة الجماع بين كونه في القبل أو الدبر، فمتى صدق العنوان تحقّق الموجب للمفطّريّة.

ولا يخفى أنّ هذا مبنيّ على صدق عنوان الجماع على الإدخال في الدبر. أمّا لو نوقش في ذلك لعدم تماميّة الدليل، على أنّه يوجب الجنابة، كما تقدّم ذلك في بحث غسل الجنابة، كان ذلك موجباً للقول بالتفصيل بين كون الوطء في القبل فيوجب المفطّريّة، وكونه في الدبر فلا يوجبها.

وعلى أيّ حال، بناءً على ما التزم به المصنّف هناك في غسل الجنابة، ذكر هنا أنّ إطلاق ما دلّ على مفطّريّة الجماع شامل للوطء في الدبر كشموله للوطء في القبل، وبالتالي يحكم بتحقّق المفطّريّة فيه. على أساس أنّ الذي تضمّنته الآية الشريفة هو عنوان الرفث، وهو الجماع الذي يتحقّق بكونه في الدبر مثل كونه في القبل، وكذا صحيح محمّد بن مسلم فقد اشتمل على عنوان النساء، وهو شامل لكليهما، فيكون مقتضى الإطلاق هو ما أفاده المصنّف (زيد في توفيقه).

لكن لو قيل بأنّ ما دلّ على المفطّريّة في هذا العنوان منصرف إلى خصوص الجماع المتعارف والمعهود الذي يطلب من خلاله الولد عادة، لكان مختصّاً بالقبل. بل لو منع من انطباق عنوان الجماع أساساً على الوطء دبراً، كان ذلك بنفسه مانعاً من انعقاد الإطلاق، وقد سبق تفصيل ذلك كلّه في بحث الجنابة، فراجع.

وبناءً على ما ذكر يأتي البحث في ثبوت المفطّريّة بوطء الغلام ووطء البهيمة، فإنّ القول بالمفطّريّة مبنيّ على صدق عنوان المعاشرة، والتوقّف في ثبوتها يعود للتشكيك في صدق ذلك على الوطء دبراً، أو لعدم انطباق العنوان على وطء هذين، دون النساء.

كما ذكر المصنّف أيضاً أنّه لا فرق في تحقّق عنوان المفطّريّة في حقّ الفاعل والمفعول، فيحكم بالمفطّريّة في حقّهما معاً متى صدر الفعل منهما. والوجه في ذلك واضح، فإنّه ما دام قد صدق خارجاً عنوان الوطء والجماع الموجب لتحقّق المفطّريّة بمقتضى دليلها، يحكم بالمفطّريّة كما لا يخفى.

وبعبارة ثانية: إنّ المستفاد من الأدلّة كون المدار على تحقّق المفطّريّة هو صدق عنوان الوطء والجماع، وهذان العنوانان يتحقّقان في المفعول فيه كتحقّقهما في الفاعل؛ لأنّهما يطلقان على كليهما، وما دامت الأدلّة مطلقة من هذه الناحية، فلاريب في شمول الحكم لكليهما.

قوله ١٢: «**وأمّا أنّ الشاكّ في الدخول، أو بلوغ مقدار الحشفة يجب عليه القضاء، فلقصده**... إلخ».

إذا قصد الصائم الجماع أثناء نهار الصوم، لكنّه شكّ في تحقّق عنوانه خارجاً، إمّا بسبب الشكّ في تحقّق أصل الدخول، أو لقطعه بحصول الدخول إلّا أنّه يشكّ في بلوغ المقدار المطلوب شرعاً في تحقّق مفهومه، وهو حصوله بمقدار الحشفة، فلاريب هنا في البناء على بطلان صومه، وهذا واضح؛ لأنّه قد نوى القاطع وهو الإتيان بالمفطّر، فيكون مفطراً، سواء أدخل أم لم يدخل، سواء كان الدخول بمقدار الحشفة، أم كان الدخول بأقلّ منها.

نعم، لو لم يكن قاصداً لذلك، بأن كان قاصداً التفخيذ مثلاً، وشكّ في تحقّق أصل الدخول، أو شكّ في تحقّق مقداره الموجب لحصول المفطّريّة، فيستصحب صحّة الصوم.

ولو قيل: بأنّ هذا استصحاب في الشبهة الحكميّة، وجريانه محطّ خلاف بين الأعلام، فإنّ بعضهم يبني على عدم جريانه، لوجود المعارضة.

قلنا: بأنه يمكن الاستناد إلى أصالة البراءة والتأمين، فإنّه عند الشكّ في

تحقّق موجب المفطّريّة ، تجري البراءة ؛ لأنّه شكّ في تحقّق المانعيّة وعدمها .

ثمّ إنّه لو بني على وجوب القضاء عليه ، فإنّه سوف يكون المطلوب منه في الفرض الأوّل ، وهو الشكّ في تحقّق الدخول خصوص القضاء فقط دون الكفّارة ؛ وذلك للشك في تحقّق موجبها ، لأنّها ـ كما سيأتي إن شاء الله تعالى ـ لا تجب إلّا إذا أوجد المفطر خارجاً ، والفرض أنّه غير محرز ؛ لأنّ داعي البناء على المفطّريّة هو قصد القاطع ، وليس إيجاده ، فلا موجب لتحقّقها .

هذا ، والمستفاد من أدلّة مفطّريّة الجماع ، أنّ العبرة بتحقّق الجنابة ، وتحقّق موجب الغسل . إلّا أنّ شيئاً ممّا دلّ على مفطّريّته ، لم يتضمّن تحديداً لموجب تحقّقها ، فيرجع لما ذكر في كتاب الجنابة ، وقد نصّ هناك أنّ تحقّقها يكون بإدخال الحشفة ، أو مقدارها من مقطوعها . ويدلّ على كفاية دخول الحشفة أو مقدارها من مقطوعها في وجوب الغسل ، صحيح محمّد بن إسماعيل بن بزيع المذكور في المتن[1] . ودلالتها على المدّعى واضحة ، حيث نصّ عليه السلام أنّ وجوب الغسل يتوقّف على التقاء الختانين ، وقد فسّره عندما سأله السائل ، بأنّه غيبوبة الحشفة .

وعليه ، لو كان الجماع بأقلّ من مقدار الحشفة ، لم يكن موجباً للجنابة ، وبالتالي لا يوجب المفطّريّة .

وقد وقع الخلاف في جريان ما ذكر في الجماع المحرّم على الصائم ، كالوطء في دبر الغلام ، أو وطء البهيمة ، فذكر وجهان في المقام :

أحدهما : أنّه لا يصدق عنوان الجماع الموجب للمفطّريّة فيهما إلّا إذا كان ذلك بمقدار الحشفة .

ثانيهما : أنّه يصدق العنوان بمطلق الإدخال حتّى لو كان بما دون الحشفة[2] .

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ١٨٣ ، الباب ٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ٢ .

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢١ : ١١٣ .

ويدلّ على اعتبار هذا المقدار، وهو الوجه الأوّل، ما أُشير إليه سابقاً من أنّ مدلول ما دلّ على مفطّريّة الجماع هو تحقّق موجب غسل الجنابة، وليس الإدخال بما هو هو، وقد عرفت في باب الجنابة أنّ الموجب لها هو إدخال الحشفة، أو مقدارها من مقطوعها.

ويدلّ على عدم اعتبار التقييد ـ أعني الوجه الثاني ـ دعوى استفادة مطلق الجماع والإدخال، بمعنى أنّ تمام الموضوع لتحقّق المفطّريّة، هو عنوان الجماع بما هو هو، وهو يتحقّق حتّى بإدخال أقلّ من مقدار الحشفة، وإن كان لا يوجب الجنابة.

وترجيح أيّ المحتملين على الآخر، يحتاج مستوى أعلى.

قوله ١٣: «**وأمّا عدم وجوب القضاء على من تحقّق الدخول منه مع قصده التفخيذ، فلعدم تعمّده**... إلخ».

قد سبقت الإشارة إلى هذا الفرع، وذكر عندها أنّه لو لم يكن قاصداً إيجاد المفطر، بل كانت غايته التفخيذ، أو المداعبة مثلاً، فحصل الدخول من دون قصد منه إلى إيجاده، فلن يكون الفعل المذكور موجباً لبطلان صومه، حيث أنّ الحكم بالمفطّريّة يدور مدار قصد إيجاد المفطر خارجاً بنحو العمد، فما لم يكن كذلك يبنى على عدم تحقّق موجب المفطّريّة.

قوله ١٤: «**وأمّا مفطّريّة إنزال المني، فهي متسالم عليها، ويدلّ عليها صحيح عبد الرحمن بن**... إلخ».

لا خلاف بين الأصحاب في مفطّريّة الاستمناء، وهو إنزال المني متعمّداً بما يكون موجباً لنزوله، من تقبيل أو ملامسة، أو ضمّ أو تفخيذ أو نظر أو تصوّر وتخيّل.

والحاصل: إنّ مفطّريّة طلب حصول المني، بأيّ موجب من موجبات تحقّقه محطّ اتّفاق بين أصحابنا، وتدلّ عليه نصوص عديدة، منها صحيحة عبد الرحمن

ابن الحجّاج المذكورة في المتن[١]. فقد دلّت على ثبوت الكفّارة على من أخرج المني من نفسه، ولا ريب في أنّ هناك ملازمة بين تحقّق موجب الكفّارة، وبين مفطّريّة هذا الموجب، ممّا يعني أنّ ثبوتها يدلّ بالدلالة الالتزاميّة على مفطّريّة موجبها وهو المطلوب.

وبعبارة أُخرى: إنّ للصحيح مدلولين: أحدهما مدلول مطابقيّ، وهو وجوب الكفّارة بالاستمناء، والآخر مدلول التزاميّ، وهو تحقّق المفطّريّة الموجبة للقضاء.

لا يقال: إنّ الصحيح المذكور مختصّ بما إذا كان الإنزال للمني جرّاء العبث بالأهل، كما لو نظر إليها، أو سمع صوتها، أو التصق بها فأمنى، فيقتصر على كون المفطّريّة ما إذا حصلت بسبب ذلك لا مطلقاً، اقتصاراً على مورد النصّ.

فإنّه يقال: إنّ الصحيح وإن كان مختصّاً بالعبث بالأهل، إلّا أنّه يمكن التعدّي عنه بمقتضى الأولويّة القطعيّة، فإنّه إذا كان العبث بالأهل، وهو المشروع يوجب المفطّريّة إذا تحقّق الإنزال، فمن باب أوْلى تثبت المفطّريّة في ما ليس مشروعاً كالتخيّل، أو العبث بالنفس، أو غير ذلك.

ويؤكّد التعميم المذكور، وعدم اختصاص المفطّريّة بما إذا كان العبث بالأهل، صحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن[٢]، لكون المستفاد منه هو مانعيّة مطلق نزول المني في نفسه، وبأيّ وسيلة كانت من دون وجود خصوصيّة لجانب دون آخر. وهذا يقتضي التعميم والشمول لكافّة الموارد.

ويتوقّف القول بالتعديّ استناداً للأولويّة على إحراز ملاك المانعيّة، فما لم يكن محرزاً، يصعب الجزم بالتعديّ، والإنصاف عدم وضوحه في المقام.

وقد يقرب التعدّي من خلال عدم فهم العرف خصوصيّة للعبث بالأهل،

---

(١) وسائل الشيعة: ١٠: ٣٩، الباب ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٠: ٩٧، الباب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

بل يتعدّى إلى كلّ ما يتضمّن ممارسة وعبثاً توجب نزول المني ، كالعبث بالآلة ، واللعب بها أو باليد ، أو ممارسة أي فعل يوجب خروجه .

والظاهر عدم بناء العرف على هذا العرض العريض من السعة للتعدّي لمطلق مجرّد قصد الإنزال كيفما اتّفق ، وبأيّ سبب حصل ، ولو بنظر أو سماع صوت ، أو تخيل المعاشرة الطبيعيّة بين الزوجين ، أو تخيّل صورة امرأة ، بل البناء على مثل ذلك بعيد ، خصوصاً وأنّه بحاجة إلى عناية زائدة ، كقرينة داخليّة أو خارجيّة ، وهما غير متوفّرتين في المقام .

وأمّا صحيح الحلبي ، فإنّ المستفاد منه لا يختلف عما يستفاد من صحيح عبد الرحمن ؛ لأنّ قوله عليه السلام : « **مَخافَةَ أَنْ يَسْبِقَهُ الْمَنِيُّ** » ، متعلّق بما تقدّم ذكره في قول السائل : « يمسّ من المرأة شيئاً » . فلا يكون مفيداً للتعميم .

وبعبارة أُخرى : إنّ ظاهر النصّ النهي عن أن يمسّ شيئاً من المرأة مخافة أن يسبقه المني ، فلا يكون مدلولها مخالفاً لما تضمّنته صحيحة عبد الرحمن .

ومع عدم توفّر ما يوجب التعدّي ، وعدم تماميّة دلالة صحيح الحلبي ، سوف يكون المرجع بعد حصر دلالة الصحيح في خصوص العبث بالأهل ، إلى الأصل العمليّ ، وهو يقتضي البناء على صحّة الصوم ، إمّا تمسّكاً بالاستصحاب عند الشكّ في حصول ما يوجب فساده .

ومع منع جريانه لكونه استصحاباً في الشبهات الحكميّة ، فالمرجع عندها إلى أصالة البراءة والتأمين ، للشكّ في حصول المانعيّة . نعم ، لا ريب أنّ البناء على المفطّريّة هو مقتضى الأحوط ، ولذلك يلزمه في مثل المورد القضاء على الأحوط وجوباً .

قوله ١٥ : « **وأمّا أنّه لا شيء إذا أنزل بلا قصد ، فلأن المفطّر هو الفعل الاختياريّ ، إذ بعد قصور** . . . إلخ » .

تبتني مفطّريّة كلّ واحد من المفطّرات المذكورة على صدورها من المكلّف وإيجادها عن عمد وقصد ، ولذا لو صدرت منه عن غير عمد وقصد إليها ، لم يحكم بالمفطّريّة حينئذٍ ، ومن صغريات ذلك ما إذا أنزل الصائم من دون قصد منه للإنزال كما لو عمد إلى التفخيذ مثلاً ، ولم يكن قاصداً الإنزال لكنّه سبقه الماء وأنزل ، فإنّه يحكم بصحّة صومه ؛ لأنّ المقتضي للبطلان وهو القصد مفقود ، فعندها يرجع للأصل ، وهو يقضي بالتأمين والبراءة .

ثمّ إنّه يتّضح ممّا ذكرنا عدم مفطّريّة الاحتلام في نهار الصوم ؛ لأنّ حصوله في الخارج ، خارج عن دائرة القصد والاختيار ، فيكون الحكم بعدم المفطّريّة فيه على طبق القاعدة .

مضافاً إلى وجود نصوص خاصّة دالّة عليه كصحيحة عبد الله بن ميمون المذكورة في المتن[١] . حيث تضمّن النصّ على عدم مفطّريّة الاحتلام .

وهل يجوز للمحتلم في نهار شهر رمضان الاستبراء ، مع علمه بعدم نقاوة المجرى إذ يحتمل بقاء شيء فيه ؟

نعم ، يجوز له ذلك وسوف يكون الاستبراء قبل الاغتسال كما هو واضح ، فحتّى لو خرج شيء كان الخارج من توابع الاحتلام فلا يعدّ أمراً جديداً خلاف الاحتلام السابق ، وعليه سوف يأخذ حكمه من الالتزام بعدم المفطّريّة فيه .

نعم ، لو احتلم في قضاء شهر رمضان ، فقد ذكر المصنّف (حفظه الله) أنّه يكون ضارّاً بصحّة الصوم ، وما أفاده ينسب للشيخ والفاضلين والمحّقق الثاني رحمهم الله ، بل عن المحقّق الثاني نسبته إلى الأصحاب[٢] .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٠ : ١٠٣ ، الباب ٣٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١ .

(٢) النهاية للطوسيّ : ١٦٤ ، نقله عن المعتبر : ٢ : ٦٥٦ في كفاية الأحكام : ١ : ٢٢٨ . تحرير الأحكام : ١ : ٥٠٣ . جامع المقاصد : ٣ : ٨٣ .

وقد استدلّ له بصحيحة عبد الله بن سنان المذكورة في المتن[١]. لدلالتها على عدم صحّة صوم القضاء لو أصبح مجنباً.

ويلاحظ عليه: إنّ الصحيح ظاهر في العمد والاختيار، وليس في عدم الاختيار، فلاحظ قوله: «**وَلَا يَغْتَسِلُ**»، حيث أنّه منصرف إلى حالة الاختيار، فلا يكون شاملاً للمقام وهو الإصباح جنباً من دون اختيار من الصائم.

وعلى هذا فمقتضى قاعدة المساواة بين القضاء والأداء في الماهيّة المستفادة من بعض النصوص هو البناء على عدم المفطّريّة.

قوله ١٦: «**وأمّا مفطّريّة تعمّد البقاء على الجنابة فهو المشهور، ونسب الخلاف إلى الصدوق**... إلخ».

عدّ من المفطّرات لصوم شهر رمضان، تعمّد البقاء على الجنابة، وقد ذكر المحقّق في **الشرائع** أنّه الأشهر بين الأصحاب، وعن **الانتصار** و**الخلاف** و**الغنية** و**الوسيلة** و**السرائر** دعوى الإجماع على ذلك[٢].

وخالف في ذلك الصدوق وغيره من القدماء، وقد اختاره من متأخّري المتأخّرين، الشيخ حسن صاحب **المعالم**، ومال إليه المحقّق السبزواريّ رحمه الله في كتابه **الكفاية**. ومن الذين قالوا بعدم مفطّريّته أيضاً المحقّق الداماد، والمقدّس الأردبيليّ رحمهما الله[٣].

والذي يظهر من تعبير المحقّق رحمه الله في **الشرائع** أنّ القول بالمفطّريّة هو الأشهر،

---

(١) وسائل الشيعة: ١٠: ٦٧، الباب ١٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

(٢) شرائع الإسلام: ١: ١٤١. الانتصار: ١٨٥. الخلاف: ٢: ٢٢٢، مسألة ٨٧. غنية النزوع: ١٣٨. الوسيلة: ١٤٣. السرائر: ١: ٣٧٥.

(٣) المقنع: ١٨٩. منتقى الجمان: ٢: ٤٩٠. كفاية الأحكام: ١: ٢٢٨. مجمع الفائدة والبرهان: ٥: ٣٥.

وهذا يشير إلى أنّ القول بعدمها هو المشهور بين الأصحاب.

وقد اتّضح من خلال ما تقدّم عدم كون المسألة إجماعيّة جزماً؛ لوجود الخلاف بين القدماء، ولا أقلّ من أنّ المسألة غير معنونة في كتبهم الفتوائيّة التي قيل أنّها متون أخبار[١]، وهذا إن لم يكشف عن القول بعدم المفطّريّة، فلا ريب في كونه كاشفاً عن التأمّل في ما دلّ عليها.

وقد استدلّ المصنّف (دام علاه) على مدّعاه بموثّقة أبي بصير التي ذكرت في المتن[٢]. ودلالتها على المدّعى واضحة، حيث أنّ وجوب الكفّارة يكشف بالدلالة الالتزاميّة عن تحقّق موجب المفطّريّة، وهذا هو المطلوب. نعم، قد يتوقّف فيه من ناحية السند؛ لأنّه قد اشتمل على إبراهيم بن عبد الحميد.

واستدلّ للقول الثاني بأمرين:

الأوّل: الكتاب العزيز، وهو قوله تعالى: ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ... فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ**﴾[٣]، وتقريب دلالتها أن يقال: إنّ مقتضى إعطاء الجواز وإبداء الحلّيّة هو إيقاع المباح داخل الفترة الزمنيّة المحدّدة، وهذا يعني أنّه يجوز للمكلّف إيقاع المباشرة من أوّل آنات الليل حتّى آخر آناته، أعني الجزء الأخير منه.

وممّا لا ريب فيه أنّ جواز إيقاع المباشرة في الجزء الأخير من الليل يستدعي طلوع الفجر على المكلّف وهو على جنابة، فيثبت عدم مانعيّة البقاء عليها للصوم.

---

(١) جواهر الكلام: ٣: ١٤٤. مستمسك العروة الوثقى: ٣: ١٢٧. فقه الصادق: ٢: ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: ١٠: ٦٣، الباب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٥.

(٣) البقرة ٢: ١٨٧.

وبعبارة أُخرى : إنّ اللازم من إيقاع المباشرة في آخر جزء من أجزاء الليل هو تعمّد المكلّف البقاء على الجنابة .

والإنصاف تماميّة الدليل المذكور ، بل قوّته أيضاً .

الثاني : النصوص ، وهي عدّة أخبار ، ذكر المصنّف (دام علاه) منها صحيح الخثعميّ[١] ، ودلالته على المدّعى واضحة ؛ إذ أنّ المستفاد منه جواز تعمّد البقاء على الجنابة حتّى يطلع الفجر . نعم ، كونه يحكي فعلاً منسوباً للنبيّ الأكرم محمّد صلّى الله عليه وآله ، وأنّ ذلك كان يحصل منه على نحو الاستمرار ؛ لأنّه المستفاد من كلمة (كان) الظاهر في الدوام والاستمرار ، قد يكون مانعاً من القبول به .

وبكلمة أُخرى : إنّ النصّ وإن كان تامّ السند وواضح الدلالة ، إلّا أنّ اشتماله على ما لا يمكن الالتزام به وهو تعمّد المصطفى صلّى الله عليه وآله البقاء على الجنابة حتّى يطلع الفجر ، يمنع من القبول به ؛ لأنّه حتّى لو كان الفعل المذكور جائزاً ، إلّا أنّه لا ريب في كراهته ومبغوضيّته ، فكيف يلتزم به النبيّ صلّى الله عليه وآله ، مع أنّ المعصوم عليه السلام لا يفعل المكروه ، وحتّى لو كان في مقام التعليم ، لأنّه لن يكون بصورة مكرّرة ، فتأمّل . وعليه لا بدّ من حمله على بعض المحامل لو أمكن ، أو أنّه يردّ علمه إلى أهله .

أقول : لقائل أن يقول : إنّ ظهور كلمة (كان) في الاستمرار مطلقاً محلّ تأمّل . نعم ، لو احتفّ الكلام بقرائن حالية أو مقالية دلّت على ذلك كان ذلك وجيهاً .

والظاهر فقد ذلك في المقام ، حيث أنّه عليه السلام في مقام الحكاية عن فعله صلّى الله عليه وآله ، ولا يعني ذلك تكرّر ذلك منه مرّات عديدة بحيث يعدّ من شأنه .

وصحيح العيص[٢] . وهو كسابقه من حيث الدلالة على عدم مانعيّة البقاء

---

(١) وسائل الشيعة : ١٠ : ٦٤ ، الباب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٥ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٠ : ٥٨ ، الباب ١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٤ .

على الجنابة من صحّة حتّى يطلع الفجر، ولا يرد على صحيح العيص ما أورد في صحيح الخثعميّ؛ لأنّه لم يتضمّن إخباراً عن فعل المعصوم عليه السلام، بل هو بصدد السؤال عن حكم عامّ.

وقد أجاب عنه المصنّف، بأنّه مطلق يشمل العمد وغيره؛ لعدم صراحته في خصوص العمد، بملاحظة التعبير الوارد فيه: **طلع**، وهو يصدق على من أخّر الغسل راجياً بقاء الوقت. وعندها يصلح هذا الصحيح للتقييد بمعتبر أبي بصير المتقدّم الدالّ على بطلان الصوم في صورة العمد، ويحمل عندها الصحيح على غير العامد.

هذا، ولو لم يقبل هذا الجمع العرفيّ، فإنّه سوف يبنى على استقرار المعارضة، ويلزم عندها الرجوع للمرجّحات، وهي تقتضي تقديم ما دلّ على المفطّريّة لكونه مخالفاً للعامّة.

ويلاحظ عليه: إنّ كلمة (**أخّر**) الواردة في النصّ ظاهرة في أنّه قد تهاون في ترك الغسل حتّى طلع الفجر، ولا ربط لكلمة طلع أو يطلع في المقام.

ومن الواضح أنّ هذا المعنى يفهم منه العرف تعمّده ترك الغسل حتّى طلع الفجر.

وأمّا الترجيح بمخالفة العامّة حال استقرار المعارضة، فالحقّ تقديم ما دلّ على عدم المفطّريّة لكونه موافقاً للكتاب، وقد عرفت ذلك عند بيان الدليل الأوّل للقول بعدم المفطّريّة، وتقريب دلالة الآية على جواز ذلك. وقد تقرّر في محلّه أنّ أوّل المرجّحات هو موافقة الكتاب العزيز. نعم، لو بني على أوّل المرجّحات هو مخالفة العامّة، لقضى ذلك بتقديم ما دلّ على المفطّريّة على ما دلّ على عدمها.

هذا كلّه بالإضافة للدليل الاجتهاديّ، وأمّا الدليل الفقاهتيّ، فلا ريب في أنّ مقتضى الأصل هو البناء على البراءة والتأمين، لكون الشكّ من صغريات الشكّ في المانعيّة.

قوله ١٧ : « **وأمّا مفطّريّة الكذب على من ذكر ، فقد ذهب إليها كثير ، وتدلّ عليها موثّقة أبي بصير** ... إلخ » .

لا إشكال في أنّ الكذب على الله ورسوله ﷺ والأئمّة الطاهرين عليهم السلام من الكبائر ، لكنّه هل يجب المفطّريّة ، مثله مثل بقيّة المفطّرات كالأكل والشرب والجماع ، وعليه سوف يكون الامتناع عنه مأخوذاً في ماهيّة الصوم ، ومن مقوّماته ، أو أنّه لا يوجب ذلك ، عليه لن يقيد وجود الصوم الشرعيّ خارجاً بالامتناع عنه ؟

خلاف بين الأصحاب فقد انقسموا إلى قسمين :

الأوّل : البناء فيه على المفطّريّة ، وقد اختاره الشيخان والمرتضى في بعض كتبه ، وابن البرّاج وأبو الصلاح وابن زهرة[١] . وعن الشهيد أنّه المشهور بين الأصحاب . بل عن الشيخين والسيّدين دعوى الإجماع عليه[٢] .

الثاني : أنّه ليس مفطراً ، وإنّما هو محرّم لكونه من الكبائر ، وقد اختاره بعض القدماء ، وهو المشهور بين المتأخّرين كابن إدريس والمحقّق والعلّامة في أكثر كتبه ، والشهيد الثاني ، والمقداد السيوريّ وصاحب **المدارك**[٣] .

ومقتضى الأصل عند الشكّ في مانعيّة الكذب للصوم من عدمها ، توجب الحكم بعدم المانعيّة لأصالة البراءة والتأمين .

وعليه ، يحتاج القائلون بالمفطّريّة إلى ما يوجب رفع اليد عن الأصل العمليّ ،

---

(١) المقنعة : ٣٤٤ . الاقتصاد : ٢٨٧ . النهاية : ١٥٣ . الانتصار : ١٨٤ . المهذّب لابن البرّاج : ١ : ١٩٢ . الكافي في الفقه : ١٨٢ . غنية النزوع : ١٣٨ .

(٢) الدروس الشرعيّة : ١ : ٢٧٤ . وانظر : مستمسك العروة : ٨ : ٢٥١ . الخلاف : ٢ : ٢٢١ ، مسألة ٨٥ . الانتصار : ١٨٤ . غنية النزوع : ١٣٨ .

(٣) السرائر : ١ : ٣٧٥ . المعتبر : ٢ : ٦٧١ . شرائع الإسلام : ١ : ١٤١ . مختلف الشيعة : ٣ : ٣٩٧ . منتهى المطلب : ٩ : ٦٥ . مسالك الأفهام : ٢ : ١٧ . التنقيح الرائع : ١ : ٣٦١ . مدارك الأحكام : ٦ : ٤٦ .

من الأدلّة الاجتهاديّة ، من هنا فقد استدلّ القائلون بذلك بمعتبر أبي بصير المذكور في المتن[١] . فقد نصّت على مفطّريّة الكذب على الله سبحانه وتعالى وعلى الرسول الكريم صلى الله عليه وآله ، وعلى الأئمّة الأطهار عليهم السلام .

وقد أشكل على دلالتها المصنّف (دام علاه) ، بأنّها قد اشتملت على ما هو مخالف لما عليه النصّ والفتوى من عدم ناقضيّة الكذب للوضوء ، وهذا يكون بمثابة القرينة الداعية للتصرّف في الظهور المراد من كلمة النقض الوارد في النصّ بحيث تحمل على نفي الكمال ونقضه ، ويشهد لهذا الحمل حصر المفطّرات في صحيح محمّد بن مسلم المتقدّم[٢] بما ذكر فيه .

إن قلت : إنّ صحيح محمّد بن مسلم مطلق ، وهو قابل للتقييد بما دلّ على المفطّريّة .

قلت : إنّ لسان الصحيح المذكور آبٍ عن التقييد ، وبالتالي لو كان معتبر أبي بصير تامّ الدلالة على المدّعى ، فسوف يكون معارضة للصحيح معارضة مستقرّة .

وقد أجاب بعض الأعاظم رحمه الله عن المعتبر ، بأنّ حمل النقض بالنسبة للوضوء على غير البطلان ، له وجه ، هو وجود قرينة خارجيّة منعت من إبقاء اللفظ على ظاهره ، وبالتالي يتصرّف فيه بحمله على خلاف الظاهر . ولا يجري ذلك بالنسبة للصوم ، لعدم وجود ما يوجب رفع اليد عما هو الظاهر من اللفظ في المقام ، فيوجب ذلك بقاءه على ظاهره ، وهو يقضي بالمفطّريّة . وهذا نظير ما لو قال : اغتسل للجمعة والجنابة ، ودل دليل من الخارج على عدم لزوم غسل الجمعة ، فإنّ ذلك لا يمنع من انعقاد اللفظ في اللزوم بالنسبة إلى غسل الجنابة[٣] .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٠ : ٣٣ ، الباب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٠ : ٣١ ، الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١ .

(٣) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢١ : ١٣٤ .

وعلى أيّ حال، فقد أيّد المصنّف (دام توفيقه) مختاره في نفي المفطّريّة بموثّقة أبي بصير المذكورة في المتن[١]، حيث اشتملت على كون الكذب ناقضاً، ومن الواضح عدم كون اللفظ محمولاً على معناه الحقيقيّ، وبمقتضى قرينة وحدة السياق يكون المراد منه أيضاً في البقيّة كذلك، وهو نفي الكمال. نعم، حذراً من مخالفة المشهور يتنزّل الفقيه في الحكم بالمفطّريّة إلى الاحتياط اللزوميّ.

قوله ١٨: «**وأمّا الغبار، فقيل بإيجابه للقضاء والكفّارة، وقيل بإيجابه للقضاء فقط، كما اختلف في**... إلخ».

ذكرت في مفطّريّة الغبار للصائم أقوال ثلاثة:

الأوّل: عدم كونه مفطّراً، كما يظهر من جماعة من قدماء الأصحاب كالصدوق والشيخ في **المصباح** والديلميّ، وهو صريح جمع من متأخّري المتأخّرين كالمحدّث الكاشاني وصاحب **الحدائق** رحمه الله[٢].

الثاني: البناء على مفطّريّة الغبار مطلقاً، سواء كان غليظاً أم كان خفيفاً، وهو مختار الشيخين والحلبيّ وابن إدريس والمحقّق. بل عن السيّدين وابن إدريس والعلّامة الإجماع عليه[٣].

هذا، ويوجب أصحاب القول الثاني خصوص المفطّريّة دون الكفّارة، وهذا يبعد استنادهم إلى خبر المروزيّ الآتي. إلّا أن يدّعى استنادهم إليه، إلّا أنّهم

---

(١) وسائل الشيعة: ١٠: ٣٣، الباب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٢.

(٢) المقنع: ١٩٠. الهداية: ١٨٨. مصباح المتهجّد: ٥٣٩. المراسم العلويّة: ٩٦. مفاتيح الشرائع: ١: ٢٤٨، مفتاح ٢٧٥. الحدائق الناضرة: ١٣: ٧٢.

(٣) المقنعة: ٣٤٤. المبسوط: ١: ٢٧١. الكافي في الفقه: ١٨٣. السرائر: ١: ٣٧٧. المعتبر: ٢: ٦٥٤. شرائع الإسلام: ١: ١٤١. الناصريّات: ٢٩٤، المسألة ١٢٩. غنية النزوع: ١٣٨. السرائر: ١: ٣٧٧. مختلف الشيعة: ٣: ٤٠٣. تذكرة الفقهاء: ٦: ٤٨، المسألة ١٩.

قد تصرّفوا في دلالته.

الثالث: أنّ الغبار مفطّر، ويوجب القضاء والكفّارة، وهو مختار الشيخ في أكثر كتبه[١].

ثمّ إنّ ما ينبغي الالتفات إليه أنّ البحث عن مفطّريّته بعنوان كونه غباراً، وليس بعنوان كونه من الأكل والشرب غير المعتادين بناءً على مفطّريّة مطلق الأكل والشرب لو كانا غير معتادين.

وعلى هذا لن يصلح الاستدلال لمفطّريّته بكونه من الأكل غير المعتاد كما في بعض الكلمات.

وقد استدلّ القائلون بالمفطّريّة بخبر سليمان المروزيّ المذكور في المتن[٢]، لكونه ظاهراً في الحكم بالمفطّريّة.

وقد نوقش في دلالته، بكونه مشتملاً على مفطّريّة ما لا يقول به أحد، وهو المضمضة والاستنشاق وشمّ الرائحة الغليظة.

وقد أجاب عن ذلك بعض الأعاظم ﵀، بأنه لو كنّا نحن وظهور الرواية الأُولى لحكمنا بمفطّريّة كلّ ما ورد فيها من المضمضة والاستنشاق، إلّا أنّه لمّا جاءتنا قرائن خارجيّة دلّت على عدم مفطّريّة ذلك مطلقاً، بل في خصوص ما أدّى إلى وصول الماء إلى الحلق، فيحمل جميع ما ورد فيها على الاستحباب عدا الغبار، فإنّ المنع عنه يبقى على حاله وظاهره[٣].

والإنصاف أنّ جوابه ﵀ متين، إلّا أنّه لا زال بعدُ لم يعالج مشكلة شمّ الرائحة

---

(١) المبسوط: ١: ٢٧١. الاقتصاد: ٢٨٧. الرسائل العشر (الجمل والعقود): ٢١٢. الخلاف: ٢: ١٧٧، المسألة ١٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١٠: ٦٩، الباب ٢٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

(٣) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ١١: ١٥٥.

الغليظة ، حيث لم يلتزم أحد بمفطّريّتها ، كما أنّه لم تدلّ من الخارج قرينة تمنع من البناء على مفطّريّتها .

ثمّ إنّ المصنّف أشار إلى جواب ربّما تمسّك به البعض ، وهو التفكيك في الحجّيّة ، فيقبل البعض دون الآخر ، وهذا بحسب الكبرى قد يدّعى مقبوليّته ولو في الجملة ، خصوصاً على مسلك القائلين بأنّ الوجوب مستفاد من خلال حكم العقل ، لا بالوضع ولا بالإطلاق المستفاد من خلال مقدّمات الحكمة .

لكنّه أجاب عنه : بأنّ مقامنا لا تصلح صغرى لهذه الكبرى ؛ ذلك أنّه يجري التفكيك حال وجود جملتين مستقلّتين عن بعضهما البعض ، فيكون لكلّ واحدة منهما مدلولها الخاصّ بها . ولا يجمعهما سياق واحد . أمّا لو كانت هناك جملتان وردتا في سياق واحد ، فإنّ وحدة السياق مانعة من التفكيك حيث تعدّ وحدة السياق قرينة عقلائيّة يمكن التعويل عليها .

هذا كلّه بحسب المقتضي من حيث الدلالة ، وقد عرفت عدم صلوحه لإثبات المفطّريّة . على أنّنا لو رفعنا اليد عن جميع ما تقدّم ، لم يمكن أيضاً البناء على المفطّريّة من خلال النصّ المذكور ؛ وذلك لوجود المانع وهو يتمثّل في نصّين يعارضان ما ذكر :

الأوّل : موثّقة عمرو بن سعيد المذكورة في المتن[1] ، حيث دلّت على نفي البأس بدخول الغبار مطلقاً إلى الحلق .

الثاني : صحيحة محمّد بن مسلم المتقدّمة[2] ، والتي تضمّنت حصراً للمفطّرات في خصوص ثلاثة أو أربعة على اختلاف النسخ ، وليس منها الغبار ، وبناءً على ما هو الظاهر من أنّ الحصر الوارد فيها حصر حقيقيّ ، وليس إضافيّاً ، سوف

---

(١) وسائل الشيعة : ١٠ : ٧٠ ، الباب ٢٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٠ : ٣١ ، الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١ .

تكون معارضة بهذا الخبر.

وحكم بعض الأعاظم ﵀ بعدم استقرار المعارضة بين موثّقة عمرو بن سعيد، وخبر المروزيّ؛ لأنّ الموثّقة مطلقة من حيث العمد وعدمه، بينما خبر المروزيّ مقيّد بصورة العمد، فتكون النسبة بينهما العموم المطلق، فيقيّد الموثّق بخبر المروزيّ، وعندها ينتفي التعارض المتصوّر بينهما[1].

وفيه: إنّ خبر المروزيّ مطلق أيضاً؛ لأنّ ما ورد في النصّ من قوله: «متعمّداً» متعلّق بالمضمضة أو الاستنشاق، ولا ربط له بشمّ الرائحة الغليظة أو دخول الغبار في أنفه أو حلقه.

وعليه، سوف تكون النسبة بين النصّين عندها نسبة العموم من وجه، لا العموم المطلق كما أفاد ﵀، وعندها تستقرّ المعارضة.

وقد يعمد إلى الترجيح بتقديم الموثّقة لأنّها صادرة عن الإمام الرضا ﵇، عملاً بالترجيح بالحكومة، لا الترجيح بالأحدثيّة، كما هو مفصّل في الأُصول، فليراجع هناك. وإلّا يتساقطان، ويرجع عندها إلى الأصل، وهو يقضي بالبراءة والتأمين عن المفطّريّة.

ثمّ إنّ جميع ما ذكرناه مبنيّ على تماميّة سند خبر المروزيّ، وتماميّته تعتمد على أمرين:

الأوّل: التسليم بكبرى وثاقة جميع من وقع في أسناد **كامل الزيارات**، ولا تختصّ الشهادة الصادرة من ابن قولويه بخصوص مشايخه المباشرين.

الثاني: أن يكون الموجود في السند هو سليمان بن حفص المروزيّ، وليس سليمان بن جعفر.

ولا يخفى أنّ الحديث عن الأمر الأوّل موكول للبحوث الرجاليّة، وقد ذكرنا

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢١: ١٥٥.

هناك عدم نهوض العبارة المذكورة في إثبات هذه الكبرى .

وإنّما الكلام في الأمر الثاني بناءً على التسليم بتماميّة الكبرى المذكورة ، وقد ذكر بعض الأعاظم ﵀ ، بأنّ الوارد في السند هو سليمان بن حفص ، وليس ابن جعفر تمسّكاً بقرينتين :

الأُولى : إنّ سليمان بن جعفر لا وجود له نهائيّاً .

الثانية : إنّ الرواية عن سليمان بن جعفر في هذا الخبر هو محمّد بن عيسى بن عبيد ، وهو يروي كثيراً عن سليمان بن حفص .

وبعد تماميّة هاتين القرينتين يتعيّن أنّ الراوي هو سليمان بن حفص ، ولمّا كان واقعاً في أسناد **كامل الزيارات** ، يبنى على وثاقته[1] .

ويلاحظ على كلتا القرينتين ، أمّا الأُولى ، فيرد عليها :

أوّلاً : إنّه قد ورد ذكر سليمان بن جعفر في بعض نسخ هذه الرواية ، وهذا يعني أنّ له وجوداً ، وليس كما أفاده ﵀ . نعم ، يمكن القول أنّه لم يثبت أنّ راوي هذه الرواية هو ابن جعفر ، لا أنّه قد ثبت عدمه ، وفرق بينهما كما لا يخفى .

وممّا يشهد لوجود سليمان بن جعفر ، أنّ الشيخ ﵀ نقل عنه في غير مورد في كتابيه : **التهذيب** و **الاستبصار**[2] .

ثانياً : إنّ عمدة ما تقوم عليه القرينة الأُولى في كلامه ﵀ احتمال التحريف والتصحيف في النسخ ، بسبب التشابه في الرسم بين اسمي جعفر وحفص ، وما أفاده ﵀ وإن كان له وجه ، إلّا أنّ الجزم والوثوق به مشكل .

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢١ : ١٥٤ .

(٢) الاستبصار : ١ : ٢٥٩ ، الحديث ٩٢٧ و : ٢ : ٥٠ ، الحديث ١٦٩ و : ٨٧ ، الحديث ٢٧٣ و : ٤ : ٩٥ ، الحديث ٣٦٨ . تهذيب الأحكام : ١ : ٣٧٩ ، الحديث ١١٧٧ و : ٢ : ٢٥٦ ، الحديث ١٠١٤ و : ٢٨٤ ، الحديث ١١٣٣ و : ٥ : ٤١٤ ، الحديث ١٤٤٠ و : ٩ : ٣ ، الحديث ٦ .

ثالثاً: إنّ مجرّد اشتهار الشخص وكثرة رواياته لا تنفي وجود الشخص الآخر. نعم، هو موجب للظنّ، إلّا أنّه لا قيمة له. وهذا يعني احتمال كون الراوي هو سليمان بن جعفر لا زال موجوداً، إذن لم ينتف.

وأمّا القرينة الثانية، فإنّ غاية ما توجبه كثرة رواية ابن عبيد عن ابن حفص، هو الظنّ بإلحاق المشكوك كما هو في موردنا بالأعمّ الأغلب، وهو من أكثر الرواية عنه.

ولا يخفى أنّ هذا الظنّ لا أثر له، ولا يصلح قرينة على تعيين أنّ المراد هو ابن حفص، وليس ابن جعفر.

ثمّ إنّ في السند مشكلة أُخرى غير ما ذكر، وهي الإضمار. ولا يخفى أنّ المعالجات السابقة لمشكلة الإضمار لن تصلح لعلاجه هنا؛ ضرورة ما عرفت من حال السند الموجب لعدم جريانه فيه حينئذٍ.

إن قلت: يمكن الوثوق بصدور الخبر المذكور اعتماداً على أنّ علَمين من أهل الفنّ قد أثبتا هذه الرواية في كتابيهما، وهما الشيخ الطوسيّ رحمه الله والشيخ محمّد بن الحسن الصفّار[1]، وهما الخبيران الناقدان بالأخبار، والعارفان بعلم الحديث.

قلت: إنّ ما ذكر بياناً لشأنيهما، ومكانتهما العلميّة، ومنزلتهما العلميّة في محلّه، إلّا أنّ مجرّد إثبات أحدهما أو كليهما نصّاً، لا يوجب الوثوق بصدوره؛ لأنّ من الممكن جدّاً أن يكون قد أعمل ملكته الاجتهاديّة، واستند لجملة أُمور حدسيّة لا توجب الوثوق عندنا.

قوله ١٩: «**وأمّا رمس الرأس، فالمشهور مفطّريّته، وقيل بحرمته التكليفيّة فقط؛ لصحيحة ابن**... إلخ».

---

(١) الاستبصار: ٢: ٩٥، الحديث ٣٠٥. تهذيب الأحكام: ٤: ٢١٤، الحديث ٦٢١، رواه عن محمّد بن الحسن الصفّار صاحب البصائر.

وقع الخلاف بين الأصحاب (رضي الله عنهم) في مفطّريّة الإرتماس، فاختلفوا على أقوال:

الأوّل: أنّه يبطل الصوم فيوجب القضاء والكفّارة، وهو قول الشيخين والمرتضى وابن البرّاج[١].

الثاني: أنّه يبطل الصوم، لكنّه يوجب القضاء فقط دون الكفّارة[٢].

الثالث: عدم عدّ الارتماس من المفطّرات، وإنّما هو محرّم فقط، وقد اختاره الشيخ في **الاستبصار**، والمحقّق في **المعتبر** و **الشرائع**، والعلّامة في **المختلف** و **المنتهى**، والمحقّق الثاني في **حاشية الإرشاد**، والشهيد الثاني، وصاحب **المدارك**[٣].

الرابع: البناء على عدم مفطّريته للصوم، لكنّه مكروه، وقد حكى العلّامة هذا القول عن السيّد المرتضى، ويظهر من ابن إدريس، وحكاه في **المختلف** عن العمانيّ[٤].

ولا يخفى رجوع الأقوال الأربعة إلى قولين: المفطّريّة وعدم المفطّريّة. نعم، يختلف كلّ قول عن الآخر في بعض الخصوصيّات.

ولا يذهب عليك أنّ مقتضى الأصل عند الشكّ في مفطّريّة الإرتماس هو

---

(١) المقنعة: ٣٤٤. المبسوط: ١: ٢٧٠. النهاية: ١٥٣. الانتصار: ١٨٤. المهذّب لابن البرّاج: ١: ١٩٢.

(٢) الكافي في الفقه: ١٨٣. المختصر النافع: ٦٦.

(٣) الاستبصار: ٢: ٨٤، ذيل الحديث ٢٦٣. المعتبر: ٢: ٦٥٦. شرائع الإسلام: ١: ١٣٩. مختلف الشيعة: ٣: ٤٠٠. منتهى المطلب: ٩: ٦٧. حياة المحقّق الكركيّ وآثاره (حاشية إرشاد الأذهان): ٩: ١٦٧. مسالك الأفهام: ٢: ١٦. مدارك الأحكام: ٦: ٤٨.

(٤) رسائل الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل): ٣: ٥٤. السرائر: ١: ٣٧٧. مختلف الشيعة: ٣: ٤٠٠.

البراءة والتأمين عن المفطّريّة ، لجريانها حال الشكّ في المانعيّة .

وكذا لو شككنا في صحّة الصوم بعد حصول الإرتماس في نهاره ، فبناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة يحكم بصحّته .

كما أنّ مقتضى الكتاب العزيز هو البناء على عدم المفطّريّة ، لحصر المفطّرات وفقاً لقوله تعالى : ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ** . . ﴾[1] في ثلاثة : الأكل والشرب ، والنساء ، وعدم مفطّريّة غيرها من الأُمور .

نعم ، دلالة الآية الشريفة على المدّعى بالإطلاق ، وهذا يعني أنّ حجّيّة الظهور معلّقة على عدم وجود ما يمنع عنها .

وعليه ، لا بدّ من ملاحظة النصوص ، وسوف يتّضح عندها دليل كلّ قول من الأقوال المتقدّمة :

استدلّ القائلون بالمفطّريّة بمجموعة من النصوص :

منها: صحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[2] ، حيث أنّ المتفاهم العرفيّ منها إخلال الإرتماس بالصوم وإفساده كبقيّة الأُمور الأُخرى المذكورة في الصحيحة .

وتمسّك القائلون بالمنع من المفطّريّة بموثّقة إسحاق بن عمّار المذكورة في المتن[3] ، ودلالتها على المدّعى واضحة ؛ إذ أنّ مقتضى نفيه عليه السلام للقضاء كاشف عن عدم مفطّريّته ؛ لأنّه لو كان موجباً للمفطّريّة للزمه القضاء . نعم ، وقع الكلام بين القائلين بدلالته على عدم المانعيّة في النهي الوارد في ذيله ، وأنّه يفيد الكراهة ، أو الحرمة ، فذهب إلى كلّ منهما فريق ، ومنه يتّضح منشأ القولين الواردين في عدم المفطّريّة .

---

(١) البقرة ٢ : ١٨٧ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٠ : ٣١ ، الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٠ : ٤٣ ، الباب ٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١ .

ولا يخفى حصول المعارضة بين ما دلّ على المفطّريّة ، وما دلّ على عدمها ، وقد جمع بينهما بجموع :

منها : أن تحمل موثّقة الساباطيّ على عدم المانعيّة ، ويتصرّف في ظهور صحيحة محمّد بن مسلم ، فيحمل على الحرمة التكليفيّة ، لا على المانعيّة بقرينة الموثّقة حيث أنّها قد نفت وجوب القضاء ، ويشهد لهذا الجمع ما جاء في ذيل الموثّقة ، وهو قوله عليه السلام : « **وَلَا يَعُودَنَّ** » ، فإنّ النهي ظاهر في الحرمة .

وبكلمة أُخرى : إنّ ما دلّ على عدم المانعيّة ، نصّ فيه ، وما دلّ على المانعيّة ظاهر فيه ، فيحمل الظاهر على النصّ ، ومقتضاه البناء على عدم المانعيّة .

وهو ممنوع ، للزوم القول بحرمةالارتماس في الصوم‌المندوب ، ولم يقل به أحد .

ومنها : إنّ مقتضى القاعدة في الموارد التي تتضمّن النهي والرخصة ، هو الجمع بالحمل على الكراهة الوضعيّة ، والمرتبة الضعيفة ، ومقامنا يصلح صغرى لهذه الكبرى ، فإنّ صحيحة محمّد بن مسلم تشتمل على نهي ، وموثّقة الساباطيّ تضمّنت رخصة ، وعليه يجمع بينهما بالحمل على الكراهة الوضعيّة ، تصرّفاً في ظهور صحيحة محمّد بن مسلم المتضمّنة لإضرار الارتماس بالصوم ، بحمل الإضرار الوارد فيها على الكراهة ، ويساعد على ذلك ما جاء في ذيل موثّقة الساباطيّ ، من قوله عليه السلام : « **وَلَا يَعُودَنَّ** » .

وأورد عليه المصنّف ، بأنّ الجمع المذكور يلزم منه التفكيك في سياق الكلام الواحد ، بأن يحمل جزء منه على معنى ويحمل جزء آخر على معنى آخر ، فيحمل الإضرار الوارد في صحيحة محمّد في بعض الموارد على المانعيّة والمفطّريّة ، كما في الأكل والشرب والنساء ، ويحمل في الجزء الآخر على الكراهة الوضعيّة ، وهذا بعيد جدّاً ؛ لأنّ مدلول الضرر الوارد في الصحيحة واحد ، وهو ثبوت المانعيّة والمفطّريّة .

ويجاب عنه ، بأنّ ما أفاده (دام علاه) ، يتمّ لو لم يكن هناك قرينة دالّة على ذلك ،

أمّا مع وجودها فلا مانع منه ، وموارده في الفقه كثيرة ، كما يقال : اغتسل للجنابة والجمعة ، وبعد قيام القرينة على عدم وجوب الغسل للجمعة ، يفكّك في مدلول الكلمة الواحدة ، لتدلّ مرّة على اللزوم ، وأُخرى على الاستحباب .

ومنها: ما ذكره المصنّف جمعاً بين النصّين ، وهو يتضمّن التصرّف في مدلول كلمة العمد الواقعة في موثّقة الساباطيّ ، بهذا البيان : أنّ كلمة العمد التي وردت في الموثّقة ليست كما فهمها المستدلّ بها ، من أنّه كان ملتفتاً إلى كونه صائماً ، وأنّ الارتماس يوجب المفطّريّة . بل هي بمعنى أنّه قد أقدم على الارتماس متعمّداً مع علمه بكونه صائماً لكنّه يجهل بمفطّريّة الارتماس ، وقد أجابه عليه السلام : بأنّه « **لَا شَيْءَ عَلَيْهِ** » . من باب التمسّك بقاعدة كبرويّة وهي : أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه .

وعلى هذا ، سوف تكون النتيجة هي البناء على مفطّريّة الارتماس متى صدر من المكلّف متعمّداً ، أي عالماً بالصيام ، وبمفطّريّة الارتماس ، أمّا لو كان يعلم بالأوّل ويجهل الثاني ، فإنّه لا يحكم عليه بالمفطّريّة .

وما أفاده (دام علاه) وجيه ، إلّا أنّه لا شاهد عليه ، وهذا يجعله جمعاً تبرّعيّاً ، وعليه لن يصلح لرفع المعارضة المتصوّرة بين الطائفتين .

ثمّ لو لم يقبل شيء ممّا ذكر في كلمات الأصحاب من الجموع ، لا مناص عن استقرار المعارضة ، وعندها يعمد إلى الترجيح ، فتقدّم صحيحة محمّد بن مسلم على موثّقة إسحاق ، لموافقة إسحاق للعامّة ، فتحمل على التقيّة .

والترجيح المذكور مبنيّ على أنّ أولّ المرجّحات هو مخالفة العامّة . أمّا لو بني على أنّ أوّلها هو موافقة الكتاب ، فإنّ الترجيح سوف يكون لموثقة الساباطيّ ، فقد عرفت في مطلع البحث دلالة الكتاب العزيز على عدم المفطّريّة .

قوله ٢٠ : « **وأمّا الاحتقان بالمائع ، فلا إشكال في حرمته التكليفيّة ،**

ولم ينسب الخلاف إلّا إلى ... إلخ ».

اتّفق أصحابنا على حرمة الاحتقان بالمائع، ولم ينسب الخلاف في ذلك إلّا إلى ابن الجنيد، فقد قال باستحباب الاجتناب عنه[١]. إلّا أنّهم اختلفوا في مفطّريّته على أقوال:

الأوّل: ما اختاره الصدوق رحمه الله من حرمة الاحتقان مطلقاً، سواء كان بالمائع أم بالجامد، ولا يلزم منه قضاء ولا كفّارة[٢].

الثاني: ما اختاره والد الصدوق رحمه الله، والمفيد والمرتضى والشيخ وابن البرّاج، والحلبيّ وابن إدريس والفاضلان والشهيدان، من البناء على حرمة الاحتقان بالمائع دون الجامد، لكنه لا يوجب قضاء ولا كفّارة[٣]. وفي **الناصريّات** و**الخلاف** و**الغنية** دعوى الإجماع عليه[٤].

الثالث: ما اختاره الشيخ رحمه الله في **المبسوط**، والقاضي ابن البرّاج، والحلبيّ والعلّامة والشهيد في **الدروس**، من أنّ الحقنة بالمائع توجب القضاء فقط دون الكفّارة[٥].

---

(١) نقله عنه في مختلف الشيعة: ٣: ٤١٣.

(٢) المقنع: ١٩١.

(٣) عن والد الصدوق في مختلف الشيعة: ٣: ٤١٢. فقه الرضا عليه السلام: ٢١٢. المقنعة: ٥٤. رسائل الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل): ٣: ٥٥. الاستبصار: ٢: ٨٤، ذيل الحديث ٢٥٧. النهاية: ٥٦. المهذّب لابن البرّاج: ١: ١٩٢ و ١٩٣. الكافي في الفقه: ١٨٣. السرائر: ١: ٣٧٥. المعتبر: ٢: ٦٧٩. المختصر النافع: ٦٥. منتهى المطلب: ٩: ٨٣. الدروس الشرعيّة: ١: ٢٧٥. مسالك الأفهام: ٢: ١٩.

(٤) الناصريّات: ٢٩٥. الخلاف: ٢: ٢١٣، المسألة ٧٣، وفيه: «تفطر». غنية النزوع: ١٤١.

(٥) المبسوط: ١: ٢٧٢. الكافي في الفقه: ١٨٣. المهذّب لابن البرّاج: ١: ١٩٢. إرشاد الأذهان: ١: ٢٩٦. مختلف الشيعة: ٣: ٤١٣. الدروس الشرعيّة: ١: ٢٧٢.

الرابع: أنّ الحقنة بالمائع توجب القضاء والكفّارة.

ولا يذهب عليك أنّ الأقوال الأربعة في المفطّريّة تؤول إلى قولين: أحدهما عدم مانعيّة الحقنة، والآخر مانعيّتها.

وكيفما كان، ينبغي البحث ضمن جهتين:

الأُولى: في البحث عن الحرمة التكليفيّة للاحتقان:

وقد استدلّ القائلون بالحرمة التكليفيّة بصحيحة البزنطيّ المذكورة في المتن[١]. ودلالتها على المدّعى بلحاظ أنّ النهي ظاهر في الحرمة، فيكون المستفاد منها هو الحرمة التكليفيّة. ومقتضى إطلاقها المستفاد من قوله عليه السلام: «**لَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَحْتَقِنَ**»، عدم الفرق بين كون الحقنة بالمائع أو بالجامد.

وقد رويت بطريقين: أحدهما طريق الكلينيّ رحمه الله، وهو ضعيف لوقوع سهل بن زياد فيه.

الثاني: طريق الشيخ رحمه الله، وهو طريق معتبر.

نعم، يمنع من حجّيّة الإطلاق المذكور أمران:

الأوّل: انصراف لفظ الاحتقان لخصوص المائع دون الجامد.

قد يجاب عنه، بأنّ الانصراف المذكور ناشئ من كثرة الوجود، وليس من غلبة الاستعمال، فلا يصلح لمنع حجّيّة الظهور.

الثاني: موثّقة الحسن بن فضّال المذكورة في المتن[٢]، والتي تضمّنت جواز الاحتقان بالجامد، فتصلح لتقييد الإطلاق الموجود في صحيحة البزنطيّ، ليكون مفادها حرمة الاحتقان بالمائع دون الجامد.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٠: ٤٢، الباب ٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١٠: ٤١، الباب ٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٢.

ولا مجال للخدشة في سندها ؛ لأنّها مرويّة بطريقين :

الأوّل : طريق الكلينيّ ﵀ ، وهو على ما في **الكافي** : روى أحمد بن محمّد ، عن عليّ بن الحسين ، عن محمّد بن الحسين ، عن أبيه[١] . وأحمد بن محمّد مردّد بين العاصميّ وابن عقدة ، وكلاهما ثقة . نعم ، هو ضعيف لمجهوليّة كلّ من عليّ بن الحسين ، ووالد محمّد بن الحسين .

وقد نقل الفيض الكاشانيّ الرواية في **الوافي** عن الكلينيّ بعين الطريق الذي نقله الشيخ ﵀ ، ونفس المتن . نعم ، أشار إلى نقلها بسند آخر في بعض النسخ ، إلّا أنّه ﵀ رجّح النسخة الموافقة **للتهذيب**[٢] . وهذا هو ما ذكره صاحب **الوسائل** ﵀ ، فإنّه نقل الراوية بطريق الكلينيّ ﵀ وفقاً لما جاء عن **التهذيب** .

الثاني : طريق الشيخ ﵀ ، وهو طريق معتبر ، فيكفي الاعتماد عليه .

الثانية : البحث عن المفطّريّة وعدمها :

وقد عرفت اختلاف الأصحاب في ذلك ، ورجوع أقوالهم إلى قولين ، قول بالمفطّريّة ، وقول بعدمها .

وقد استدلّ القائلون بالمفطّريّة بصحيحة البزنطيّ المتقدّمة ، وقد قرّب المصنّف دلالتها من خلال أنّ الأصل الأوّليّ في النواهي وإن كان هو الحرمة التكليفيّة ، لا الوضعيّة ، إلّا أنّ الأصل المذكور ينقلب في النواهي الواردة في المركّبات إلى الإرشاد إلى المانعيّة ، فيكون قوله : « **لَا يَجُوزُ** » ظاهر في الفساد .

ويؤكّد ما ذكرنا من أنّ النهي في الصحيح إرشاد إلى المانعيّة ، ومن ثمّ دلالة الصحيحة على الفساد ، سؤال السائل حيث تضمّن حاجة المحتقن إلى الحقنة ، فلا معنى لأن يجاب بجواز فعل ذلك لكنّه محرّم ؛ لأنّ الاضطرار يرفع عنوان

---

(١) الكافي : ٤ : ١١٠ ، الحديث ٦ .

(٢) الوافي : ٧ : ١٨٢ ، الحديث ١٠٦٤٢ .

الحرمة ، فيكون المراد هو الإرشاد إلى المانعيّة .

أقول : لقائل أن يقول : بأنّ كلمة : « **لَا يَجُوزُ** » غير ظاهرة في الإرشاد إلى المانعيّة ، بل ظهورها في الحكم التكليفيّ أوضح من ظهورها في الحكم الوضعيّ ، ولا أقلّ من كونها ظاهرة في الأعمّ ، فكونها ظاهرة في أحدهما دون الآخر يحتاج قرينة ، وهي غير موجودة في المقام . وهذا نظير ما التزم به في حرمة البيع وقت النداء ، فإنّهم قد التزموا هناك بكون النهي الوارد مولويّ وليس إرشاديّاً ، فلابدّ من وجود قرينة صارفة .

بل يستكشف من السؤال ، أنّه كان عن الحكم التكليفيّ ؛ لأنّ الواضح من سؤال السائل وجود ارتكاز ذهنيّ مسبق عنده بعدم مانعيّة الحقنة للصوم ، إلّا أنّه محرّم في نفسه ، ولذا جاء يسأل عن أنّ الحرمة الثابتة هل ترتفع كغيرها من التكاليف حال الاضطرار بكون المحتقن في نهار الصوم مريضاً ؟ وقد كان جوابه عليه السلام بعدم ارتفاعها .

على أنّه لو كان المورد من صغريات المفطّريّة ، فإنّ من المعلوم أنّ المانعيّة لا يفرق فيها بين المضطرّ وغيره .

ثمّ إنّه لو سلم بدلالة الصحيح على المانعيّة والمفطّريّة ، فإنّه سوف يكون معارضاً لصحيح محمّد بن مسلم المتقدّم ، والذي تضمّن حصر المفطّرات في الأكل والشرب والنساء والارتماس ، وقد عرفت سابقاً أنّ لسانه آبٍ عن التقييد ، ما يعني عدم إمكانيّة الجمع العرفيّ بينهما ، فلا مناص من اللجوء للمرجّحات ، أو التساقط والرجوع لمقتضى الأصل العمليّ .

والمتحصّل هو البناء على حرمة الاحتقان بالمائع ، دون القول بمفطّريّته .

قوله ٢١ : « **وأمّا جواز الاحتقان مع الشكّ في كونه بالمائع أو الجامد ، فلأنه مع كون الشبهة** ... إلخ » .

إذا شكّ المكلّف في شيء أنّه مائع فلا يجوز الاحتقان به ، أم أنّه جامد فيجوز الاحتقان به ، فلا إشكال في جواز الاحتقان به حينئذٍ ؛ وذلك لأنّ الحال لا يخلو من صورتين :

الأُولى : أن يكون المورد من صغريات الشكّ في الشبهة المفهوميّة ، حيث يشكّ في أنّ النهي الوارد عن الاحتقان بالمائع واسع ليشمل هذا الفرد المشكوك ، حيث يحرم الاحتقان به ، وهذا شكّ في التكليف لأنّه شكّ في الشبهة الحكميّة التحريميّة ، وهو مجرى لأصالة البراءة .

الثانية : أن يكون المورد من صغريات الشكّ في الشبهة الموضوعيّة ، وعندها لا مجال للتمسّك بالعامّ من البداية ؛ لأنّ التمسّك به سوف يكون من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة ؛ لأنّ الفرض أنّه يشكّ في انطباق عنوان الاحتقان المحرّم على هذا المشكوك ، فإثبات حكم العامّ له ، تمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة ، وقد قرّر في الأُصول المنع عنه .

وعلى هذا سوف يكون المرجع حينئذٍ هو أصالة البراءة والتأمين ، وهي تقضي بجواز الاستعمال والاحتقان .

ومن المعلوم أنّ هذا بناءً على انصراف الاحتقان في صحيح البزنطيّ المتقدّم إلى الاحتقان بالمائع . أمّا بناءً على الإطلاق في الصحيح ، وأنّه شامل للمائع والجامد ، ورفعت اليد عن إطلاقه من خلال موثّق ابن فضّال الدالّ على جواز الاحتقان بالجامد ، فيلزم الاجتناب عن المشكوك ؛ وذلك لأنّ الشبهة إمّا مفهوميّة أو موضوعيّة ، فإن كانت الشبهة مفهوميّة ، فإنّ المرجع هو العامّ ؛ لأنّه لمّا كان القيد أمراً وجوديّاً ، وقد شكّ في وجوده ، فالأصل يقتضي عدم القيد . وعندها يحرز أنّ هذا احتقان بغير الجامد ، فيكون مشمولاً للعامّ فلا يجوز الاحتقان .

وأمّا لو كانت الشبهة موضوعيّة ، فلأنّ المخصّص إذا كان عنواناً وجوديّاً ، فالباقي تحت العامّ أو المطلق بعد التخصيص أو التقييد هو ما لم يكن بذاك العنوان الخاصّ ،

فهو معنون بعنوان عدميّ ، على هذا يكون الباقي تحت العامّ في المقام بعد إخراج الجامد هو كلّ احتقان لا يكون جامداً ، لا الاحتقان المعنون بكونه مائعاً .

فالموضوع للبطلان مركّب من جزءين :

١ ـ الاحتقان .

٢ ـ أن لا يكون جامداً .

والأوّل محرز بالوجدان ، والثاني محرز من خلال أصالة عدم كونه جامداً ، والطريق لإحرازه من خلال أحد أمرين :

الأوّل : استصحاب العدم النعتيّ .

إلّا أنّ المانع من الاستناد إليه في المقام ، هو عدم تماميّة أركانه ، بسبب عدم إحراز الحالة السابقة فيه .

الثاني : استصحاب العدم الأزلي ـ بناء على القول بجريانه ـ فيتمّ الموضوع ، ويترتّب الحكم من البناء على البطلان .

هذا كلّه مع عدم القبول بالقاعدة الميرزائيّة التي تقدّم شرحها في كتاب الطهارة . وإلّا فمع قبولها يلزم الاجتناب أيضاً .

قوله **٢٢** : « **وأمّا تعمّد القيء ، فالمشهور مفطّريّته ـ خلافاً لابن إدريس فاختار حرمته التكليفيّة** ... إلخ » .

ذكر صاحب **الحدائق** رحمه الله أنّ المشهور بين الأصحاب عدّ تعمّد القيء من المفطّرات[١] ، بل عن الشيخ رحمه الله في **الخلاف** وابن زهرة في **الغنية** ، والعلّامة في **المنتهى** دعوى الإجماع عليه[٢] ، ومقابل هذا القول ، قال السيّد المرتضى وابن

---

(١) الحدائق الناضرة : ١٣ : ١٤٨ .

(٢) الخلاف : ٢ : ١٧٨ ، المسألة ١٩ . غنية النزوع : ١٣٩ . منتهى المطلب : ٩ : ٧٩ .

إدريس رحمهما الله بعدم المفطّريّة[١]. نعم، هما مختلفان في كونه مكروهاً وليس محرّماً، كما اختار ذلك السيّد المرتضى رحمه الله، أو أنّه محرّم، كما هو مختار ابن إدريس قدس سره.

ومن المعلوم أنّ وجود قولين في المسألة مانع من كون المسألة إجماعيّة، خصوصاً على من يقرب حجّيّته من خلال كشفه عن ارتكاز متشرّعيّ.

وقد استدلّ مشهور الأصحاب بصحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن[٢]. فقد تضمّنت حصول المفطّريّة بمجرّد حصول التقيّؤ منه. هي مختصّة بصورة العمد؛ لأنّ الذرع كما في المعاجم اللغويّة بمعنى سبقه القيء غلبه، وعليه تكون مختصّة بما إذا كان تقيّؤه متعمّداً.

ويستدلّ للقول الآخر، مضافاً للأصل، بصحيح محمّد بن مسلم الحاصر للمفطّرات في ثلاثة أو أربعة أُمور، وقد تقدّم ذكره في الفرع الثالث[٣]. وبصحيح عبد الله بن ميمون الوارد في المتن[٤]. ودلالته على عدم المانعيّة والمفطّريّة للصوم واضحة.

ولمّا كانت المعارضة متصورة بين صحيحة عبد الله بن ميمون، وصحيحة الحلبيّ، لذا عمد بعض الأساطين وبعض الأعاظم رحمه الله، إلى الجمع العرفيّ بينهما، فذكرا أنّ صحيح ابن ميمون مطلق من جهة الاختيار وعدمه، فيقيّد بصحيح الحلبيّ الذي تضمّن التفصيل بين الحالين، وبالتالي يحمل صحيح ابن ميمون على حال عدم الاختيار[٥]. وقد جعل ورود الاحتلام في صحيح ابن ميمون شاهداً على كون

---

(١) رسائل الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل): ٣: ٥٥. السرائر: ١: ٣٨٨.

(٢) وسائل الشيعة: ١٠: ٨٦، الباب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

(٣) تقدّم في الصفحة ١٢.

(٤) وسائل الشيعة: ١٠: ٨٨، الباب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٨.

(٥) مستمسك العروة الوثقى: ٨: ٣٠٩. موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح »

المقصود بالقيء غير الاختياريّ ، فيساعد على قبول الجمع العرفيّ المذكور .

ومع التسليم بتماميّة الجمع المذكور ، فإنّه لا يجري في صحيح محمّد بن مسلم المتقدّم ، والذي عرفت من المصنّف ، إباءه عن التقييد ، فتستقرّ المعارضة ، وعندها يعمد إلى الترجيح ، وأوّل المرجّحات موافقة الكتاب ، وهو يقضي تقديم صحيحة محمّد بن مسلم .

والعجب من المصنّف (زيد في توفيقه) بناءه على المفطّريّة به ، وغفلته عمّا تقدّم منه[1] ، لكن العصمة لأهلها .

« العروة الوثقى) : ٢١ : ٢٤٧ .

(١) جاء ذلك في الصفحة ٣٩ في الفرع ١٧ .

٢ـ شرائط صحّة الصوم

٢ ـ شرائط صحّة الصوم

قوله ١ : « **أمّا اعتبار الإسلام ، فمتسالم عليه . وهو واضح بناء على عدم شمول الخطاب بالتكاليف** . . . إلخ » .

من الشروط المعتبرة في صحّة الصوم كون الصائم مسلماً ، فلا يصحّ الصوم من الكافر ، وهذا بناء على شرطيّة الإسلام في التكليف ، خلافاً لمن قال أنّ الكفّار مكلّفون بالفروع كتكليفهم بالأُصول ، فإنّه لا يعتبر الشرط المذكور[١] .

وقد استدلّ القائلون بشرطيّة الإسلام في التكليف ، بأنّ وجوب العمل ولزومه على مكلّف ما ، فرع شمول خطاب التكليف إليه ، فلابدّ من أن يكون مخاطباً أوّلاً حتّى يكون مطالباً بالعمل ، فما لم يكن مخاطباً ، لن يكون مطالباً بأداء العمل .

وأمّا بناءً على أنّهم مكلّفون بالفروع كتكليفهم بالأُصول ، فإنّه لن يصحّ العمل منهم دون إسلام أيضاً ، لعدم تأتّي قصد القربة[٢] ، وهذا ما يشير إليه قوله تعالى : ﴿**وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَبِرَسُولِهِ**﴾[٣] . والظاهر أنّه لا خصوصيّة للمورد الذي تتحدّث عنه الآية الشريفة ، بل مقتضى مفهوم الأولويّة

---

(١) المشهور بين أصحابنا أنّ الكفّار مكلّفون بالفروع كتكليفهم بالأُصول ، وأوّل مَن خالف ذلك المحدّث الاسترآباديّ ، وتبعه الفيض الكاشانيّ (الوافي : ٢ : ٨٢) ، ثمّ صاحب الحدائق (٣ : ٣٩) ، وعلى ذلك بعض الأعاظم رحمهم الله وجملة من تلامذته . موسوعة الإمام الخوئي (التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٣ : ٢٩٤) و (المستند في شرح العروة الوثقى : ٢٣ : ١٣٠) .

(٢) انظر : الموسوعة الفقهيّة الميسّرة : ٣ : ٢٦٩ .

(٣) التوبة ٩ : ٥٤ .

جريانه في كافّة الموارد الأُخرى من الأُمور العباديّة ، فيكون شاملاً للمقام .

كما يمكن التمسّك لعدم صحّة العمل الصادر من الكافر ، بالنصوص التي تضمّنت شرطيّة الولاية في صحّة العمل ، ولا ريب في كونها مفقودة بالنسبة للكافر ، فيكون العمل الصادر منه باطلاً ، فلاحظ صحيحة عبد الحميد بن أبي العلاء المذكورة في المتن[١] .

شرطيّة الإيمان :

قال في **الجواهر** : « إنّ الإيمان شرط في صحّة العبادات التي منها الصوم فضلاً عن الإسلام ، فلا تصحّ عبادة المخالف وإن جاء بها جامعاً للشرائط عندنا »[٢] . بل ادّعى الشهيد الثاني قدس سره الإجماع على ذلك في **روض الجنان** ، وقد نقل ذلك عنه صاحب **المدارك**[٣] .

ولم يتعرّض كثير من القدماء والمتأخّرين إلى اشتراط الإيمان في صحّة العبادات ، وهذا يمنع من تحقّق إجماع في المقام .

وكيفما كان ، فقد استدلّ القائلون بالشرطيّة بنصوص :

منها : صحيحة محمّد بن مسلم ، قال : « سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : **كُلُّ مَنْ دانَ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ بِعِبادَةٍ يُجْهِدُ فِيها نَفْسَهُ وَلا إِمامَ لَهُ مِنَ اللهِ ، فَسَعْيُهُ غَيْرُ مَقْبُولٍ ، وَهُوَ ضالٌّ مُتَحَيِّرٌ ، وَاللهُ شانِئٌ لِأَعْمالِهِ** ـ إلى أن قال : ـ **وَإِنْ ماتَ عَلىٰ هَذِهِ الْحالِ ماتَ مِيتَةَ كُفْرٍ وَنِفاقٍ . وَاعْلَمْ ـ يا محمّد ـ إِنَّ أَئِمَّةَ الْجَوْرِ وَأَتْباعَهُمْ لَمَعْزُولُونَ عَنْ دِينِ اللهِ ، قَدْ ضَلُّوا وَأَضَلُّوا ، فَأَعْمالُهُمُ الَّتِي يَعْمَلُونَها ﴿كَرَمادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عاصِفٍ لا يَقْدِرُونَ**

---

(١) وسائل الشيعة : ١ : ١٦ ، الباب ١ من أبواب مقدّمة العبادات ، الحديث ٦ .

(٢) جواهر الكلام : ١٦ : ٣٢٧ .

(٣) روض الجنان ـ الطبعة القديمة ـ : ٢٤٣ ، ونقله عنه في مدارك الأحكام : ١ : ٢٧٧ .

مِمَّا اكَسَبُوا عَلىٰ شَيْءٍ ذلِك هُوَ الضَّلالُ الْبَعِيدُ ﴾[١]»[٢]. وتقريب دلالتها أن يقال: إنّ من الأُمور المعتبرة في صحّة العبادة أن يتقرّب بها إلى الله تعالى، ولا يكون التقرّب إليه سبحانه حاصلاً لو كان مبغضاً للعمل وشانئاً له، ومن المعلوم أنّ المخالف مبغوض العمل عند الله تعالى، فلا يمكنه التقرّب بشيء من أعماله إليه سبحانه.

وجوابه: إنّ مبغوضيّة العمل عند الله تعالى تجعل العمل غير مقبول عنده سبحانه وتعالى؛ لأنّ منشأ بغضه عزّ وجلّ عمل العبد أحد أمرين:

١ ـ حرمة عمل العبد وقبحه الفعليّ.

٢ ـ خباثة الفاعل وقبح عمله الفاعليّ.

والظاهر أنّ عبادةالمخالف من الثاني، وليست من الأوّل. نعم، ما لا يصحّ التقرّب بها من الأفعال، هي التي يكون النهي متعلّقاً بها بعنوانها، كأنواع المعاصي وليست العبادة من هذا القبيل إلّا إذا تضمّنت أمراً محرّماً كالصلاة في المكان المغصوب.

ومنها: معتبر جابر، عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «**مَنْ لا يَعْرِفِ اللهَ وَما يَعْرِفِ الْإِمامَ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ، فَإِنَّمَا يَعْرِفُ وَيَعْبُدُ غَيْرَ اللهِ**»[٣]. ودلالتها على المدّعى من خلال تصريحه عليه السلام بأنّ المخالف لا يعبد الله سبحانه، وهو يعني عبادته للشيطان، الموجب لفساد عبادته وبطلانها، فيثبت شرطيّة الإيمان في الصحّة.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ الظاهر أنّ المقصود بنفي عبادته لله تعالى واقعاً، وليس نفيها ظاهراً، أنّ المفروض أنّه يعبد الله عزّ وجلّ على وفق ما يعتقد ويتعبّد من مذهب. نعم، لمّا كان ذلك ليس صحيحاً بحسب الواقع، كان نفي العبادة عنه لله

---

(١) إبراهيم: ١٤: ١١٨.

(٢) وسائل الشيعة: ١: ١٨، الباب ٢٩ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: ١: ١٢٠، الباب ٢٩ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٦.

تعالى بلحاظ ذلك ، وعليه يكون أقصى ما يدلّ عليه النصّ الإشارة إلى نفي القبول ، وليس نفي الصحّة ، فتأمّل جيّداً .

ومنها: التمسّك بصحيحة عبد الحميد بن أبي العلاء التي ذكرها المصنّف في الحديث عن شرطيّة الإسلام[١] ، على أساس أنّ المقصود بعدم قبوله تعالى لهم أيّ عمل من الأعمال بمعنى نفي صحّتها ، فتكون معرفة الإمام عليه السلام التي هي الولاية شرط في الصحّة .

وقد أجاب المصنّف (دام عزّه) بأنّ الصحيح المذكور ، وكثير من أضرابه ناظر لقبوله وليس ناظراً لصحّته ، فيكون المنفي فيه كغيره هو قبول العمل ، وهذا يعني أنّ الولاية شرط لقبول العمل أعني ارتفاعه لساحة القدس الإلـهيّة ، وليس شرطاً لصحّته ، ومن الواضح أنّ هناك فرقاً بين المفهومين ، فإنّ المقصود من الصحّة ما يوجب فراغ الذمّة من التكليف ، بينما المقصود من القبول كما سمعت ارتفاعه لساحة القدس الإلـهيّة . واستشهد لذلك بقوله تعالى : ﴿**إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ**﴾[٢] ، فإنّ الآية تحكي ما دار بين ولدي آدم عليه السلام من حوار ، وذلك بعدما تقبّل الله تعالى من أحدهما ولم يتقبّل من الآخر ، فتكون دالّة على القبول ، وليس الصحّة .

وقد يناقش في دلالتها بأنّ المقصود في البين ، هو الصحّة وليس القبول ، فإنّه الوارد ؛ وذلك لأنّ ما قدّمه قابيل لم يكن بالمستوى الذي يجعل الباري سبحانه وتعالى أن يقبله ، لذا لم تأخذه النار التي كانت وسيلة قبول العمل في ذلك الزمان ، فتأمّل في العديد من النصوص ، كما في حديث الصلاة الذي ذكره في المتن[٣] ، والإنصاف تماميّة دلالته ؛ لأنّه يصعب التصرّف في ظهور لفظة القبول الواردة في

---

(١) ذكرها في الفرع الأوّل الصفحة ٦٢.

(٢) المائدة ٥ : ٢٧.

(٣) وسائل الشيعة : ٤ : ٣٤ ، الباب ٨ من أبواب أعداد الفرائض ، الحديث ١٠.

الرواية بحملها على خلاف المقصود منها.

وكذا صحيحة حفص بن البختريّ[١]، فإنّها لا تختلف في دلالتها عن سابقتها. ولاحظ أيضاً صحيحة العيص بن القاسم[٢]، فقد تضمّنت الحديث عن عدم القبول، وليس عدم الصحّة. وكذا صحيحة محمّد بن مسلم[٣].

ولقائل أن يقول: إنّه ليس في النصوص المذكورة ما يوجب رفع اليد عن ظهور ما دلّ على شرطيّة الإيمان في صحّة العبادة؛ لأنّ هذه النصوص إمّا أن تكون مطلقة فيقيّد إطلاقها بما دلّ على لاشرطيّة، أو يبنى على انصرافها منذ البداية إلى خصوص العارفين بهذا الأمر، وبالتالي لا تصلح لرفع اليد عمّا دلّ على الشرطيّة.

نعم، قد عرفت أنّه ليس في البين ما يصلح للدلالة على الشرطيّة، لما عرفت أنّها ناظرة للقبول بحسب ظهورها، فلا حاجة لما صنعه المصنّف من استعراض النصوص المذكورة.

ثمّ إنّ جميع ما تقدّم، بناءً على ما هو المشهور والمعروف بين الأصحاب من التفريق بين مفهومي الصحّة والقبول، كما سمعت عن المصنّف، أمّا لو بني على مختار بعض الأعاظم رحمه الله[٤] من أنّه لا فرق بين المفهومين، وأنّهما بمعنى واحد؛ إذ لا معنى لأن يقال أنّ الصلاة صحيحة إلّا أنّها ليست مقبولة، فلن يأتي شيء ممّا ذكر؛ لأنّ النصوص التي تضمّنت شرطية الإيمان في القبول سوف تكون دالّة على مدّعاه من شرطيّتها في الصحّة.

قوله ٢: «**وأمّا شرطيّة العقل، فلعدم تأتّي النيّة بدونه، على أنّ الخطاب**

---

(١) وسائل الشيعة: ٤: ٣٣، الباب ٨ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: ٤: ٢٤، الباب ٦ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٤: ٧١، الباب ١٧ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٣.

(٤) موسوعة الإمام الخوئيّ (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ٨: ٣٧٤ و: ٢٢: ٣٤١.

بالتكليف إذا لم يكن ... إلخ » .

يشترط في صحّة الصوم أن يكون الصائم عند صيامه عاقلاً، فلو كان مجنوناً لم يصحّ الصوم منه ، من دون فرق بين كون جنونه إدواريّاً أو اطباقيّاً ، كما لا فرق بين كونه في جميع النهار ، أو في جزء منه . ويدلّ على ذلك أمران :

الأوّل : أنّ الصوم مشروط بالنيّة ، بحيث لا يتحقّق ما لم يأت بها ، ومن الواضح أنّ المجنون لا تتأتّى النيّة منه ، فيكون الصوم الصادر منه مفتقراً لشرط معتبر في حقيقته ، فيحكم بفساده .

الثاني : إنّ المجنون غير مكلّف بشيء من الواجبات والتي منها الصوم ، وذلك لرفع القلم عنه .

قوله ٣ : « **وأمّا الخلوّ من الحيض والنفاس ، فلصحيحة العيص بن القاسم : سألت أبا عبد** ... إلخ » .

ممّا يعتبر توفّره لكي يحكم بصحّة الصوم خلوّ المرأة من الحيض والنفاس في جميع أجزاء النهار ، فلو حاضت المرأة أثناء النهار ولو قبل آنٍ من الغروب لم يصحّ منها الصوم ، وكذا الكلام بالنسبة للنفساء أيضاً .

وما ذكرناه لا خلاف فيه بين الأصحاب ، ويدلّ عليه مجموعة من النصوص ، كصحيحة العيص بن القاسم المذكورة في المتن[1] . وموضوعها الحائض .

وهي مرويّة بطرق ثلاثة صحّحها المصنّف جميعها ، وليس الأمر كذلك ؛ لأنّ الشيخ رحمه الله قد رواها بسنده عن عليّ بن الحسن بن فضّال ، وقد عرفت اشتماله على عليّ بن محمّد بن الزبير القرشيّ ، وهو ممّن لم يوثّق ، فإن أمكن توثيقه ولو من خلال شيخوخة الإجازة كان الطريق موثقاً ، لوجود ابن فضّال ، أمّا لو بني على عدم إمكانيّة

---

(١) وسائل الشيعة : ١٠ : ٢٢٨ ، الباب ٢٥ من أبواب آداب الصائم ، الحديث ٢ .

التوثيق كان الطريق ضعيفاً .

وأمّا طريق الصدوق ﷺ إلى عيص على ما في المشيخة : عن ابن الوليد ، عن الصفّار ، عن يعقوب بن يزيد ، عن صفوان بن يحيى ، عن العيص بن القاسم[١] ، وهو طريق صحيح .

والحاصل : إنّ التعبير عن الطرق الثلاثة بالصحّة خلاف الصناعة الرجاليّة .

وكذا صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج المذكورة في المتن[٢] أيضاً ، وموضوعها النفساء . وهي مرويّة بطريقين :

الأوّل : وهو طريق الشيخ الكليني ﷺ ، وليس فيه من يتوقّف في وثاقته .

الثاني : طريق الصدوق ﷺ وهو على ما في المشيخة كالتالي : عن أحمد بن محمّد بن يحيى (العطّار) ، عن أبيه ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن ابن أبي عمير . والحسن بن محبوب ، عن عبد الرحمن بن الحجاج البجليّ الكوفيّ[٣] ، وهو يشتمل على أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار ، وليس له توثيق خاصّ من القدماء ، فإن قبلت شيخوخة الإجازة للبناء على الوثاقة أمكن الحكم بوثاقته ، وإلّا لا بدّ من البحث عن طريق آخر للتوثيق ، والإنصاف أنّه حتّى على التفصيل الذي ذكرناه في شيخوخة الإجازة الموجب للبناء عليها في الجملة لا بالجملة ، لن تصلح في البين للبناء على وثاقته . نعم ، قد يتمسّك لتوثيق المتأخّرين له ، إن قبلت توثيقاتهم ، كما هو مختار الأُستاذ (أطال الله في بقائه) .

ويعارض صحيحة العيص المتقدّمة ، والواردة في الحائض ما رواه أبو بصير

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٤٨ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٠ : ٢٣٠ ، الباب ٢٦ من أبواب آداب الصائم ، الحديث ١ .

(٣) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٤٧ .

عن أبي عبد الله عليه السلام وقد ذكرها المصنّف (دام علاه) في المتن[١]. ومفادها هو التفصيل في مانعيّة الحيض عن الحكم بصحّة الصوم بين ما إذا كان الحيض حادثاً قبل الزوال ، فيحكم بعدم صحّة الصوم منها ، وبين ما إذا كان الحيض حاصلاً بعد الزوال فيبنى على صحّة صومها .

وقد يشكل على الخبر المذكور بضعفه السنديّ ؛ لأنّه قد اشتمل على يعقوب بن سالم الأحمر ، وهو عمّ عليّ بن أسباط ، ولم يذكر في كتب الرجال بمدح ولا قدح ، ممّا يجعله مهملاً ، فلا تدخل الرواية التي يقع في طريقها دائرة الحجّيّة .

ويمكن الجواب عنه : بأنّ التوثيق لا ينحصر في خصوص التوثيق الخاصّ ، فإنّه يمكن الاستناد للتوثيقات العامّة ، وهذا ممّن يشمله التوثيق العامّ ، فإنّ المفيد رحمه الله وثّقه صريحاً في **الرسالة العدديّة** ؛ لأنّه قد وصف رواة روايات نقصان شهر رمضان ، وأنّه كبقيّة الشهور بكونهم فقهاء أعلام ، أُمناء على الحلال والحرام ، لا يطعن فيهم بشيء[٢] .

وواضح أنّ ما صدر منه رحمه الله يفيد أعلى مراتب التوثيق ، وعليه ينتفي الإشكال السنديّ إذن .

وعندها تستقرّ المعارضة بينها وبين ما تقدّم ، إلّا أنّ الصحيح عدم حصولها ، لكون رواية أبي بصير خبر واحد فقط ، وهو خبر شاذّ معرض عنه من قِبل الأصحاب ، بل مهجور عندهم ، فلا يصلح لمعارضة الصحيح المتقدّم .

قوله ٤ : « **وأمّا شرطيّة عدم السفر ، فهي من المسلّمات ، ولم ينسب الخلاف إلّا إلى المفيد في غير** ... إلخ » .

من الشروط المعتبرة في صحّة الصوم أن لا يكون الصائم مسافراً ، وقد ادّعي

---

(١) وسائل الشيعة : ١٠ : ٢٢٩ ، الباب ٢٥ من أبواب آداب الصائم ، الحديث ٥ .

(٢) الرسالة العدديّة (جوابات أهل الموصل) : ٢٥ .

عليه الإجماع ، بل أنّه من ضروريّات المذهب[١] .

ويظهر من شيخنا الكلينيّ رحمه الله جواز الصوم في السفر ، حيث عنون باب كراهية الصوم في السفر ، وعنون باب كراهية السفر في شهر رمضان[٢] .

اللّهمّ إلّا أنّ يدّعى أنّ الكراهة الواردة في كلمات القدماء ليست بمعنى الكراهة الاصطلاحيّة ، بل المراد منها الأعمّ منها ومن الحرمة ، فتأمّل .

وكيفما كان ، فقد اختلف الأصحاب في مسألة الصوم في السفر على أقوال :

الأوّل : عدم جواز الصوم في السفر مطلقاً ، إلّا ما خرج بالدليل ، وهذا هو الظاهر من الصدوق رحمه الله في كتابه **المقنع** ، ونسبه العلّامة رحمه الله في **المختلف** لوالد الصدوق رحمه الله ، وهو مختار الشيخ الكبير كاشف الغطاء قدس سره[٣] .

الثاني : الجواز مطلقاً في غير صوم شهر رمضان ، وقد نسبه المحقّق في كتابه **المعتبر** لشيخنا المفيد قدس سره[٤] .

وفي النسبة تأمّل ، حيث أنّ المستفاد من عبارته في كتابه **المقنعة** ، جواز صيام التطوّع في السفر[٥] ، وليس ما نسب له على لسان المحقّق ومن تبعه كالعلّامة رحمه الله ، وحتّى المصنّف (دام علاه) .

الثالث : التفصيل بين المندوب وغيره ، فيصحّ الأوّل ، ويحكم بعدم الصحّة في الثاني . وهذا هو الظاهر من المفيد في **المقنعة** ، وقد نسبه إلى فقهاء العصابة[٦] .

---

(١) الانتصار : ١٩٠ و ١٩١ ، مسألة ٨٧ . الناصريّات : ٢٥٦ . تذكرة الفقهاء : ٦ : ٥ ، مسألة ٦٢ . مستند الشيعة : ١٠ : ٣٤٦ .

(٢) الكافي : ٤ : ١٢٦ .

(٣) المقنع : ١٨٢ . مختلف الشيعة : ٣ : ٤٦٢ . كشف الغطاء : ٢ : ٣١٦ .

(٤) المعتبر : ٢ : ٦٨٤ . المقنعة : ٣٥٠ .

(٥) و (٦) المقنعة : ٣٥٠ .

ويدلّ على عدم صحّة الصوم في السفر، الكتاب العزيز حيث قال تعالى: ﴿**فَمَن كَانَ مِنْكُم مَرِيضاً أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**﴾[١]، حيث أنّها مقابلة لمن كان شاهداً الشهر، فيكون معناها أنّ الشاهد للشهر وهو غير المسافر وليس مريضاً يجب عليه الصوم، أمّا المسافر والمريض فعليهما أن يأتيا بأيّام أُخر غير أيّام سفره ومرضه، فيستفاد منها حينئذٍ عدم صحّة الصوم في السفر، وإلّا لم يكن هناك معنى لطلب إيجاد أيّام أُخر.

والسنّة الشريفة، وهي نصوص عديدة، منها موثّقة سماعة المذكورة في المتن[٢]. ودلالتها على المدّعى واضحة؛ لأنّ النهي في المركّبات إرشاد إلى المانعيّة والفساد.

قوله ٥: «**وأمّا اعتبار إيجاب السفر للقصر، فلصحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله** عليه السلام: ... إلخ».

لا يمنع مطلق السفر من صحّة الصوم، وإنّما يختصّ ذلك بالسفر الذي يكون موجباً للقصر، وهذا يعني أنّ السفر الذي لا يوجب القصر كسفر المعصية، فإنّه لا يوجب الإفطار، وكذا لو كان كثير السفر أيضاً، فيتمّ صلاته، لا يلزمه الإفطار كذلك.

وبالجملة: يعتبر في السفر الذي يوجب الإفطار ويعدّ وجوده مانعاً من صحّة الصوم أن يكون موجباً للقصر في الصلاة، والوجه في اعتبار كون السفر تقصر فيه الصلاة كيما يكون موجباً للإفطار، وجود الملازمة بين الصوم والصلاة، كما يستفاد ذلك من صحيحة معاوية بن وهب التي ذكرها المصنّف في المتن[٣].

---

(١) البقرة ٢: ١٨٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١٠: ٢٠٠، الباب ١١ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: ١٠: ١٨٤، الباب ٤ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ١.

قوله ٦: « **وأمّا استثناء المسافر الجاهل بلزوم الإفطار، فلصحيحة العيص ابن القاسم، عن أبي عبد** ... إلخ ».

يستثنى من الحكم بعدم صحّة الصوم في السفر، ما إذا صام المسافر الجاهل بالحكم، فإنّه يحكم بصحّة صومه، ويكون مفرغاً لذّمته من التكليف.

وذلك لكون الحكم بعدم صحّة الصوم في السفر يختصّ بالعالِم، فلا يشمل الجاهل فكما أنّه لو أتمّ من وظيفته القصر جهلاً بالحكم يبنى على صحّة صلاته، فكذلك لو صام من وظيفته الإفطار جاهلاً منه بالحكم يحكم بصحّة صومه، لما عرفت من ثبوت الملازمة بين الصوم والصلاة.

مضافاً إلى أنّه قد وردت نصوص خاصّة بالمقام دلّت على صحّة صومه في مثل الفرض، ومن تلك النصوص صحيحة العيص بن القاسم المذكورة في المتن[1]. ودلالتها على المدّعى واضحة، فقد تضمّنت نفي القضاء عمّن صام في سفره جاهلاً. وهي مطلقة تشمل الجاهل بأصل الحكم، كما تشمل الجاهل ببعض الخصوصيّات ككون السفر الموجب للإفطار هو ما تقصر الصلاة فيه، أو أنّ المسافر قبل الزوال يلزمه الإفطار، وما شابه ذلك.

وفي مقابل صحيحة العيص توجد صحيحة معاوية بن عمّار التي ذكرها المصنّف[2]، ومؤدّاها عدم صحّة الصوم في السفر مطلقاً، وعدم إجزائه عمّا اشتغلت الذمّة به.

إلّا أنّ المعارضة المتصوّرة بين الصحيحتين غير مستقرّة، فيمكن الجمع العرفيّ بينهما، بحمل صحيحة معاوية على صورة العلم، وتحمل صحيحة العيص على صورة الجهل؛ وذلك لأنّ صحيحة معاوية بن عمّار مطلقة تشمل الجاهل بالحكم

---

(١) وسائل الشيعة: ١٠: ١٨٠، الباب ٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١٠: ١٧٩، الباب ٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ١.

والعالم به ، فتقيّد بواسطة صحيحة العيص لتكون مختصّة بخصوص العالم .

ولو كان المسافر جاهلاً بالحكم وصام ، وحصل له علم بعدم صحّة الصوم منه في أثناء النهار ، فهل يفسد صومه ، أم يحكم بصحّته ، أم يفصل بين كون علمه قبل الزوال فيفسد ، وبعد الزوال فيصحّ ؟

الصحيح هو الأوّل ، فيحكم بفساد صومه ؛ لأنّه ينطبق عليه حينئذٍ أنّه عالم بالحكم فيشمله ما دلّ على عدم صحّة الصوم من المسافر .

ثمّ إنّ الحكم الذي ذكرناه من البناء على صحّة الصوم من الجاهل بعدم صحّة الصوم في السفر يختصّ بما إذا كان جاهلاً ، فلا يشمل الناسي ؛ وذلك لأنّ الدليل الوارد في المقام قد اشتمل على ذكر الجاهل دون ذكر الناسي ، فيكون الحكم فيه مشمولاً لما دلّ على عدم الجواز .

قوله ٧ : « **وأمّا استثناء السفر بعد الزوال ، فهو رأي المشهور حيث قيل بإيجاب السفر قبل** ... إلخ » .

اختلف الأصحاب في صوم المسافر في نهار شهر رمضان بعد الزوال ، على أقوال :

الأوّل : ما اختاره الإسكافيّ والكلينيّ ، والصدوق ، والمفيد ، والعلّامة في أكثر كتبه من عدم صحّة الصوم منه لو كان سفره قبل الزوال ، وصحّته لو كان سفره بعده . فيلزمه الإفطار لو كان سفره قبل الزوال ، وعليه الصوم لو كان سفره بعده[1] .

الثاني : ما ذهب إليه الشيخ في **النهاية** ، و**المبسوط** ، و**الاقتصاد** و**الجمل** ، واختاره القاضي ابن البرّاج ، وابن حمزة والمحقّق في **المعتبر** و**النافع** و**التلخيص** ، من لزوم الإفطار عليه متى خرج ، سواء كان قبل الزوال أم بعده ، شرط أن يكون

---

(١) نقله عن الإسكافيّ في مختلف الشيعة : ٣ : ٣٦٨ . الكافي : ٤ : ١٣١ ، الحديث ٢ و ٣ . المقنع : ١٢٦ . المقنعة : ٣٥٤ . تحرير الأحكام : ١ : ٤٨٧ ، الرقم ١٦٩٢ . مختلف الشيعة : ٣ : ٤٦٧ . منتهى المطلب : ٩ : ٢٨٧ و ٢٨٨ .

قد بيّت النيّة ، وقصد السفر من الليل ، وإلّا وجب عليه الصوم ، وإن كان خروجه قبل الزوال[١].

ويختلف هذا القول عن سابقه ، بأنّ المدار على الشرطين المذكورين ، وليس على الزوال وعدمه ، وهذا بخلاف القول الأوّل ، حيث جعل المدار على الزوال ، وعدمه فقط .

الثالث : ما اختاره والد الصدوق رحمه الله في **الرسالة** والعمانيّ ، كما حكاه عنهما في **المختلف**[٢] ، والسيّد ابن زهرة ، وابن إدريس ، وهو ظاهر **الإرشاد** أيضاً ، من وجوب الإفطار عليه مطلقاً ، سواء كان خروجه قبل الزوال أم بعده ، وسواء كان خروجه بعد تبييت النيّة وقصد السفر ليلاً ، أم بدونهما[٣].

الرابع : اعتبار الأمرين السابقين في القولين الأوّلين ، فيعتبر في جواز الإفطار أن يبيِّت النيّة من الليل ، مع الخروج قبل الزوال ، وهذا القول يحتمل من العبارة إن لم يكن هو ظاهرها ، كما احتمله الفاضل النراقيّ رحمه الله[٤].

الخامس : التخيير بين الصوم والإفطار لو كان خروجه بعد الزوال ، وتحتّم الإفطار إذا كان خروجه قبله ، مع تبييت النيّة وإلّا فعليه الصوم ، وهذا مختار الشيخ رحمه الله في **التهذيبين** والعلّامة في **المختلف**[٥].

---

(١) النهاية : ١٦١. المبسوط : ١ : ٢٨٤. الاقتصاد : ٢٩٥. الجمل والعقود (الرسائل العشر) : ٢٢١. المهذّب لابن البرّاج : ١ : ١٩٤. الوسيلة : ١٤٩. المعتبر : ٢ : ٧١٦. المختصر النافع : ٧١. تلخيص المرام: ٥٣.

(٢) حكاه عنهما في مختلف الشيعة : ٣ : ٤٦٩.

(٣) غنية النزوع : ١٤٤. السرائر : ١ : ٣٩١. إرشاد الأذهان : ١ : ٣٠٢.

(٤) مستند الشيعة : ١٠ : ٣٥٠ ـ ٣٥٣.

(٥) الاستبصار : ٢ : ٩٩ ، ذيل الحديث ٣٢٢. تهذيب الأحكام : ٤ : ٢٢٩ ، ذيل الحديث ٦٧٢. مختلف الشيعة : ٣ : ٤٧٥.

السادس: التخيير في تمام اليوم، وقد نفى في **المدارك** عنه البعد[١].

والظاهر من قوله تعالى: ﴿**فَمَن كَانَ مِنْكُم مَرِيضاً أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**﴾[٢] هو وجوب الإفطار على المسافر كوجوبه على المريض، من دون فرق بين كون سفره قبل الزوال أم بعده كان ذلك مع تبييت النيّة ليلاً أم كان بدونها، بل يستفاد منها أنّه لو كان سافر قبل الغروب ولو بلحظة واحدة لوجب عليه الإفطار والقضاء. وعلى هذا فلابدّ من وجود ما ينفع فلرفع اليد عن هذا العموم المستفاد من الآية.

ولذا ذكر المصنّف أنّ منشأ الخلاف الحاصل بين الأصحاب، وتعدّد الأقوال، يعود إلى اختلاف النصوص، فإنّها على طوائف، والمهمّ منها طائفتان:

الأُولى: ما دلّ على أنّ الخروج قبل الزوال موجب للإفطار، بخلاف ما إذا كان الخروج بعده، وهي ثلاث أو أربع روايات، منها صحيحة عبيد بن زرارة المذكورة في المتن[٣]. ودلالتها على المدّعى واضحة.

الثانية: ما دلّ على أنّ من بيّت النيّة من الليل يفطر مطلقاً، وأنّ من لم يبيّتها يصوم، وهي خمس نصوص تقريباً، والمعتبر منها موثّقة عليّ بن يقطين[٤]. ودلالتها على أنّ المناط على تبييت النيّة وقصد السفر من الليل واضحة، من دون فرق بين وقت الخروج، وأنّه قبل الزوال أو بعده.

هذا، وقد يناقش في سند رواية عليّ بن يقطين، لضعف طريق الشيخ رحمه الله إلى ابن فضّال، فإنّه يشتمل على عليّ بن محمّد بن الزبير القرشيّ، والمعروف بالزبيريّ، وهو ممّن لم يوثّق في كتب الرجال. نعم، بنى شيخنا التبريزيّ قدس سره على وثاقته لكونه

---

(١) مدارك الأحكام: ٤: ٤٦٥.

(٢) البقرة ٢: ١٨٤.

(٣) وسائل الشيعة: ١٠: ١٨٦، الباب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة: ١٠: ١٨٧، الباب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ١٠.

من المعاريف[١]، ولم يظهر وجه فني يعتمد عليه في تماميّة الكبرى المذكورة.

وقد عالج بعض الأعاظم ﵀[٢] المشكلة من خلال نظريّة التعويض، بتعويض طريق النجاشيّ لابن فضّال بطريق الشيخ ﵀، ولما لم يكن طريقه مشتملاً على الزبيريّ، يبنى على اعتبار الطريق، ومنشأ التعويض المذكور هو اتحاد الشيخ والنجاشيّ في أُستاذ واحد، ومن المستبعد أن يجيز أحدهما بطريق، ولا يجيء الآخر به.

ولا كلام في أصل التعويض، إلّا أنّ المشكلة في المعوض به؛ ذلك أنّ طريق النجاشيّ أيضاً يعاني مشكلة سنديّة لوجود ابن عبدون فيه، ولا طريق لتوثيقه إلّا كبرى وثاقة جميع مشايخ النجاشيّ، والظاهر عدم تماميّتها.

ثمّ إنّه بعد التسليم بتماميّة الطائفة الثانية تقع المعارضة بين الطائفتين في موردين: السفر قبل الزوال بدون نيّة مسبقة. والسفر بعد الزوال مع النيّة.

ومع استقرار المعارضة بينهما يعمد إلى إعمال المرجّحات، فترجّح الطائفة الأُولى من جهة مخالفتها للتقيّة، ويثبت الرأي الأوّل المشهور.

ولو لم يقبل ما ذكر، فلا مناص عن التساقط في مادّتي المعارضة، والرجوع إلى إطلاق الكتاب، وقد عرفت دلالته على لزوم الإفطار بمجرّد السفر ولو كان قبل الغرب بآنٍ ما. نعم، قد يلتزم الفقيه بالاحتياط اللزوميّ.

قوله ٨: «**وأمّا المسافر العائد إلى وطنه، فالمشهور التفصيل فيه بين قدومه قبل الزوال، فعليه**... إلخ».

إذا عاد المسافر في شهر رمضان إلى وطنه، فتارة يصله قبل الزوال، ولم يكن

---

(١) تنقيح مباني العروة (كتاب الطهارة): ٤: ٢٥٥.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢١: ٤٧٩.

قد فعل شيئاً من المفطّرات خلال سفره ، وأُخرى يكون وصوله إليه بعد الزوال ، فإذا كان وصوله إليه قبل الزوال من دون فعل شيء من المفطّرات ، فالمشهور بين الأصحاب صحّة صومه لو جدّد النيّة وأتمّ صيام اليوم . وعليه القضاء لو كان وصوله إليه بعد الزوال ، ويدلّ على ذلك موثّق أبي بصير المذكور في المتن[١] . ودلالته على المدّعى واضحة ، فقد تضمّنت التفصيل بين وصوله إلى وطنه قبل الزوال ، ووصوله إليه بعده ، وأنّه لو كان وصوله إلى وطنه قبل الزوال حكم بصحّة صومه ، بخلاف ما لو كان وصوله إليه بعده ، والموثّق وإن لم يتضمّن النصّ على أنّه لم يأت بما يوجب المفطّريّة في سفره ، إلّا أنّه شرط ضمنيّ حتّى يصحّ الصوم كما لا يخفى .

ولو كان يعلم أنّه يصل إلى وطنه قبل الزوال ، فهل يلزمه عدم فعل ما يوجب المفطّريّة ؟ مقتضى صحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[٢] وغيرها ، عدم اشتراط ذلك ، بل هو بالخيار إن شاء أمسك ممتنعاً عن المفطّرات ، وإن شاء أفطر قبل وصوله إلى بلده .

قوله ٩ : « **وأمّا الداخل بلداً يعزم فيه على الإقامة ، فعليه صومه إن وصله قبل الفجر وله ذلك** . . . إلخ » .

يجب الصوم على المكلّف الذي يدخل بلداً يعزم فيه على الإقامة ؛ لأنّه يكون محصّلاً لشرط صحّة الصوم ، وهو عدم السفر ؛ إذ أنّ عزمه على الإقامة يقطع عنه عنوان المسافر ، كما هو واضح ، وقد يقيّد ذلك بوصوله إليه قبل الفجر ؛ لأنّ المطلوب منه صوم النهار ، وهذا يستوجب أن يكون متواجداً فيه من الليل ولو قبل طلوع الفجر بقليل ، كيما يكون حال طلوع الفجر مقيماً قد انتفى عنه عنوان المسافر ، مضافاً إلى دلالة النصّ الخاصّ عليه ، وهو صحيح محمّد بن مسلم

---

(١) وسائل الشيعة : ١٠ : ١٩١ ، الباب ٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم ، الحديث ٦ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٠ : ١٩٠ ، الباب ٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم ، الحديث ٣ .

المذكور في المتن[١]، حيث تضمّن اعتبار دخوله البلد قبل طلوع الفجر.

نعم، المعروف والمشهور بين الأعلام عدم اعتبار دخوله ليلاً، بل يكفي أن يصل إلى البلد الذي يعزم فيه على الإقامة قبل الزوال، فيمكنه تجديد النيّة، وإكمال الصوم ما دام لم يتناول مفطراً أثناء سفره. نعم، قد يظهر من السيّد ابن زهرة رحمه الله البناء على عدم صحّة الصوم منه مطلقاً وإن كان وصوله قبل الزوال لو لم يتناول مفطراً في سفره. وعلى خلافه كلام الشيخ رحمه الله، فإنّه بنى على صحّة الصوم منه، وإن كان دخوله بعد الزوال ما دام لم يتناول المفطر في سفره.

وعليه سوف تكون الأقوال في المسألة ثلاثة:

الأوّل: وهو المشهور بين الأعلام، من اعتبار قيدين في صحّة صومه، هما دخوله للبلد قبل الزوال، وعدم تناوله مفطراً في السفر.

الثاني: مختار السيّد ابن زهرة، من البناء على عدم صحّة صومه مطلقاً[٢].

الثالث: ما اختاره الشيخ الطوسيّ، من اعتبار قيد واحد في صحّة الصوم، وهو عدم تناوله المفطر في سفره، ولا فرق في دخوله ما بين قبل الزوال وبعده[٣].

ويتمسّك لمقالة المشهور بموثّقة أبي بصير، قال: «سألته عن الرجل يقدم من سفره في شهر رمضان؟ فقال: **إِنْ قَدِمَ قَبْلَ زَوَالِ الشَّمْسِ فَعَلَيْهِ صِيامُ ذَلِكَ الْيَوْمِ، وَيَعْتَدُّ بِهِ**»[٤]. ودلالتها على المدّعى صريحة. نعم، قد يقال بعدم اشتمالها على قيدين للوجوب، فإنّها تضمّنت قيداً واحداً، هو اعتبار الدخول قبل الزوال، ولم تشتمل على عدم تناوله المفطر في سفره.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٠: ١٨٩، الباب ٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ١.

(٢) غنية النزوع: ١٤٠.

(٣) المبسوط: ١: ٢٨١.

(٤) وسائل الشيعة: ١٠: ١٩١، الباب ٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٦.

ويدفعه : أنّ القيد المذكور وإن لم يصرح به في الموثّقة ، إلّا أنّه يظهر من تعبيره عليه السلام : « **فَعَلَيْهِ صِيامُ** » ، فإنّه لا يتصوّر أن يكون الصوم واجباً عليه ، مع البناء على تحقّق الإفطار منه في سفره ، وهذا يعني أنّه لا يلزم بالصوم إلّا بعد البناء على كونه لم يتناول المفطر في سفره ، فيكون القيد المذكور مطويّاً ضمن ما جاء فيها .

قوله ١٠ : « **وأمّا اعتبار عدم المرض المضرّ ، فيدلّ عليه كتاب الله العزيز : ﴿فَمَن كَانَ مِنْكُم مَرِيضاً أَو . . . ﴾** . . . إلخ » .

من الشروط المعتبرة في صحّة الصوم عدم كون الصوم مضرّاً بالمكلّف ، فلو كان يضرّه لم يجب عليه ، وما ذكر ليس فيه خلاف بين الأعلام ، بل هو من ضروريّات الفقه ، وقد دلّ عليه القرآن الكريم والنصوص المستفيضة ، فقد قال تعالى : ﴿**فَمَن كَانَ مِنْكُم مَرِيضاً أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** ﴾[1] . ودلالتها على المدّعى من خلال استفادة الوجوب التعيينيّ من الأمر الوارد في الآية الشريفة .

وقد تمنع دلالتها على المدّعى من خلال شمولها لكلّ مريض تمسّكاً بإطلاقها ، وهذا ما لا يمكن الالتزام به .

ويجاب عنه : بأنّ الإطلاق المذكور على فرض انعقاده ، إلّا أنّه ترفع اليد عن حجّيّته بالانصراف لخصوص المرض المضرّ لا مطلقاً ، لتكون دلالتها على عدم وجوب الصوم حال وجوده لا مطلقاً . مضافاً إلى التصريح به في النصوص ، فلاحظ صحيح محمّد بن مسلم المذكور في المتن[2] ، فإنّ المستفاد من تعليق الصوم على قدرته عليه أنّه حال الضرر هو الذي يكون معذوراً في تركه لا مطلقاً .

كما يمكن الاستدلال بالنصوص التي تضمّنت بيان حدّ المرض الموجب للإفطار ، فإنّها تدلّ على الفراغ عن مانعيّة المرض من صحّة الصوم ، وكونه من

---

(١) البقرة ٢ : ١٨٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٠ : ٢١٩ ، الباب ٢٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم ، الحديث ٣ .

الأُمور الارتكازيّة عند السائل ، وإنّما جاء يسأل عن تحديد مقداره الموجب لذلك ، ففي صحيحة عمر بن أُذينة ، قال : «كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله : ما حدّ المرض الذي يفطر فيه صاحبه ؟ والمرض الذي يدع صاحبه الصلاة (من قيام) ؟ قال : ﴿**بَلِ الْإِنْسانُ عَلى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ**﴾[1] ، وقال : **ذَاكَ إِلَيْهِ ، هُوَ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ**»[2] .

قوله ١١ : « **وأمّا كفاية الخوف ، فلأنّ ذلك طريق عقلائيّ في باب تشخيص الضرر ، وحيث لم يرد** ... إلخ » .

قد عرفت مانعيّة المرض من صحّة الصوم ، وأنّه يشترط في صحّته عدم المرض ، إلّا أنّه وقع الخلاف في تحديد المقدار الذي يسوغ معه الإفطار ولا يجب فيه الصوم ، فقيل أنّ المسوّغ للإفطار هو حصول اليقين بالضرر المترتّب على الصيام ، فلو لم يكن عنده يقين بذلك لم يجز له الإفطار . وقال آخرون بكفاية حصول الظنّ عنده بترتّب الضرر عليه نتيجة صيامه ، فلا يكفي الاحتمال في جواز الإفطار ، صرّح بذلك الشهيد قدس سره[3] .

والذي عليه أكثر الأعلام التعويل على الخوف الذي ينشأ من الاحتمال العقلائيّ الذي يعتدّ به ، فلا يكفي مطلق الخوف ، كما لا يعتبر اليقين به . وعليه في كلّ مورد كان الخوف من الصوم محتملاً وكان احتماله معتدّاً به عند العقلاء ، ساغ للمكلّف الإفطار ، ولم يجب عليه الصوم .

ويدلّ على ذلك أنّ الخوف من الأُمور العقلائيّة التي يعتدّ العقلاء بها ، ويعوّلون عليها ، فيكفي مجرّد وجوده عند المكلّف لحصول المعذّريّة عنده . وعدم الردع عنه كاشف عن قبوله ؛ لأنّه لو لم يكن مقبولاً لردع عنه ، خصوصاً مع عدم وجود

---

(١) القيامة ٧٥ : ١٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٠ : ٢٢٠ ، الباب ٢٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم ، الحديث ٥ .

(٣) الدروس الشرعيّة : ١ : ٢٧١ .

ما يمنع من الردع .

ويدلّ عليه النصوص أيضاً ، فلاحظ خبر حريز الذي ذكره المصنّف (حفظه الله) في المتن[١] . ودلالتها على المدّعى واضحة ، فإنّ الخوف الوارد فيها يقصد منه الخوف العقلائيّ الذي يعوّل عليه في مثل هكذا موارد ، وليس مجرّد الاحتمال كما هو واضح ، ولا خصوصيّة للخوف من الرمد ، بل ذكره من باب المثال ، فيتعدّى منه إلى كلّ خوف عقلائيّ يعتدّ به .

قوله ١٢ : « **وأمّا عدم اعتبار فعليّة المرض ، بل يكفي خوف حدوثه بالرغم من اقتضاء ظاهر الآية** ... إلخ » .

لا يعتبر في مشروعيّة الإفطار للمريض أن يكون مريضاً بالفعل ، بل يكفي أن يخاف المكلّف من حدوث المرض لو قام بالصيام ، وما ذكرناه وإن كان خلاف ظاهر الآية الشريفة ؛ لأنّها ظاهرة في اعتبار التلبّس بالمرض حتّى يسوغ الإفطار للمكلّف ، فلا يمكنه ذلك لو لم يكن مريضاً ، إلّا أنّه ترفع اليد عن ظاهرها ليلتزم بكفاية خوف حدوثه للنصوص التي تضمّنت خوف الحدوث للإفطار ، كما في خبر حريز بن عبد الله المتقدّم . مضافاً إلى أنّه لا يحتمل أن يكون المقصود من الآية الشريفة التلبّس بالمرض ، وإنّما المستفاد منها أنّه لو كان الصوم سبباً في حصول المرض فإنّه يكون مانعاً من صحّته ، فيكون المستفاد منها متوافقاً مع دلالة النصوص في كفاية الخوف بحصول المرض لجواز الإفطار .

قوله ١٣ : « **وأمّا التعدّي إلى مطلق الضرر ـ كمن به جرح يخاف طول برئه ـ فلفهم العرف المثاليّة** ... إلخ » .

لا يختصّ جواز الإفطار بخصوص المرض ، فلا خصوصيّة له في المقام ،

---

(١) وسائل الشيعة : ١٠ : ٢١٨ ، الباب ١٩ من أبواب من يصحّ منه الصوم ، الحديث ١ .

بل يسوغ الإفطار في كلّ مورد خاف فيه المكلّف على نفسه من حصول الضرر، وما ذكرناه هو المستفاد عرفاً ممّا دلّ على الإفطار، فإنّ العرف يفهم من ذكر المرض في الآية الشريفة المثال ليس إلّا، وأنّ المدار على صدق عنوان الضرر، فمتى أحرز أنّ في الصيام ضرراً عليه جاز له الإفطار.

وعليه لو أضرّه الصوم وإن لم يكن بسبب مرض، بل لوجود جرح أو قرح يطول برئه بسبب الصوم، أو يصعب اندماله بسببه، لم يجب عليه الصوم، وهكذا.

قوله ١٤: «**وأمّا حجّيّة قول الطبيب الحاذق، فلأنّه طريق عقلائيّ لا ردع عنه فيلزم الأخذ به وإن**... إلخ».

يعتبر قول الطبيب الحاذق حجّة في تشخيص الضرر المسوّغ للإفطار، فلو أخبر بحصول الضرر من الصوم، أخذ بقوله في ترك الصيام وإن لم يحصل للمكلّف خوف؛ وذلك لأنّه خبير، وقد انعقدت سيرة العقلاء على الأخذ بقول الخبير في موضع يكون محلّاً لقوله، ولم يردع الشارع المقدّس عن العمل بهذه السيرة، فيستكشف إمضاؤها.

نعم، إذا علم المكلّف أو اطمأن بخطئه، لم يسمع قوله فلا يعوّل عليه؛ وذلك لأنّ حجّيّة قوله إنّما هي بلحاظ كونه طريقاً لإحراز الواقع، وهذا يكون في حالة الشكّ، دون حالة العلم الوجدانيّ، أو العلم العادي. ومع خطئه لن يكون محقّقاً لغرض الحجّيّة، فلا يسوغ له الإفطار.

٣ـ أحكام عامّة للصوم

٣ـ أحكام عامّة للصوم

قوله ١ : «**أمّا اعتبار العمد في تحقّق الإفطار، فللقصور في المقتضي، وصحيحة الحلبيّ عن أبي عبدالله** ... إلخ».

يعتبر في الحكم بمفطّريّة ما تقدّم ذكره من المفطّرات أن تكون صادرة من المكلّف عن عمد واختيار، فلو وقعت منه سهواً، أو بدون قصد لم توجب ذلك. وما ذكر مضافاً لكونه متسالماً عليه بين الفقهاء، يدلّ عليه أمران:

الأوّل: قصور المقتضي للبطلان في غير المريد وغير المختار؛ لأنّه لو صدر منه المفطر من غير اختيار لم يمنع ذلك من تحقّق المأمور، وهو اجتناب المفطّرات؛ ذلك لأنّ معنى الاجتناب هو عدم صدور الفعل منه متعمّداً.

وبالجملة: فالمقتضي للبطلان هو صدور الفعل ـ أي إتيان أحد المفطّرات السابقة ـ عن عمد واختيار، ومع عدم كونها كذلك لا يوجد حينئذٍ مقتضٍ للبطلان.

الثاني: التمسّك بالنصوص الواردة فيمن أكل أو شرب ناسياً، كصحيح الحلبيّ المذكور في المتن[1]، فإنّ التعليل الوارد فيه بأنّ ما صدر منه من أكل شرب لما كان نسياناً، لم يكن ذلك موجباً لفساد الصوم، وإنّما هو رزق ساقه الله إليه، فيفيد أنّ المدار في تحقّق المفطّريّة وما صدر عن عمد واختيار.

إن قلت: إنّ النصّ المذكور قد تضمّن الحديث عن الناسي، وهو يغاير ما نحن بصدد الحديث عنه، وهو من أتى بالمفطر لا عن عمد، فإنّه أعمّ منه، كما لا يخفى، وعليه لن تكون النصوص المذكورة شاملة له.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٠: ٥٠، الباب ٩ من أبواب ما يمسّك عنه الصائم، الحديث ١.

قلت: إنّ شمول النصوص المذكورة للناسي يقتضي بطريق الأولويّة شمولها لما هو محلّ البحث؛ لأنّه لمّا كانت تلك النصوص دالّة على صحّة صوم الناسي للصوم، مع أنّ الفعل قد صدر منه عن قصد وإرادة واختيار، فمن باب أولى أن يحكم بصحّة صوم من صدر المفطر منه لا عن قصد وإرادة.

هذا، وقد يتمسّك أيضاً بصحيح محمّد بن مسلم المذكور في المتن[1]، بتقريب: إنّ لفظ الاجتناب ظاهر في خصوص ما يؤتى به عن عمد واختيار، فإذا دعي إلى تركه وحقّق المكلّف ذلك، لم يكن صدوره من دون قصد واختيار مانعاً من تحقّقه خارجاً.

كما أنّه يمكن التمسّك له بقاعدة: كلّ ما غلب الله عليه، فليس على صاحبه شيء، وقد أُشير إليها في غير واحد من النصوص، حيث أنّ مفادها عبارة عن أنّ طروّ أيّ مانع طبيعيّ على المكلّف كالنسيان يمنعه دون أداء ما كلّف به بالصورة المطلوبة، يكون المكلّف معذوراً عندها، ولا يكون عرضة للمساءلة واستحقاق العقوبة.

وأخيراً يمكن التمسّك بحديث رفع النسيان على أساس أنّه يشمل رفع الأثر الدنيويّ، كما يرفع العقوبة الأخرويّة، وأنّه ليس مختصّاً بخصوص رفع الأثر الأُخرويّ، وهو العقاب.

قوله ٢: «**وأمّا استثناء البقاء على الجنابة، فلوجوب القضاء في النومة الثانية، لصحيح معاوية بن**... إلخ».

قد عرفت أنّ المفطّرات السابقة يدور الحكم بمفطريّتها مدار صدورها عن عمد واختيار، ويستثنى من ذلك تعمّد البقاء على الجنابة، فإنّه إذا أجنب ثمّ نام،

---

(١) وسائل الشيعة: ١٠: ٣١، الباب ١ من أبواب ما يمسّك عنه الصائم، الحديث ١.

واستيقظ قبل طلوع الفجر، وعاود النوم مرّة ثانية، ولم يستيقظ إلّا بعد طلوعه، فإنّه يحكم فيه بالمفطّريّة. ويدلّ على ذلك صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[١]. ودلالتها على لزوم القضاء عليه عقوبة واضحة.

قوله ٣: «**وأمّا عدم الفرق بين رمضان وغيره، فلإطلاق صحيحة الحلبيّ المتقدّمة وغيرها، ولا يضرّ**... إلخ».

لا فرق في أقسام الصوم بين كونه صيام شهر رمضان المبارك، أو غيره من أقسام الصوم الواجب. سواء منه المعيّن والموسّع، وكذا المندوب، في أنّ المفطّرات السابقة توجب المفطّريّة متى صدرت عن قصد وعمد واختيار. ويدلّ على ذلك صحيح الحلبيّ المتقدّم في الناسي[٢]، حيث أنّه مطلق. وعليه سوف يكون التقريب الذي قدّمناه شاملاً لكافّة أقسام الصوم من دون اختصاص له بقسم دون آخر.

قوله ٤: «**وأمّا أنّ الجاهل بالمفطّريّة كالعالم، فعلّل بأنّه عامد وقاصد، غايته لا يعلم بالمفطّريّة**... إلخ».

المعروف بين الأصحاب، بل قيل أنّه متسالم عليه بينهم، عدم الفرق في مفطّريّة المفطّرات المتقدّمة بين صدورها من العالم بالمفطّريّة فيها، وبين صدورها ممّن لا يعلم بمفطّريّتها، بل هو جاهل بذلك، إلّا أنّ هناك أقوالاً أُخرى بينهم على خلاف ذلك.

وكيفما كان، فالأقوال في المسألة خمسة:

أحدها: ما اختاره مشهور الأصحاب من عدم الفرق بين العالم والجاهل مطلقاً،

---

(١) وسائل الشيعة: ١٠: ٦١، الباب ١٥ من أبواب ما يمسّك عنه الصائم، الحديث ١.

(٢) تقدّم في الفرع رقم ١ الصفحة ٨٥.

قاصراً أم مقصّراً، جاهلاً بالحكم كان أم جاهلاً بالموضوع، فقالوا بلزوم القضاء عليهما والكفّارة.

ثانيها: ما يظهر من الشيخ ﵀ في كتابه **التهذيب**، واختاره صاحب **الحدائق** ﵀، من اعتبار العلم في مفطّريّة المفطّرات، فلا يفسد الصوم بالإتيان بواحد منها جاهلاً مطلقاً، سواء كان جاهلاً قاصراً، أم مقصراً، جاهلاً بالحكم، أم جاهلاً بالموضوع[١].

ثالثها: ما اختاره المحقّق في **المعتبر**، وصاحب **المدارك**، وهو منسوب إلى أكثر المتأخّرين، من البناء على عدم الفرق في حصول المفطّريّة بفعل شيء منها، بين العالم والجاهل مطلقاً، إلّا أنّه يلزم الجاهل القضاء فقط دون الكفّارة[٢].

رابعها: التفصيل بين قسمي الجاهل، فيجب على الجاهل المقصر القضاء والكفّارة، ولا يجب على الجاهل القاصر إلّا القضاء دون الكفّارة، وقد نسبه صاحب **الجواهر** ﵀ إلى بعض مشايخه[٣].

خامسها: ما اختاره الفاضل النراقيّ، والشيخ الأعظم الأنصاريّ ﵀، من القول بعدم وجوب القضاء والكفّارة على الجاهل القاصر، ووجوبهما على الجاهل المقصر[٤].

وقد يظهر من بعض الأساطين ﵀ قول سادس، حاصله: التفصيل في ثبوت القضاء والكفّارة بين الجاهل بالحكم والجاهل بالموضوع، فلا تجبان في الأوّل، وتجبان في الثاني[٥].

---

(١) تهذيب الأحكام: ٤: ٢٠٨، ذيل الحديث ٦٠٢. الحدائق الناضرة: ١٣: ٦٠.

(٢) المعتبر: ٢: ٦٦٢. مدارك الأحكام: ٦: ٦٦.

(٣) جواهر الكلام: ١٦: ٢٥٥.

(٤) مستند الشيعة: ١٠: ٣٢٤. كتاب الصوم للشيخ الأنصاريّ: ٨٠ ـ ٨٣.

(٥) مستمسك العروة الوثقى: ٨: ٣١٨.

ولا يخفى أنّ مقتضى إطلاقات ما دلّ على المفطّريّة هو الحكم بالمفطّريّة فيما لو صدرت عن الجاهل ، فإنّها شاملة له ، خصوصاً وأنّه مناط المفطّريّة ، وهو صدور المفطر عن عمد وقصد ، واختيار متوفّر فيه . إلّا أنّ هذه الإطلاقات يمكن تقييدها بروايتين في المقام تنفيان القضاء عنه :

الأُولى : موثّقة ـ كما عبّر عنها المصنّف (دام علاه) ـ زرارة وأبي بصير المذكورة في المتن[1] . ودلالتها على عدم حصول المفطّريّة بالإتيان بشيء من المفطّرات جاهلاً بالحكم واضحة . نعم المستفاد منها اختصاصها بالجاهل جهلاً مركباً غير متردّد ، وهذا يعني حصرها بالقاصر دون المقصر ، ويستفاد ذلك من قوله : « **وَهُوَ لَا يَرىٰ إِلّا أَنَّ ذَلِكَ حَلَالٌ لَهُ** » . كما أنّ ظاهرها الاختصاص بالجهل بالحكم دون الجهل بالموضوع ، لقوله : « عن رجل أتى أهله في شهر رمضان » .

اللّهمّ إلّا أنّ يدّعى أنّ القيود المذكورة وردت في لسان السائل ، وليس في لسان الإمام عليه السلام ، فلا تصلح لمنع انعقاد الإطلاق ؛ لأنّ العرف لا يرى خصوصيّة لهذه الأُمور الواردة في لسانه ، خصوصاً وأنّ غاية السائل السؤال غالباً عمّا وقع له خارجاً ، أو نظيره . وعليه ، لا موجب لرفع اليد عن إطلاق النصّ .

وقد منع دلالتها على المدّعى بعض الأعاظم رحمه الله ، فخصّها بنفي الكفّارة دون نفي القضاء ، واستند في ذلك إلى أنّ المنفي ظرف الجهل هو أثر الفعل ؛ لأنّه الذي صدر عن جهل ، ومن المعلوم أنّ الأثر المترتّب على فعل الإفطار هو الكفّارة فقط ، وأمّا القضاء فليس من آثار الفعل ، بل هو من آثار ترك الصوم في وقته على وجهه[2] .

وقد يناقش النصّ المذكور سنداً ، فإنّه مرويّ عن الشيخ رحمه الله بإسناده عن الحسن ابن عليّ بن فضّال ، وطريق الشيخ رحمه الله إليه يشتمل على مشكلتين :

---

(١) وسائل الشيعة : ١٠ : ٥٣ ، الباب ٩ من أبواب ما يمسّك عنه الصائم ، الحديث ١٢ .

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢١ : ٢٧٢ .

الأُولى: وجود عليّ بن محمّد بن الزبير القرشيّ، وهو ممّن لم يوثّق بالتوثيق الخاصّ، وتوثيقه بالتوثيقات العامّة، ككونه أحد مشايخ الإجازة، أو كونه من المعاريف كما عن شيخنا التبريزيّ ﵀، ليس في محلّه؛ لعدم تماميّة كلتا الكبريين المذكورتين.

الثانية: وجود عبد الواحد بن أحمد بن عبدون، وهو ممّن لم ينصّ على توثيقه بالتوثيق الخاصّ.

ويمكن التغلّب على كليهما؛ لأنّ المشكلة الثانية تعالج بكونه أحد مشايخ النجاشيّ، وبناءً على تماميّة كبرى وثاقة جميع مشايخ النجاشيّ، سوف يحكم بوثاقته.

وأمّا الأُولى علاجها من خلال تعويض طريق الشيخ ﵀ إلى ابن فضّال المشتمل على الزبيريّ، بطريق النجاشيّ، الذي لا يشتمل عليه، ومنشأ هذا التعويض أنّ العلمين المذكورين اشتركا في التلمّذ على أُستاذ واحد، وهذا يجعل صعوبة في الأمر أن يجاز أحدهما بطريق دون الآخر، فيثبت أنّ للشيخ عين الطريق الذي للنجاشيّ، فيمكن التعويض.

هذا، ولو سلّم جدلاً بالعلاجين المذكورين للخبر، مع أنّ المشكلة الثانية يصعب القبول بعلاجها، لما قرّر في محلّه من عدم تماميّة الكبرى المذكورة، إلّا أنّ هناك مشكلة ثالثة لم يشر إليها المصنّف، وهي وجود محمّد بن عليّ في سند الخبر، وهو مشترك بين الثقة والضعيف، فيتردّد بين ابن محبوب وبين الصيرفيّ المعروف بأبي سمينة الضعيف وبين الهمدانيّ الذي لم تثبت وثاقته، لوما لم يكن في البين ما يوجب التمييز لكونهم في طبقة واحدة، يصعب الاستناد للرواية المذكورة.

الثانية: صحيح عبد الصمد بن بشير المذكور في المتن[1]، وتستفاد دلالتها على

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٨٨، الباب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٣.

المدّعى من خلال قوله عليه السلام: «**فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ**»، وهي مطلقة من حيث الجاهل، ومادّة الجهل سواء كان حكماً أم موضوعاً.

وقد يدّعى اختصاصها بنفي الكفّارة دون القضاء، اعتماداً على أنّ السؤال الواقع فيها كان عن المحرم الذي لبس مخيطاً، ومن المعلوم أنّ لبس المخيط لا يوجب فساد الإحرام، وإنّما يوجب الكفّارة، وقد جاء يسأل أنّ لبسه في حال الجهل كلبسه في حال العلم، يوجب الكفّارة أيضاً، أم أنّه يفرّق بينهما، وقد كان جوابه عليه السلام بنفي ثبوت شيء عليه حال الجهل.

وبالجملة: إنّ مقتضى كون السؤال عن لبس المخيط يشكّل قرينة صارفة للصحيح عن الظهور في العموم، وتخصيصه بنفي الكفّارة.

وقد دفعه المصنّف بأنّ المورد لا يخصّص الوارد، فإنّ مجرّد كون موردها السؤال عن لبس المخيط الظاهر في السؤال عن الكفّارة لا يوجب اختصاصها بذلك.

وقد يقال: أنّ المتفاهم العرفيّ يرى أنّ ورود الجواب في سياق سؤال معيّن يشكّل قرينة صارفة للجواب عن ظهوره في ما ينفي السؤال.

ولعلّ الأوْلى في الجواب عن دعوى اختصاصها بنفي الكفّارة، أن يقال: بأنّ القيد المذكور قد ورد في لسان السائل، وليس في لسان الإمام عليه السلام، وجواب الإمام عليه السلام قد جاء عامّاً ليس مختصّاً بمورد الكفّارة، فلا يفهم العرف منه الاختصاص.

وقد تحصّل تماميّة دلالة صحيحة عبد الصمد بن بشير على نفي القضاء والكفّارة عن الجاهل، كما أنّ المصنّف يبني على تماميّة رواية أبي بصير وزرارة، فتصلح لتقييد إطلاقات ما دلّ على المفطّريّة، وعليه يكون المتعيّن هو البناء على قول ابن إدريس وصاحب **الحدائق** رحمه الله، من نفي وجوب القضاء والكفّارة عنه[1]. نعم، حذراً من مخالفة المشهور، يحسن بالفقيه أن يتنزل للاحتياط في فتواه.

---

(١) السرائر: ١: ٣٨٦. الحدائق الناضرة: ١٣: ٦٠.

قوله ٥ : « **وأمّا التخيير في خصال الكفّارة ، فهو المشهور. ونسب إلى العمانيّ اعتبار الترتيب** ... إلخ » .

المشهور بين أصحابنا أنّ من أفطر في شهر رمضان متعمّداً على واحد من المفطّرات المتقدّمة ، وجب عليه القضاء ولزمته الكفّارة ، وهي كفّارة تخيير فيتخيّر بين عتق رقبة ، أو صيام شهرين متتابعين ، أو إطعام ستّين مسكيناً . وخالف في ذلك ابن أبي عقيل والسيّد المرتضى رحمهما الله ، فحكما بلزوم الترتيب بين الخصال الثلاث السابقة . ومنشأ الخلاف يعود إلى اختلاف النصوص ، فإنّها على طوائف أربع ، ذكر المصنّف (دام ظلّه) اثنتين منها :

الأُولى : ما دلّ على التخيير ، كصحيحة عبد الله بن سنان المذكورة في المتن[١] . ودلالتها على المدّعى واضحة ، وهي مطلقة شاملة لجميع المفطّرات وليست مختصّة ببعضها .

الثانية : ما دلّ على الترتيب بين الخصال ، كصحيحة ـ بتعبير المصنّف ـ عليّ بن جعفر المذكورة في المتن[٢] . ودلالتها على المدّعى أيضاً تامّة ، فإنّها تضمّنت أنّ اللازم هو العتق ، فإن عدم لزمه الصيام ، ومع عدم قدرته عليه ، يلزمه الإطعام .

وقد رواها شيخنا الحرّ رحمه الله من كتاب عليّ بن جعفر ، وهذا يوجب المناقشة في سندها ؛ لأنّه ليس للشيخ الحرّ طريق إليه ، فإنّه لم يذكره .

وقد دفع المصنّف (حفظه الله) المناقشة السنديّة المتصوّرة فيها بنظريّة التعويض أيضاً ، فإنّ للشيخ الحرّ طرقاً إلى جميع الكتب التي ينقل الشيخ الطوسيّ رحمه الله منها ، ومن جملة الكتب التي ينقل منها كتاب عليّ بن جعفر ، فيكون للشيخ الحرّ طريق إلى كتاب عليّ بن جعفر يمرّ بواسطة الشيخ رحمه الله .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٠ : ٤٤ ، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٠ : ٤٨ ، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٩ .

وفي العلاج المذكور مشكلتان :

الأُولى : حتّى يتمّ القبول بما ذكر ، لا بدّ وأن يحرز أنّ النسخة التي كانت للشيخ الطوسيّ ﵀ والتي له طريق إليها من كتاب عليّ بن جعفر ، هي عينها النسخة التي كانت بيد الشيخ الحرّ ﵀ ؛ لأنّ المفروض أنّ طريق الشيخ ﵀ إلى تلك النسخة ، وليس إلى أي نسخة من نسخ كتاب عليّ بن جعفر .

وهذه المشكلة قد يتغلّب عليها لو قيل أنّه لا يوجد نسخ متعدّدة لكتاب عليّ بن جعفر ، وإنّما هي نسخة واحدة قد تداولها الأصحاب ، وهذا من الصعوبة بمكان ، وعليه تبقى المشكلة قائمة على حالها .

الثانية : إنّ تماميّة العلاج المذكور تتوقّف على إحراز أنّ الكتاب الذي نقل الشيخ الحرّ منه ، هو نفس كتاب عليّ بن جعفر . أمّا لو لم يحزر ذلك ، فلن يتمّ العلاج المذكور . والظاهر عدم إمكانيّة الإحراز ، فإنّ الكتاب الذي ينقل الشيخ الحرّ منه ، قد وصل إليه بالوجادة ، وقد اختلف هو ومعاصره غواص **بحار الأنوار** العلّامة المجلسيّ ﵀ في نسبته إلى مؤلّف ، حيث نسبه شيخنا المجلسيّ ﵀ إلى الأشعريّ صاحب **النوادر** ، وبنى على أنّه كتاب **النوادر** . بينما بنى شيخنا الحرّ ﵀ على أنّه **مسائل عليّ بن جعفر**[1] ، ومع وجود هكذا حال ، كيف يجزم بأنّ الموجود في يدي شيخنا الحرّ ﵀ هو نفس كتاب عليّ بن جعفر جزماً ، وعليه كيف يجزم بعد ذلك بأصالة الصدور ؟ !

ثمّ إنّه بعد التسليم بتماميّتها سنداً ، والبناء على كونها صحيحة ، فسوف تقع المعارضة بينها وبين نصوص الطائفة الأُولى ، ويجمع بينهما جمعاً عرفيّاً ، بأن تحمل رواية عليّ بن جعفر على الاستحباب بقرينة الصحيحة الأُولى .

وقد يمنع من الجمع المذكور ، على أساس أنّ دلالة رواية عليّ بن جعفر

---

(١) وسائل الشيعة : ٣٠ : ١٥٥ ، الرقم ٢٥ و : ١٦٢ : ٢٦ .

على الترتيب من خلال أداة الشرط ، فتفيد عدم جواز الانتقال للنوع الثاني من الكفّارة مع القدرة على النوع الأوّل منها ، وهذا يمنع من حملها على الاستحباب ، فتكون المعارضة بينها وبين نصوص الطائفة الأُولى مستقرّة .

وقد ذكر صاحب **الجواهر** ﷺ تقديم الطائفة الأُولى على الثانية ؛ لأنّها مخالفة للعامّة ، وتحمل الثانية على التقيّة لموافقتها إيّاهم ؛ إذ أنّهم يقولون بالترتيب في الكفّارة[(١)] .

ومع عدم القبول بالترجيح المذكور ، فلا مناص من التساقط بعد استقرار المعارضة ، والرجوع لمقتضى الأصل العمليّ ، وهو يقضي بجريان البراءة عن التعيين ، وثبوت التخيير ؛ لأنّ التعيين كلفة زائدة ، فيشكّ في ثبوتها فتجري البراءة عنها .

قوله ٦ : « **وأمّا كفاية الاستغفار للعاجز ، فلذيل الصحيحة المتقدّمة** » .

قد عرفت وجوب الكفّارة في بعض الموارد على من أفطر في نهار شهر رمضان ، لكنّه إذا لم يتمكّن من الإتيان بشيء منها ، وعجز عن ذلك ، فقد اختلف الأصحاب في ذلك على أقوال :

الأوّل : ما اختاره شيخنا المفيد في **المقنعة** ، والسيّد المرتضى في **الجمل** ، وابن إدريس في **السرائر** ، والمحقّق في **الشرائع** ، من وجوب صوم ثمانية عشر يوماً عليه[(٢)] .

الثاني : البناء على أنّ وظيفته هي التصدّق بما يطيق ، وقد اختاره ابن الجنيد ،

---

(١) جواهر الكلام : ١٦ : ٢٦٩ .

(٢) المقنعة : ٣٤٦ . رسائل الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل) : ٣ : ٥٥ . السرائر : ١ : ٣٧٩ . شرائع الإسلام : ١ : ١٤٥ و : ٣ : ٦٤١ .

والصدوق في **المقنع** ، وهو مختار صاحبي **المدارك** و**الذخيرة**[١] .

الثالث : التخيير بينهما ، فيتخيّر بين الصوم ثمانية عشر يوماً ، وبين التصدّق ، وهو مختار العلّامة في **المختلف** ، والشهيد في **الدروس** ، وصاحب **المسالك** ، وصاحب **العروة**[٢] .

الرابع : ما اختاره المصنّف من الانتقال إلى الاستغفار مباشرة عند العجز ، تمسّكاً بذيل رواية عليّ بن جعفر المتقدّمة ، فقد جاء فيها : « **فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فَلْيَسْتَغْفِرِ اللهَ** »[٣] . لدلالتها على بدلية الاستغفار عن الخصال .

وما ذكره من كفاية الاستغفار عن الكفّارة حال العجز عنها وعن بدلها ، موضع تسالم بين الأصحاب ، بل مقطوع به عندهم ؛ لأنّ الاستغفار كفّارة مجزئة ، وقد دلّت على ذلك نصوص عديدة :

منها : صحيحة أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « **كُلُّ مَنْ عَجَزَ عَنِ الْكَفَّارَةِ الَّتِي تَجِبُ عَلَيْهِ ، مِنْ صَوْمٍ أَوْ عِتْقٍ أَوْ صَدَقَةٍ ، فِي يَمِينٍ أَوْ نَذْرٍ أَوْ قَتْلٍ ، أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يَجِبُ عَلىٰ صاحِبِهِ فِيهِ الْكَفَّارَةُ ، فالاسْتِغْفارُ لَهُ كَفَّارَةٌ ، ما خَلَا يَمِينَ الظِّهارِ ، فَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يَجِدْ ما يُكَفِّرُ بِهِ حَرُمَ عَلَيْهِ أَنْ يُجامِعَها ، وَفُرِّقَ بَيْنَهُما ، إِلّا أَنْ تَرْضَى الْمَرْأَةُ أَنْ يَكُونَ مَعَها وَلَا يُجامِعَها** »[٤] ، فإنّها تشمل بإطلاقها العجز عن الخصال الثلاثة اللازمة في كفّارة الإفطار في نهار شهر رمضان ، وبدلها .

---

(١) نقله عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة : ٣ : ٤٤٤ . المقنع : ١٩٢ . مدارك الأحكام : ٦ : ١٢٠ . ذخيرة المعاد : ١ / القسم الثالث ٥٣٥ .

(٢) مختلف الشيعة : ٣ : ٤٤٤ . الدروس الشرعيّة : ١ : ٢٧٧ . مسالك الأفهام : ٢ : ٣٨ . العروة الوثقى : ٣ : ٦٠١ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٠ : ٤٨ ، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٩ .

(٤) وسائل الشيعة : ٢٢ : ٣٦٧ ، الباب ٦ من أبواب الكفّارات ، الحديث ١ .

ولا يعتبر في الاستغفار الذي يكون بدلاً عن الكفّارة التكرار، بل يكفي أن يصدر منه ولو مرّة واحدة.

قوله ٧: «**وأمّا وجوبها مع التمكّن المتأخّر، فلأنّ الكفّارة ليس لها وقت محدّد ليكون وجوبها**... إلخ».

قد عرفت أنّ مختار المصنّف فيمن عجز عن خصال الكفّارة الثلاث، تكون وظيفته الانتقال إلى الاستغفار، فلو تجدّدت لديه القدرة على أدائها، وجب عليه الإتيان بها، وقد استدلّ له المصنّف بالتالي:

إنّنا نشكّ في إجزاء الاستغفار عن الكفّارة بعدما تمكّن منها؛ وذلك لأنّ البدل إنّما يكون مجزياً عن المبدل منه لو كان المبدل منه موقتاً بحيث يكون البدل وافياً بكلّ ما يشتمل عليه المبدل منه. أمّا لو كان المبدل منه كما في المقام غير مؤقّت بوقت خاصّ، ولا بزمان فوريّ، بل إنّ وقته يستمرّ ما دام العمر، فهذا يعني أنّ الانتقال إلى البدل وإجزائه عن المبدّل منه يكون حال كون العجز عن المبدل منه استمراريّاً. أمّا لو لم يكن كذلك، وتجدّدت القدرة، فهذا يكشف عن عدم تحقّق موضوع البدل، وعدم تعلّق الأمر به منذ البداية.

قوله ٨: «**وأمّا أنّ الشاكّ في طلوع الفجر يجوز له تناول المفطر، فللاستصحاب الموضوعيّ**... إلخ».

إذا كان المكلّف شاكّاً في طلوع الفجر، جاز له تناول الطعام والشراب، وذلك تمسّكاً باستصحاب بقاء الليل، وعدم دخول الفجر، وهذا يعبّر عنه بالاستصحاب الموضوعيّ.

كما يمكن التمسّك أيضاً باستصحاب جواز الأكل، لوجود يقين بجوازه، وقد حصل شكّ في المنع عنه، فيستصحب بقاء الجواز، وهو المعبّر عنه بالاستصحاب الحكميّ.

ومع عدم جريانه يمكن التمسّك بأصالة البراءة ، فيقال : إنّ المكلّف يشكّ في حرمة الأكل عليه في هذا الوقت ، التي نشكّ فيها في طلوع الفجر ، فتجري أصالة البراءة حينئذٍ عن الحرمة والمنع ، ويحكم بالتأمين وجواز الأكل .

ومع جريان البراءة والتأمين ، لا يبقى وجه للقول بلزوم الإمساك عليه من باب المقدّمة العلميّة لأحراز دخول الفجر .

قوله ٩ : « **وأمّا أنّ عليه القضاء لو انكشف الطلوع ، فلأنّه لم يأت بالواجب وهو الإمساك ما بين** ... إلخ » .

إذا أتى الصائم بما يوجب المفطّريّة دون مراعاة منه لطلوع الفجر ، وتبيّن طلوعه ، فقد ذكر المصنّف (دام عزّه) أنّ مقتضى القاعدة لزوم القضاء عليه مطلقاً ، سواء راعى طلوع الفجر ، أم لم يراعه ، بهذا البيان : من المعلوم أنّ المكلّف مطالب بإيجاد الصوم ما بين الحدّين ، من المبدأ إلى المنتهى ، وهو لم يحقّق ذلك في المقام ؛ لأنّه لم يجتنب المفطر خلال هذا الوقت ، فيكون قد فوت الواجب ، ولا ينفعه استناده إلى حجّة في المقام ، وهو الاستصحاب ؛ لأنّ غاية ما يفيد ذلك رفعه للحكم التكليفيّ ، لكنّه لا يصلح لرفع الحكم الوضعيّ وهو القضاء ، لأنّه يتبع عنوان الفوت ، وقد تحقّق منه كما عرفت .

إلّا أنّ اليد ترفع عن مقتضى القاعدة ، ليلتزم بالتفصيل بين حال المراعاة ، فلا يلزمه القضاء ، وبين عدم المراعاة ، فيجب عليه ذلك ، لوجود النصّ الخاصّ ، وهو موثّقة سماعة المذكورة في المتن[1] . فقد تضمّنت التفصيل بين حالين :

الأوّل : من راعى طلوع الفجر قبل إقدامه على تناول المفطر بقيامه بالفحص ، واطمأن إلى عدم طلوعه ، ثمّ تبيّن خطأه ، فلا شيء عليه .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٠ : ١١٥ ، الباب ٤٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٣ .

الثاني: من لم يراع الفجر، ولم يتبينه، وتناول المفطر مباشرة، فعليه قضاء ذلك اليوم.

قوله ١٠: «**وأمّا أنّه لا شيء عليه مع بقاء حالة الشكّ، فلأصل البراءة بعد عدم المحرز لموضوع**... إلخ».

إذا بقي المكلّف على حالة الشكّ في طلوع الفجر، وأقدم على تناول المفطر، وتبيّن بعد ذلك طلوعه، فلا يلزمه القضاء؛ لأنّه يشكّ في وجوبه عليه، فيكون من صغريات الشكّ في ثبوت التكليف، وهو مجرى لأصالة البراءة والتأمين، لعدم وجود ما يحرز من خلاله ثبوت موضوع القضاء والكفّارة.

قوله ١١: «**وأمّا أنّ الشاكّ في الغروب لا يجوز له ارتكاب المفطر، فللاستصحاب الموضوعيّ**... إلخ».

إذا كان الصائم شاكّاً في تحقّق الغروب الذي هو نهاية الصوم النهاريّ، فلا يجوز له الإفطار حينئذٍ، تمسّكاً باستصحاب بقاء النهار، أو تمسّكاً باستصحاب حرمة الأكل، أو استناداً لقاعدة الاشتغال حيث أنّ ذمّته مشغولة بالصوم حتّى الغروب، فما لم يحرز تحقّقه لم يحرز فراغها أداءه للصوم الذي اشتغلت ذمّته به، وبالتالي تبقى ذمّته مشغولة بذلك.

قوله ١٢: «**وأمّا أنّ عليه القضاء والكفّارة، فلأنّه بالاستصحاب الموضوعيّ يتّضح موضوعهما**... إلخ».

قد عرفت في الفرع السابق أنّه لا يجوز للمكلّف الإفطار حال الشكّ في تحقّق الغروب، وهذا يعني أنّه لو أفطر وجب عليه القضاء والكفّارة، أمّا وجوب القضاء فواضح، لكونه قد فوّت موضوع التكليف، فلابدّ من قضائه. وأمّا الكفّارة، فإنّه بعدما ثبت كونه مفطراً في النهار بمقتضى الأصل، وإحراز كونه متعمّداً

بالوجدان ، يثبت أنّ عليه الكفّارة .

قوله ١٣ : « **وأمّا مع اتّضاح دخوله ، فلعدم تحقّق موضوعهما . غايته تثبت العقوبة من باب** ... إلخ » .

قد عرفت في الفرع السابق عدم جواز الإفطار عند الشكّ في دخول الليل ، فلو أفطر وجب عليه القضاء والكفّارة . لكن لو انكشف للمكلف أنّه قد تناول المفطر في الليل ، بمعنى أنّ الليل قد دخل ، فهنا لا موجب للقضاء ، لعدم جريان الأصل بسبب انتفاء وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة ، كما أنّ قاعدة الاشتغال لا تجري في المقام ، ومع عدم ثبوت القضاء ، فلا موجب للكفارة . نعم ، يكون مأثوماً من باب التجرّي ليس إلّا ، بناء على ثبوت الإثم فيه .

قوله ١٤ : « **وأمّا أنّ فاقد النيّة المتواصلة عليه القضاء ، فلأنه لم يأت بالواجب وهو الإمساك عن قصد** ... إلخ » .

إذا نوى الصائم قطع نيّة الصوم ، فسد صومه حتّى لو لم يأت بشيء من المفطّرات ، وهو ما يعبّر عنه بنيّة القطع ، ويدلّ على ذلك أنّه مكلّف بالإمساك عن المفطّرات من طلوع الفجر إلى غروب الشمس متقرباً بذلك إلى الله سبحانه وتعالى ، وهذه النيّة مقوّمة لحقيقة الصوم وماهيّته ، بحيث أنّ الإخلال بها يستوجب عدم تحقّق المأمور به وهو الصوم ، وإن كان ممسكاً عن المفطّرات . فلا يكون المكلّف محقّقاً للمأمور به حال الإخلال بها .

نعم ، لا تجب عليه الكفّارة لعدم تحقّق موجبها وهو الإتيان بشيء من المفطّرات المعلومة عمداً .

قوله ١٥ : « **وأمّا عدم صحّة التطوّع ممّن عليه القضاء ، فلصحيحة الحلبيّ : سألت أبا عبد الله** ... إلخ » .

يعتبر فيمن يود الصوم تطوّعاً فراغ ذمّته من قضاء الصوم الواجب ، فلو كانت ذمّته مشغولة بشيء من ذلك لم يصحّ التطوّع منه ، ولم يعرف في ذلك خلاف بين أصحابنا إلّا من السيّد المرتضى رحمه الله ، فقد التزم في أجوبة **المسائل الرسيّة** بجواز ذلك[١] . وقد صرّح صاحب **الحدائق** رحمه الله ، وكذا الفاضل النراقيّ قدس سره ، باتّفاق الأصحاب على ما ذكر ما عدا السيّد المرتضى[٢] .

ويدلّ على المشهور صحيحة الحلبيّ التي ذكرها المصنّف في المتن[٣] . وهي صريحة في الدلالة على المدّعى .

قوله ١٦ : « **وأمّا الشيخ والشيخة فمع عدم الحرج ، يجب عليهما الصوم ، لعدم المقيّد لإطلاقات** ... إلخ » .

للشيخ والشيخة حالتان بالنسبة إلى الصوم :

الأُولى : أن لا يتعذّر عليهما الصوم ، بحيث يمكنهما الإتيان به من دون حرج عليهما في ذلك .

الثانية : أن لا يتمكّنا من الصوم ، لوجود حرج عليهما في ذلك .

أمّا بالنسبة للحالة الأُولى ، فلا ريب في وجوب الصوم عليهما ؛ ضرورة أنّ إطلاقات ما دلّ على وجوبه شاملة لهما ، وبالتالي يلزمهما الصيام ، ولو لم يصوما وجب عليهما القضاء .

وأمّا الحالة الثانية ، فلا ريب في سقوط الصوم عنهما ، وانتفاء التكليف به .

---

(١) رسائل الشريف المرتضى (جوابات المسائل الرّسيّة الأُولى) : ٢ : ٣٦٦ ، المسألة العشرون .

(٢) الحدائق الناضرة : ١٣ : ٢٠٨ . مستند الشيعة : ١٠ : ٤٩٨ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٠ : ٣٤٦ ، الباب ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٥ .

نعم ، هل أنّ سقوط الصوم عنهما بنحو العزيمة ، كما عليه صاحب **الجواهر** ، واستظهره من كلمات الأصحاب[١] ، أم أنّه بنحو الرخصة ، كما قال به صاحب **الحدائق** ﷺ ، فيكونا مخيّرين بين الصوم وبين الفدية[٢] .

وكيفما كان ، فإنّه يستدلّ لعدم وجوب الصوم عليهما ، بقاعدة لا حرج المستفادة من قوله تعالى : ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[٣] ، وقوله تعالى : ﴿**وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ**﴾[٤] ، فقد فسّرت الإطاقة الوارد ذكرها في الآية الشريفة بأنّها تحمّل الشيء مع المشقّة ، وليس المراد منها القدرة التي هي معنى الطاقة .

وقد يتوهّم أنّ الآية الشريفة منسوخة بقوله تعالى : ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾[٥] ، على أساس أنّ المكلّف في صدر الإسلام الذي يطيق الصوم بمشقّة كان مخيّراً بين الصوم والإفطار ، ثمّ نسخ ذلك بالآية الشريفة ، فصار الجميع ملزماً بالصوم .

لكن قد عرفت أنّ المراد من الآية محلّ البحث هو الإطاقة ، وليس الطاقة ، والفرق بينهما واضح ، ومع كون المراد منها هو الإطاقة فلن تكون منسجمة مع المعنى المذكور أصلاً ، حيث أنّه يقرّر حينئذٍ أنّ الآية تشير إلى حال ثلاثة أفراد من المكلّفين :

١ ـ من يطالب بالصوم ، ويكون ملزماً بأدائه .

---

(١) جواهر الكلام : ١٧ : ١٥٠ .

(٢) الحدائق الناضرة : ١٣ : ٤٢١ .

(٣) الحجّ ٢٢ : ٧٨ .

(٤) البقرة ٢ : ١٨٤ .

(٥) البقرة ٢ : ١٨٥ .

٢ ـ من يفطر ولزمه القضاء .

٣ ـ من لا يجب عليه الصوم ، وإنّما يطالب بالفدية حينئذٍ .

وجملة ﴿**وَأَن تَصُومُوا**﴾ متعلّقة بالقسم الأوّل ، وهو من كان مستجمعاً لشرائط الصوم ، ولا مبرّر له في تركه . كما أنّ قوله تعالى : ﴿**فَمَن تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ**﴾ ناظرة إلى الصيام المندوب .

هذا ، ولو منع من التمسّك بالآية الشريفة ، بسبب الإجمال فيها ، لتردد معناها بين المحتملين اللذين عرفت ، أمكن الرجوع إلى السنّة ، فمن النصوص الصالحة للاستدلال على المدّعى صحيحة عبد الله بن سنان المذكورة في المتن[١] . ودلالتها واضحة ، فقد تضمّنته أنّه لمّا كان عاجزاً لم يلزمه الصوم ، وإنّما عليه أن يتصدّق عن كلّ يوم بشيء من الطعام .

قوله ١٧ : « **وأمّا أنّ الفداء مدّ من طعام ، فلصحيحة محمّد بن مسلم : سمعت أبا جعفر** عليه السلام **يقول** ... إلخ » .

اختلفت النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام في تحديد مقدار الفدية التي يدفعها الشيخ أو الشيخة عوضاً عن الصوم ، فهل هي مدّ واحد من الطعام ، أو أنها مدّان منه ، فقد ورد في بعضها تحديده بمدّ كما في صحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[٢] . ودلالتها على أنّ المطلوب منهما مدّ واحد بالنصّ لصراحتها في ذلك . وجاء في صحيحته الأُخرى تحديده بمدّين ، وهي مذكورة في المتن أيضاً[٣] .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٠ : ٢١١ ، الباب ١٥ من أبواب ما يصحّ منه الصوم ، الحديث ٥ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٠ : ٢٠٩ ، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم ، الحديث ١ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٠ : ٢١٠ ، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم ، الحديث ٢ .

وقد يدّعى الاطمئنان بوحدة الروايتين، وأنّهما واحدة إلّا أنّها رويت مرّة عن الإمام الباقر عليه السلام، وأُخرى عن الإمام الصادق عليه السلام اشتباهاً من الراوي.

والإنصاف بعد هذا الاحتمال، خصوصاً وأنّ الراوي هو محمّد بن مسلم وحاله أوضح من أن يخفى.

وبناء على ثبوت التعدّد قد يجمع بينهما جمعاً عرفيّاً، كما عن الشيخ رحمه الله، بحمل الصحيحة الثانية على الاستحباب[١].

وهذا وإن كان حسناً، إلّا أنّ افتقاره إلى الشاهد يمنع من قبوله، ويجعله جمعاً تبرّعيّاً لا مجال لقبوله.

وعندها سوف تستقرّ المعارضة، وترفع اليد عن المقدار الزائد، لكون المورد من صغريات الدوران بين الأقلّ والأكثر، فتجري البراءة عن الأكثر، ويتعيّن عندها الالتزام بالمدّ.

قوله ١٨: «**وأمّا من به داء العطش، فحكمه يتّضح من صحيحة محمّد بن مسلم السابقة**».

إذا كان المكلّف مصاباً بداء العطاش، لم يلزمه الصوم، ووجب عليه الإفطار. نعم، لا يكون إفطاره من باب كونه مريضاً؛ لأنّ المريض الذي يسوغ له الإفطار هو من كان يضرّه الصوم، أو أنّه يوجب ازدياد مرضه. وذو العطاش ليس كذلك؛ إذ هو لا يتضرّر من ناحية الصوم. نعم، يقع في مشقّة وحرج شديد، وعليه يكون مغايراً للمريض موضوعاً، فيشارك الشيخ والشيخة في شمول الآية: ﴿**وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ**﴾ له، ويدلّ على ذلك أيضاً صحيحة محمّد بن مسلم المتقدّمة[٢].

---

(١) تقدّمت في الفرع السابع عشر.

(٢) الاستبصار: ٢: ١٠٤، ذيل الحديث ٣٣٩.

قوله ١٩ : « **وأمّا المرضعة والحامل فيدلّ على حكمهما صحيح محمّد بن مسلم : سمعت أبا جعفر** عليه السلام ... إلخ » .

لا يجب على المرأة المرضعة حال إرضاعها الصوم إذا كانت قليلة اللبن ، وكان الصوم يضرّ بها أو برضيعها ، وكذا لا يجب الصوم على الحامل قريبة الولادة إذا كان الصوم يضرّ بها ، أو يضرّ بجنينها ، والمشهور أنّه يجب عليهما القضاء بعد ذلك . بل عن الشيخ رحمه الله في **الخلاف** دعوى الإجماع عليه[١] . وخالف في ذلك والد الصدوق ، وسلّار رحمه الله ، فذهبا إلى عدم وجوبه[٢] . ويدلّ على مختار المشهور صحيح محمّد بن مسلم المذكور في المتن[٣] . مضافاً إلى شمول أدلّة القضاء لهما ، وعدم وجود ما يوجب إخراجهما من تحتها ، فيكون الحكم بلزوم القضاء عليهما على مقتضى القاعدة .

قوله ٢٠ : « **وأمّا التقييد بالإضرار ، فللتعليل المذكور في الصحيح المتقدّم** » .

يشترط في جواز الإفطار للمرضعة والحامل ، أن يكون الصوم مضرّاً بهما ، أو بالمرتضع والجنين ، فلو لم يكن مضرّاً ، لم يجز لهما لإفطار ، ويدلّ على اعتبار هذا الشرط صحيحة محمّد بن مسلم المتقدّمة ، فقد تضمّنت التعليل بكونهما : لا تطيقان الصوم ، وقد عرفت في ما تقدّم معنى الإطاقة .

---

(١) الخلاف : ٢ : ١٩٧ ، مسألة ٤٧ .

(٢) نقله عن والد الصدوق في مختلف الشيعة : ٣ : ٥٤٨ . المراسم العلويّة : ٩٥ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٠ : ٢١٥ ، الباب ١٧ من أبواب من يصحّ منه الصوم ، الحديث ١ .

كتاب الزكاة

لم يتعرّض المصنّف (حفظه الله) لتعريف الزكاة ، ولا بأس قبل البدء بما أشار إليه من فروع ، من بيان معناها :

الزكاة لغة : تعرّف بأحد معان ثلاثة : النموّ ، أو الطهارة ، أو الخلوص من الأوساخ والأدران .

وفي الاصطلاح الفقهيّ تطلق على الواجب ، أو الحقّ الماليّ الشرعيّ الذي يتعلّق بأموال خاصّة وبشروط معيّنة[1] .

ويعدّ وجوبها من ضروريّات الدين ، وقد دلّ على ذلك الكتاب ، فقد قرنت الزكاة في كثير من آياته بالصلاة ، كما عدّتها النصوص أحد الأركان التي بني عليها الإسلام[2] .

والظاهر أنّ الضروريّ منها هو أصل وجوبها لا ما تجب فيه من الأموال ، فضلاً عن نصاب كلّ منها ومقداره .

والمنكر لوجوبها يعدّ منكراً لضروريّ من ضروريّات الدين ، فإن رجع إنكاره لتكذيب النبيّ ﷺ وإنكار الرسالة فهو كافر ، وإلّا فلا ، كما يذكر ذلك في البحوث المطوّلة[3] . نعم ، لا بأس بالإشارة إلى واحد من النصوص المرتبطة بالزكاة ،

---

(١) تحرير الأحكام : ١ : ٣٤٥ . تذكرة الفقهاء : ٥ : ٧ . مدارك الأحكام : ٥ : ٥ . جامع المدارك : ٢ : ٢ .

(٢) الكافي : ٢ : ١٨ ، باب دعائم الإسلام . دعائم الإسلام : ١ : ٢ . الأمالي للصدوق : ٣٤٠ ، الحديث ٤٠٤ . تهذيب الأحكام : ٤ : ١٥١ ، الحديث ٤١٨ . وسائل الشيعة : ١ : ١٣ ، الحديث ١ و ٢ و : ١٠ : ٣٩٥ ، الحديث ١٣٦٧٣ .

(٣) تعدّدت الأقوال بين الأعلام في كفر منكر الضروريّ ، فذكرت بينهم أقوال : »

فقد روى الصدوق رحمه الله بإسناده عن معروف بن خرّبوذ ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «**إنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ قَرَنَ الزَّكَاةَ بِالصَّلَاةِ فَقَالَ : ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكاةَ﴾**[١] **، فَمَنْ أَقَامَ الصَّلَاةَ وَلَمْ يُؤْتِ الزَّكَاةَ فَكَأَنَّهُ لَمْ يُقِمِ الصَّلَاةَ**»[٢] .

وطريق الصدوق رحمه الله إليه ، على ما في **المشيخة** : عن أبيه ، عن سعد بن عبد الله ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن الحسن بن محبوب ، عن مالك بن عطيّة الأحمسيّ ، عنه[٣] . وهو طريق صحيح .

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن وجوبها ، يلزم تحديد نوع الوجوب ، فهل هو وجوب تكليفيّ ماليّ محض ، فيكون عبادة لله سبحانه وتعالى ، من دون أن تكون فيه جهة وضعيّة ، أو أنّ في وجوبها جهة وضعيّة أيضاً ؟ توضيح ذلك :

إنّ العبادات على ثلاثة أقسام :

الأوّل : العبادات البدنيّة ، كالصلاة والصوم .

الثاني : العبادات الماليّة ، كالزكاة والخمس .

« **أحدها :** إنّ كلّ من أنكر ضروريّاً من ضروريّات الدين ، بني على كفره ، سواء كذّب النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله أم صدّقه ، وهذا الذي يعبّرون عنه بكفر منكر الضروريّ بعنوانه .

ثانيها : ما يكون موجب كفره لتكذيبه النبيّ صلى الله عليه وآله ، وإنكاره الرسالة المحمّديّة ، ويعبّر عنه بكفر المنكر حال استلزامه تكذيب الرسالة .

ثالثها : ما يكون منشأ كفره استلزام إنكار الرسالة ، فإذا علم أنّ الأمر المعيّن ضروريّ ، وكذّب به ، فإنّه يوجب تكذيب الرسالة بالملازمة .

والظاهر أنّ الذي عليه الأعلام المتأخّرون ، هو الثالث ، وتفصيله يطلب في البحوث المطوّلة .

(١) البقرة ٢ : ٤٣ ، ٨٣ ، ١١٠ . النساء ٤ : ٧٧ . النور ٢٤ : ٥٦ . المزّمّل ٧٣ : ٢٠ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٢ ، الباب ٣ من أبواب ما تجب فيه الزكاة ، الحديث ٢ .

(٣) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٧١ (المشيخة) .

الثالث: العبادات التي فيها جهتان: بدنيّة وماليّة، كالحجّ.

ومع البناء على أنّ وجوبها وضعيّ، فهل هي حقّ أو ملك، ومع البناء على أنّها ملك، فهل هي بنحو الإشاعة، أو أنّها بنحو الكلّيّ في المعيّن، أو غير ذلك؟

إنّ جملة من الأُمور المذكورة سوف يتمّ الحديث عنها تبعاً للمصنّف (زيد في توفيقه)، وما لم يتعرّضه، فإنّه يطلب من مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

١ ـ بم تتعلّق الزكاة ؟

١ - بم تتعلّق الزكاة ؟

قوله ١ : « **تتعلّق الزكاة بتسعة أشياء : الأنعام الثلاثة ، والنقدين ، والغلّات الأربع** » .

لا خلاف بين المسلمين في وجوب الزكاة في التسعة التي ذكرها المصنّف ، وهي الأنعام الثلاثة : الإبل والبقر والغنم ، والنقدان : الذهب والفضّة ، والغلّات الأربع : الحنطة ، والشعير ، والتمر ، والزبيب . بل ذلك من ضروريّات الدين ، واتّفاق المسلمين جميعاً على ذلك ، والنصوص المتضمّنة لوجوب الزكاة فيها مستفيضة ، بل قيل أنّها متواترة ، فلاحظ صحيحة الفضلاء المذكورة في المتن[١] . ودلالة الصحيح على حصر الزكاة في عناوين تسعة ، وعفو رسول الله ﷺ عن البقيّة جليّة واضحة . نعم ، المستفاد منه أنّ الواضع للزكاة في العناوين التسعة هو النبيّ ﷺ ، وليس الباري سبحانه وتعالى ، كما يستفاد ذلك من قوله عليه السلام : « **وَسَنَّهَا** » ، وعليه تكون العناوين التسعة من السنّة وليس من الفريضة ، كما أُشير لذلك في شرح قاعدة **لَا تَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ** . وهنا احتمالان :

أحدهما : أن يكون مصدر الجعل هو الباري سبحانه وتعالى ، وأنّه عزّ وجلّ قد جعلها في عناوين أُخرى ، إلّا أنّه ﷺ سأل ربّه حصرها في خصوص هذه العناوين ، فيكون نظير ما جرى في ليلة المعراج في شأن الصلاة .

ثانيهما : أن يكون تحديد متعلّق الزكاة هو النبيّ ﷺ ، فجعل إليه أن يجعل ما تتعلّق الزكاة به ، وما لا تتعلّق ، وعليه فيكون عفوه ﷺ بمعنى عدم جعله للزكاة في غير هذه العناوين التسعة .

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٥٥ ، الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة ، الحديث ٤ .

وملاحظة تقريب دلالتها تساعد على القبول بالاحتمال الأول منهما، فيكون المقصود من عفوه ﷺ عدم جعله للوجوب على شيء آخر غيرها، لا أنّه كان واجباً ثمّ عفا عنه ﷺ، ولا يخفى مدى الفرق بين المعنيين. ويؤيّد ذلك بعض الأخبار، مثل ما رواه أبو سعيد القمّاط، عمّن ذكره، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن الزكاة، فقال: «**وَضَعَ رَسُولُ اللهِ ﷺ الزَّكَاةَ عَلىٰ تِسْعَةٍ، وَعَفَا عَمَّا سِوىٰ ذَلِكَ: الْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ وَالزَّبِيبِ وَالذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْبَقَرِ وَالْغَنَمِ وَالْإِبِلِ**، فَقَالَ السَّائِلُ: فَالذُّرَةُ؟ فَغَضِبَ عليه السلام ثُمَّ قَالَ: **كَانَ وَاللهِ عَلىٰ عَهْدِ رَسُولِ اللهِ ﷺ السَّمَاسِمُ وَالذُّرَةُ وَالدُّخْنُ وَجَمِيعُ ذَلِكَ**، فَقَالَ: إِنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ عَلىٰ عَهْدِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، وَإِنَّمَا وَضَعَ عَلىٰ تِسْعَةٍ لِمَا لَمْ يَكُنْ بِحَضْرَتِهِ غَيْرُ ذَلِكَ، فَغَضِبَ ثُمَّ قَالَ: **كَذَبُوا، فَهَلْ يَكُونُ الْعَفْوُ إِلَّا عَنْ شَيْءٍ قَدْ كَانَ، وَلَا وَاللهِ مَا أَعْرِفُ شَيْئاً عَلَيْهِ الزَّكَاةُ غَيْرَ هَذَا، فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**»[1]، فإنّ المستفاد منه أنّ معنى عفوه ﷺ عدم جعله للوجوب في غير هذه العناوين التسعة، مع أنّها كانت موجودة، فلو كان يرى الوجوب فيها لجعله عليها. نعم، الرواية تعاني مشكلة سنديّة من ناحيتين، وهما وجود محمّد بن سنان، وقد فصّل في محلّه البناء على عدم وثاقته، وكونها مرسلة، وليس مرسلها ممّن تقبل مراسيله. ولعلّ هذا هو السبب في التعبير فيها بـ(سئل)، لظهور الإرسال من التعبير المذكور. لذا عبّرنا عنها بالمؤيّد.

وأوضح منها دلالة على الحصر في خصوص الأجناس التسعة، صحيحة ابن مهزيار المذكورة في المتن[2]، فقد تضمّنت إخبار الراوي له عليه السلام أنّ عندهم ما يكون ضعفاً لما ذكره من الأجناس، وقد كان جوابه عليه السلام بحصر الوجوب في خصوص التسعة وعدم وجوبه في شيء آخر غيرها.

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٥٤، الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ٥٥، الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٦.

وبالجملة : إنّ المستفاد من الصحيحين هو نفي وجوب الزكاة في غير الأجناس التسعة .

وفى مقابل ما دلّ على حصر الوجوب في خصوص الأجناس التسعة ، توجد نصوص تدلّ على وجوبها في غيرها ، كصحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[١] .

ودلالتها على المدّعى واضحة ، فإنّ المستفاد منها هو وجوب الزكاة في عدّة أنواع من الحبوب غير الغلّات الأربع ، فتكون معارضة لما دلّ على حصر الوجوب في الغلّات الأربع من الأجناس التسعة .

وقد يعالج بكون الحصر الوارد في نصوص الأجناس التسعة ، حصراً إضافيّاً ، وعليه تكون نصوص الحصر ما بين عامّ ومطلق ، فتصلح للتخصيص والتقييد ، وتكون النتيجة عدم حصر الوجوب في خصوص الأجناس التسعة ، بل تشمل الأُمور المذكورة في صحيحة محمّد بن مسلم ، بل تجب في حال التجارة أيضاً ، والخيل لوجود نصوص دالّة على ذلك[٢] ، فتكون مقيّدة لإطلاق ما دلّ على حصر الوجوب في خصوص التسعة .

وهو ممنوع ؛ لأنّ نصوص الحصر في خصوص التسعة قد تضمّن بعضها نفي الوجوب عن هذه العناوين المذكورة بنفسها ، فلاحظ صحيح ابن مهزيار المتقدّم ، فقد تضمّن نفي الوجوب عن الأرز ، وهو أحد العناوين الذي نصّ على وجوبها فيه في صحيح محمّد بن مسلم ، وهذا يجعل المعارضة بينهما مستقرّة لو لم يوجد جمع عرفيّ آخر .

وقد عالج المصنّف (دام عزّه) المعارضة بما اختاره المشهور من حمل الروايات

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٦٢ ، الباب ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة ، الحديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٧٧ ، الباب ١٦ من أبواب ما تجب فيه الزكاة ، الحديث ١ .

الدالّة على الثبوت ، على الاستحباب جمعاً بينها وبين ما دلّ على نفي الوجوب ، فمن باب تقديم النصّ على الظاهر ، ومن المعلوم أنّ النفي صريح في عدم الوجوب فيكون مقدّماً .

وقد منع صاحب **الحدائق** قدس سره من هذا الجمع بذكر مبعدات توجب عدم قبوله :

منها : أنّ الجمع المذكور يستوجب التناقض بين الروايات ؛ لأنّ لسانهما لسان النفي والإثبات ، وليس لسان الأمر بالفعل والترخيص بالترك حتّى يحمل على الاستحباب .

ومنها : إن أصحاب الأئمّة عليهم السلام والرواة لم يفهموا من هذه النصوص الاستحباب والجمع العرفيّ ، بل قد فهموا منها المعارضة والتناقض ، ولهذا جاءوا يسألون منهم عن ذلك وبيان الأمر فيها .

ومنها : ما نلاحظه من أنّ الأئمّة المتأخّرين عليهم السلام ومع إقرارهم بالحصر ، وأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قد جعل الزكاة على الأجناس التسعة وعفا عمّا سوى ذلك ، وأنّ الحقّ مع حديث الحصر وليس نفيه ، إلّا أنّهم قد كرّروا في ذيل الحديث إثبات الزكاة على غيرها أيضاً ، فلو كان المقصود هو الاستحباب كان ينبغي أن يقولوا بعدم المعارضة بين النصوص وأنّ المقصود هو الاستحباب فيما عدا التسعة[١] .

وغير ذلك من المبعدات التي ذكرها قدس سره وبناء عليه ، التزم باستقرار المعارضة بين الطائفتين ، وحمل ما دلّ على ثبوت الزكاة في غير التسعة على التقيّة ؛ لأنّ وجوب الزكاة في هذه الأشياء هو مذهب الشافعيّ ، وأبي حنيفة ، ومالك ، وأبي يوسف ، ومحمّد .

ومال إلى مختاره المحقّق الهمدانيّ قدس سره في كتابه **مصباح الفقيه**[٢] .

---

(١) الحدائق الناضرة : ١٢ : ١٠٦ ـ ١٠٩ .

(٢) مصباح الفقيه : ١٣ : ٩٨ و ٩٩ .

ولا يذهب عليك أنّ اللجوء للحمل على التقيّة فرع عدم وجود جمع عرفيّ، فإنّ المبعدات التي ذكرها قدس سره إنّما تمنع من الحمل على الاستحباب، لكنّها لا تمنع الجمع العرفيّ مطلقاً، بحيث لو أمكن أن يوجد جمع عرفيّ بين الطائفتين بنتيجة غير الاستحباب لن ترد عليه المبعدات المذكورة.

وقد جمع بين الطائفتين بحمل نصوص غير التسعة على الحكم الولائيّ من الأئمّة المتأخّرين عليهم السلام في حقّ شيعتهم، بهذا البيان: لا يخفى أنّ الثابت بأصل التشريع الإلٰهيّ في القرآن الكريم هو جعل الزكاة في أموال الأغنياء للفقراء، وقد ترك تعيين مواردها من الأموال ومقدارها ونصابها إلى النبيّ صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام من بعده؛ لعدم تحديد ذلك في القرآن، فهما يقومان بالتقدير والتحديد حسب اختلاف الأوضاع والظروف والمصالح العامّة، ولهذا نجد تحديد الزكاة تارة في تسعة، وأُخرى نجد وجوبها في أكثر من ذلك.

وهذا يعني أنّ المتصدّي لجعل وجوبها في أُمور كان يلحظ عدّة نواحي، فيلحظ الحاجة، كما يلحظ ما يتّجر به، ويتعاطى خارجاً، فيجعل الوجوب فيه وفق ما تقتضيه المصلحة.

على أنّه لو رفعنا اليد عن الحمل على الحكم الولائيّ، وبني على استقرار المعارضة، فإنّه يصعب القبول بكلام صاحب **الحدائق** قدس سره من الحمل على التقيّة[1]؛ لأنّ العامّة مختلفون في المسألة، كما أنّ بعض نصوص الوجوب في غير التسعة يصعب حملها على ذلك، فلاحظ صحيحتي زرارة ومحمّد بن مسلم، عنهما جميعاً أنّهما قالا: «**وَضَعَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام **عَلَى الْخَيْلِ الْعِتَاقِ الرَّاعِيَةِ فِي كُلِّ فَرَسٍ، فِي كُلِّ عَامٍ، دِينَارَيْنِ، وَجَعَلَ عَلَى الْبَرَاذِينِ دِينَاراً**»[2]، فإنّه لا يتصوّر حمل فعل

(١) الحدائق الناضرة: ١٢: ١٠٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ٧٧، الباب ١٦ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١.

أمير المؤمنين عليه السلام على التقيّة .

ثمّ إنّه لو لم يقبل شيء من الجموع العرفيّة ممّا ذكرناه وما لم نذكره ، ولا مجال للترجيح بالحمل على التقيّة لما سمعت ، فلا مناص ـ بعد استقرار المعارضة ـ من التساقط والرجوع للأصل العمليّ .

ولمّا كان المقام من صغريات الشكّ في التكليف يكون المحكم هو أصالة البراءة ، فلا يجب الإخراج من غير التسعة المنصوصة .

ولا يخفى أنّ النتيجة على الجمع العرفيّ والتساقط ، واحدة من حيث عدم الوجوب ، إلّا أنّها وفقاً للجمع العرفيّ المذكور يحكم باستحباب الإخراج من غير الأجناس التسعة ، وهذا بخلافه لو بني على التساقط .

٢ـ شرائط عامّة (للزكاة)

٢ ـ شرائط عامّة (للزكاة)

قوله ١ : «**أمّا اعتبار البلوغ في النقدين ، فمتسالم عليه ، وفي غيرهما مختلف فيه . ويمكن** . . . إلخ » .

من الشروط المعتبرة في وجوب الزكاة أن يكون المالك بالغاً ، فلا تجب الزكاة على الصغير في أمواله . نعم ، هل أنّ البلوغ شرط في وجوب الزكاة في الموارد التسعة التي تتعلّق بها الزكاة ، أم أنّه شرط في بعضها دون البعض ؟

ولا بأس قبل الحديث عن ذلك من الإشارة إلى أنّه لو كان الدليل على الشرط المذكور هو حديث رفع القلم ـ كما أشار لذلك المصنّف ـ وكان المستفاد منه هو رفع قلم التكليف والمؤاخذة ، وبني على أنّ وجوب الزكاة تكليفيّ ، فسيكون الاستدلال بالحديث المذكور واضحاً ؛ لأنّ مفاده أنّ كلّ تكليف مرفوع ما لم يكن المخاطب مستجمعاً شروطاً ، أحدها البلوغ . أمّا لو بني على أنّ وجوب الزكاة وضعيّ ، لمراعاة ملكيّة من تصرف إليه ، وأنّها حقّ ثابت له ، فلابدّ من تحديد المختار في حقيقة الأحكام الوضعيّة ، فإن كان موافقاً لمختار الشيخ الأعظم الأنصاريّ رحمه الله ، من أنّ الأحكام الوضعيّة ليست مجعولة على نحو الاستقلال ، وإنّما هي مجعولة تبعاً للأحكام التكليفيّة[1] ، فإنّه يمكن الاستدلال بالحديث المذكور أيضاً .

أمّا لو بني على أنّ الأحكام الوضعيّة لا تختلف عن الأحكام التكليفيّة ؛ لأنّها أحكام اعتباريّة ومجعولة بنحو الاستقلال ، فلن يصحّ الاستدلال بالحديث المذكور ؛ لأنّ المفروض أنّه يرفع الأحكام التكليفيّة دون الأحكام الوضعيّة .

---

(١) كتاب المكاسب : ٣ : ٣٧٨ .

وعلى أيّ حال، فقد ذكر المصنّف أنّ شرطيّة البلوغ في النقدين متسالم عليها بين الأعلام، وعن المحقّق الحلّيّ ﷺ في **الشرائع** دعوى الإجماع عليه[١]، بل لا يبعد عدّ الحكم المذكور من الضرورات المذهبيّة، خصوصاً مع كون المسألة ابتلائيّة، كثيرة الدوران في حياة الناس. نعم، نسب الخلاف لابن حمزة ﷺ؛ لأنّ عبارته مطلقة، يظهر من إطلاقها تعلّق الزكاة بماله، ويجب على الوليّ أداؤها[٢]. وقد احتمل بعضهم أنّ نظره ﷺ إلى مال التجارة، وليس النقدين.

وعلى العكس، فقد وقع الخلاف بين فقهاء الجمهور في المسألة، فاختار أبو حنيفة وابن شبرمة عدم وجوب الزكاة في مال الصبيّ مطلقاً، والمشهور عن مالك والشافعيّ ثبوتها فيه[٣].

وقد ذكر المصنّف أنّه يمكن الاستدلال على شرطيّة البلوغ في مطلق الموارد التسعة بحديث «**رفع القلم**»، وهو ما رواه يونس بن ظبيان، قال: «أُتِيَ عُمَرُ بِامْرَأَةٍ مَجْنُونَةٍ قَدْ زَنَتْ فَأَمَرَ بِرَجْمِهَا، فَقَالَ عَلِيٌّ عليه السلام: **أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْقَلَمَ يُرْفَعُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتّىٰ يَحْتَلِمَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتّىٰ يُفِيقَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتّىٰ يَسْتَيْقِظَ**»[٤]. وتقريب دلالته على أساس أنّ المستفاد منه هو رفع قلم التشريع والجعل عن الصبيّ، فلم يجعل الله سبحانه وتعالى في حقّه شيئاً، وهو أعمّ من الحكم التكليفيّ والوضعيّ، فكلّ حكم يكون فيه ثقل على المكلّف فهو مرفوع عن الصبيّ، ومن الواضح أنّ الحقوق الماليّة ممّا فيه ثقل، فيكون مرفوعاً. نعم، ما يكون رفعه خلاف الامتنان على الصبيّ أو على الناس، كرفع الضمانات،

---

(١) شرائع الإسلام: ١: ١٠٥.

(٢) الوسيلة: ١٢١.

(٣) الخلاف: ٢: ٤٠، مسألة ٤٢.

(٤) وسائل الشيعة: ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١١.

لا يشمله الحديث.

وبالجملة: إنّ حديث الرفع سوف يكون حاكماً على جميع ما دلّ على ثبوت الزكاة في الأموال.

إن قلت: إنّ الحديث المذكور مختصّ برفع التكليف دون الوضع الثابت بمقتضى ما جعله الله سبحانه وتعالى للفقراء في أموال الأغنياء، الدالّ على وجود شركة حقيقيّة بين الفقراء والأغنياء، سواء كانت بنحو الإشاعة، أم كانت بنحو الكلّيّ في المعيّن.

قلت: إنّ الدعوى المذكورة تفتقد لوجود ما يسندها، والشاهد على خلافها ـ وهو إطلاق ما دلّ على عدم الاعتبار ـ فإنّه شامل للتكليف والوضع.

وأُجيب عنه بمنع كون المرفوع في الحديث هو قلم التشريع، ليكون شاملاً للحكمين التكليفيّ والوضعيّ، بل المقصود منه هو قلم الإدانة والمؤاخذة، وعدم تسجيل السيّئات وكتابتها على الإنسان ما دام صغيراً؛ لأنّ التعبير بالقلم مع ملاحظة كلمة (رفع) تعبير كنائيّ عن ذلك. ويساعد على هذا المعنى أمران:

الأوّل: ما تضمّنته جملة من النصوص، من أنّ السيّئة تكتب على الصبيّ إذا بلغ.

الثاني: وجود العناوين الثلاثة وهي الصبيّ والمجنون والنائم في الحديث، فإنّ ملاحظتها بحسب مناسبات الحكم والموضوع المركوزة في ذهن العرف والعقلاء ظاهرة في إرادة رفع المسؤوليّة والإدانة على الفعل والترك الصادرين عن الإنسان بإرادته؛ لأنّ الإرادة المذكورة ضعيفة أو مفقودة في هذه العناوين الثلاثة، فلا يكون المقصود من القلم المرفوع هو قلم التشريع، ولا رفع ما يتضمن ثقلاً.

وبناءً على هذا لن يكون مدلول الحديث أكثر من رفع التكاليف الإلزاميّة وما يستتبعها من المسؤوليّة والمؤاخذة والكفّارة، ليس إلّا.

على أنّه لو لم يقبل ما ذكر، فلا أقلّ من أنّ وجود هذا الاحتمال مانع من الاستدلال؛ لأنّ الحديث سوف يكون مجملاً لدورانه بين هذين الاحتمالين.

هذا كلّه بحسب الدلالة، وأمّا من حيث السند، فقد عرفت شرح حاله مفصّلاً في كتاب التكليف، فراجع[١]. نعم، قد ذكر المصنّف القول بكونه مجبوراً بعمل المشهور، وقد عرفت أنّه يعتبر في إحراز الصغرى حصر الدليل في خصوص الخبر الضعيف، وليس الأمر كذلك؛ لأنّ هناك ما يصلح للدليليّة، فإنّ من الممكن أن يكون المشهور قد استندوا إلى معتبرة الساباطيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سَأَلْتُهُ عَنِ الْغُلَامِ مَتىٰ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ؟ فَقَالَ: **إِذَا أَتىٰ عَلَيْهِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً، فَإِنِ احْتَلَمَ قَبْلَ ذَلِكَ فَقَدْ وَجَبَتْ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ، وَجَرىٰ عَلَيْهِ الْقَلَمُ**»[٢]، فإنّ عنوان (جرى عليه القلم) إشارة إلى كونه كان مرفوعاً عنه قبل ذلك، وعندها يأتي ما تقدّم ذكره من كون المرفوع هو قلم المؤاخذة، أو أنّه قلم التشريع والجعل؟

بل حتّى لو كان مستند المشهور هو خصوص الخبر محلّ البحث، فإنّه قد يكون منشأ القبول به ليس الجبر بعملهم، بل لتوفّر موجبات الصدور، كما قد يظهر ذلك من كلام الشيخ المفيد رحمه الله، فقد جاء في **الإرشاد**[٣]، أنّه رحمه الله قال: «رَوَتِ الْعَامَّةُ وَالْخَاصَّةُ: أَنَّ مَجْنُونَةً فَجَرَ بِهَا رَجُلٌ، وَقَامَتِ الْبَيِّنَةُ عَلَيْهَا، فَأَمَرَ عُمَرُ بِجَلْدِهَا الْحَدَّ، فَمَرَّ بِهَا عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَقَالَ: **مَا بَالُ مَجْنُونَةِ آلِ فُلَانٍ تُعْتَلُ**[٤]؟ فَقِيلَ لَهُ: إِنَّ رَجُلاً فَجَرَ بِهَا فَهَرَبَ، وَقَامَتِ الْبَيِّنَةُ عَلَيْهَا، وَأَمَرَ عُمَرُ بِجَلْدِهَا، فَقَالَ لَهُمْ: **رُدُّوهَا إِلَيْهِ، وَقُولُوا لَهُ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ هَذِهِ مَجْنُونَةُ آلِ فُلَانٍ، وَأَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله قَالَ:**

---

(١) كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلاليّ: ١: ٢٠ و ٢١.

(٢) وسائل الشيعة: ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١١.

(٣) الإرشاد: ١: ٢٠٤ و ٢٠٥.

(٤) عتلت الرجل، أعتله: إذا جذبته جذباً عنيفاً. (الصحاح: ٥: ١٧٥٨ ـ عتل)

رُفِعَ الْقَلَمُ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتّىٰ يُفِيقَ ، وَأَنَّهَا مَغْلُوبَةٌ عَلىٰ عَقْلِهَا وَنَفْسِهَا ، فَرَدُّوهَا إِلَيْهِ فَدَرَأَ عَنْهَا الْحَدَّ »[١] ، فإنّ تعبيره ﷺ : « رَوَتِ الْعَامَّةُ وَالْخَاصَّةُ » كاشف عن قطعيّة صدور الخبر ، إمّا بسبب استفاضة نقله ، أو وجود بعض القرائن الموجبة للقطع بصدوره ، بني على حجّيّته . أمّا لو كان التعبير المذكور كاشفاً فقط عن كونه قد نقله الفريقان في مصادرهما ، فلن يخرج عن مجرّد كونه خبراً مرسلاً .

ويمكن الاستدلال أيضاً بالنصوص الخاصّة التي تضمّنت نفي الزكاة في مال اليتيم ، كصحيحة زرارة المذكورة في المتن[٢] . وتقرّب دلالتها على المطلوب بأنّ النصوص المذكورة وإن تضمّنت النصّ على عدم تعلّق الزكاة بمال اليتيم ، وهو مختصّ بمن لم يبلغ ؛ لأنّ من بلغ لا يطلق عليه عنوان اليتيم ، إلّا أنّ العرف لا يرى خصوصيّة لليتيم في عدم تعلّق الزكاة بأمواله ، فيتعدّى منه لكلّ من لم يبلغ ، لتكون النصوص المذكورة مقيّدة لما دلّ على ثبوت الزكاة في الأموال حال وجود إطلاق فيها .

ومع البناء على التعدّي وإلغاء الخصوصيّة ، لن يرد على الاستدلال بالنصوص المذكورة أنّها أخصّ من المدّعى ، على أساس أنّ الصغير قد يكون يتيماً ، وقد لا يكون ؛ لما عرفت من أنّ الاستدلال بلحاظ أنّ المتفاهم العرفيّ منها هو البناء على عدم الخصوصيّة .

ثمّ إنّ مقتضى الإطلاق المستفاد من صحيحة زرارة البناء على عدم وجوب الزكاة في أموال الصبيّ في الموارد التسعة للزكاة ، من دون فرق بين النقدين ، والغلّات الأربع ، والمواشي .

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٨ : ٢٣ ، الباب ٨ من أبواب مقدّمات الحدود وأحكامه العامّة ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٨٥ ، الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة ، الحديث ٨ .

إلّا أنّ الإطلاق المذكور قابل للتقييد بما تضمّنته صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم ، والمذكورة في المتن[١] ، فقد تضمّنت نفي الزكاة عن النقدين من أموال الصبيّ ، ووجوبها في الغلّات ، وسكتت عن المواشي ، فيرجع في نفي الوجوب عنها إلى إطلاق حديث الرفع ، أو النصوص التي تضمّنت نفي الزكاة في مال اليتيم .

إلّا أنّ المانع من تقييد صحيحة زرارة الواردة في نفي وجوب الزكاة في مال اليتيم ، بصحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم ، هو معارضتها برواية أبي بصير المذكورة في المتن[٢] . وهي وإن كانت تامّة الدلالة على المطلوب ، إلّا أنّ سندها ضعيف بوجود عليّ بن محمّد الزبيريّ القرشيّ ، فقد عرفت عدم ثبوت وثاقته ، ومجرّد كونه من شيوخ الإجازة ـ كما بنى على ذلك المصنّف ـ لا ينفع للتوثيق . وتعبير المصنّف عنها بالصحيحة ليس على مقتضى الصناعة ، فإنّه حتّى لو بني على وثاقة الزبيريّ ، فإنّ سندها مشتمل على ابن فضّال .

ومقتضى ذلك بقاء صحيحة زرارة دون معارض ليستفاد منها نفي وجوب الزكاة في أموال الصبيّ .

وإن أبيت وجعلتها طرفاً للمعارضة ؛ لموافقتها لصحيحة أبي بصير ، فلا مناص من التساقط ، والرجوع لإطلاق حديث الرفع ، وإن منعت الاستناد إليه لضعفه سنداً أو دلالة ، أو لكليهما ، فإنّ المرجع هو أصالة البراءة عند الشكّ في ثبوت الوجوب .

ثمّ إنّ هذا كلّه بناء على التسليم بوجود عموم في نصوص : « **لَيْسَ فِي مَالِ الْيَتِيمِ زَكَاةٌ** » ، ليشمل الأنواع التسعة ، وأنّه ليس مختصّاً بالنقدين فقط .

أمّا لو بني على الاختصاص فإنّ لفظة المال التي وردت فيها عند إطلاقها في باب الزكاة تنصرف إلى خصوص النقدين ، وليس مطلق العناوين التسعة ، وهو مطلق

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٨٣ ، الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٨٦ ، الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة ، الحديث ١١ .

المال اللغويّ العامّ. ويساعد على ذلك تضمّن بعضها أنّ مال اليتيم لا زكاة فيه ما لم يحرّك، أو لم يتّجر به، وأنّه تكون فيه الزكاة متى حرّك واتّجر به. وما يحرّك ويتّجر به هو خصوص النقدين، وليس الغلّات أو المواشي.

وإن أبيت عن القبول بالقرينة المذكورة، فلا أقلّ من وجود الإجمال في هذه النصوص، المانع من الاستناد إليها، وعليه يلتزم بعدم ثبوت الزكاة على الصبيّ في النقدين.

وأمّا الغلّات والمواشي، فالمشهور بين القدماء البناء على تعلّق الزكاة بها ولو كان مالكها صبيّاً لم يبلغ. نعم، خالف في ذلك ابن إدريس[١]، وهو مختار المتأخّرين من الأعلام، فإنّ المشهور بينهم البناء على استحباب الزكاة في الغلّات والمواشي التي للصبيّ[٢]، بل ذهب بعضهم إلى عدم الاستحباب أيضاً[٣].

وقد استند القائلون بعدم الوجوب لما تقدّم ذكره من أدلّة في الحديث عن شرطيّة البلوغ في النقدين، وقد عرفت أنّ عمدتها النصوص التي تضمّنت عدم ثبوت الزكاة في مال اليتيم، لتكون حاكمة على أدلّة وجوب الزكاة، أو لأنّها أخصّ من عمومات ما دلّ على وجوبها في الأموال، سواء النقدين، أم الغلّات، أم المواشي.

ومع البناء على اختصاص هذه النصوص بالنقدين ـ كما سمعت ـ لوجود قرينة داخليّة فيها، ومع عدم وجود عموم بهذا اللسان ينفي الثبوت، يكون المرجع هو عمومات ما دلّ على وجوب الزكاة في الغلّات والمواشي من دون فرق بين

---

(١) السرائر: ١: ٤٢٩.

(٢) شرائع الإسلام: ١: ١٠٧. منتهى المطلب: ٨: ٢٩. تذكرة الفقهاء: ٥: ١٤، مسألة ٧. إرشاد الأذهان: ١: ١٧٨. إيضاح الفوائد: ١: ١٦٧.

(٣) انظر جواهر الكلام: ١٥: ٢٦.

كونه صبيّاً أو بالغاً .

ويدلّ على مختار مشهور القدماء من ثبوت الزكاة فيهما ـ مضافاً لما ذكر ـ صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام ، وأبي عبدالله عليه السلام ، أنّهما قالا : « **لَيْسَ عَلىٰ مَالِ الْيَتِيمِ فِي الدَّيْنِ وَالْمَالِ الصَّامِتِ شَيْءٌ ، فَأَمَّا الْغَلّاتُ فَعَلَيْهَا الصَّدَقَةُ وَاجِبَةً** »(١) .

ولا مجال لمعارضتها برواية أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ : **لَيْسَ فِي مَالِ الْيَتِيمِ زَكَاةٌ ، وَلَيْسَ عَلَيْهِ صَلَاةٌ ، وَلَيْسَ عَلىٰ جَمِيعِ غَلّاتِهِ ـ مِنْ نَخْلٍ ، أَوْ زَرْعٍ ، أَوْ غَلَّةٍ ـ زَكَاةٌ ، وَإِنْ بَلَغَ الْيَتِيمُ فَلَيْسَ عَلَيْهِ لِمَا مَضىٰ زَكَاةٌ ، وَلَا عَلَيْهِ لِمَا يَسْتَقْبِلُ حَتّىٰ يُدْرِكَ ، فَإِذَا أَدْرَكَ كَانَتْ عَلَيْهِ زَكَاةٌ وَاحِدَةٌ ، وَكَانَ عَلَيْهِ مِثْلُ مَا عَلىٰ غَيْرِهِ مِنَ النَّاسِ** »(٢) ؛ لأنّها ضعيفة السند بوجود الزبيريّ في سندها . ثمّ إنّه لو رفعت اليد عن المناقشة السنديّة ، فقد ذكرت جموع عرفيّة بينهما ومعالجات ، نحيلها إلى مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

قوله **٢** : « **وأمّا اعتبار العقل ، فيكفي لإثباته حديث رفع القلم . وبغضّ النظر عن ذلك** ... إلخ » .

من الشروط المعتبرة في ثبوت الزكاة أن يكون المالك للعناوين التسعة عاقلاً ، فلا تجب الزكاة عليه لو كان مجنوناً في تمام الحول ، والظاهر قيام الإجماع على شرطيّة العقل فيه .

وقد استدلّ لذلك بما تقدّم ذكره في شرطيّة البلوغ ، كحديث رفع القلم ، فقد ورد فيه أنّه مرفوع عن المجنون إلى أن يفيق .

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٨٣ ، الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٨٦ ، الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة ، الحديث ١١ .

وقد أشكل صاحب **الجواهر** رحمه الله على المساواة الحاصلة من الفقهاء بين الصبيّ والمجنون في الحكم، سواء من المتأخّرين، في عدم ثبوت الزكاة على المجنون في العناوين التسعة، كعدم وجوبها على الصبيّ فيها، والقدماء، في تخصيص عدم الوجوب بخصوص النقدين، ووجوبها في الغلّات والمواشي. فذكر أنّه إذا لم يكن في البين إجماع معتدّ به على التسوية المذكورة، فإنّه يشكل إثبات ذلك؛ لعدم دليل معتدّ به على هذه التسوية إلّا مصادرات لا ينبغي للفقيه الركون إليها[١].

وكيفما كان، فإنّه يدلّ على شرطيّة العقل في ثبوت الزكاة في النقدين، خبر عبدالرحمن بن الحجّاج، قال: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِاللهِ عليه السلام: **امْرَأَةٌ مِنْ أَهْلِنَا مُخْتَلِطَةٌ، أَعَلَيْهَا زَكَاةٌ؟** فَقَالَ: **إِنْ كَانَ عُمِلَ بِهِ فَعَلَيْهَا زَكَاةٌ، وَإِنْ لَمْ يُعْمَلْ بِهِ فَلَا**»[٢]. ودلالتها على عدم ثبوت الزكاة في النقدين للمجنون واضحة؛ لما ذكرناه عند الحديث عن شرطيّة البلوغ من انصراف المال في المقام إلى خصوص النقدين دون الغلّات والمواشي. نعم، هي ضعيفة السند بوجود محمّد بن إسماعيل، المردّد بين النيسابوريّ والبرمكيّ، وقد تقدّم شرح حاله إجمالاً[٣]. وليس في البين ما يوجب الجزم بحصول الجبر فيها؛ لاحتمال استنادهم إلى رواية موسى بن بكر[٤].

وقد تمسّك المصنّف لنفي الوجوب عليه في العناوين التسعة بأمرين:

الأوّل: حديث رفع القلم؛ لأنّه قد تضمّن أنّه مرفوع عن المجنون حتّى يفيق.

وقد عرفت الكلام حوله مفصّلاً عند الحديث عن شرطيّة البلوغ، فلا نعيد.

الثاني: بعدم ثبوت المقتضي لوجوب الزكاة في مال المجنون؛ لأن أدلّة

---

(١) جواهر الكلام: ١٥: ٢٨.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ٩٠، الباب ٣ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١.

(٣) كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلاليّ: ٣: ١٥٥ ـ ١٧٠.

(٤) وسائل الشيعة: ٩: ٩٠، الباب ٢ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٢.

وجوب الزكاة تدلّ على الحكم التكليفيّ ، فإنّها كلّها بلسان التكليف ، والأمر بالإيتاء ولا يحتمل شموله للمجنون ؛ لأنّه فاقد لأهليّة الخطاب ، بسبب عدم القدرة على الامتثال ، فيكون خارجاً من تحتها من باب السالبة بانتفاء الموضوع . وثبوت الحكم الوضعيّ تابع لثبوت الحكم التكليفيّ ، ومع عدم ثبوته لا يثبت حينئذٍ .

ولا يخفى ما فيه ، فإنّ الظاهر من الأدلّة الدالّة على الجعل والوجوب في الزكاة أنّها ملحوظة بنحو التعلّق والثبوت ، وهو يناسب الوضع ، ففي قوله تعالى : ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا**﴾[1] ، فإنّ الأمر الموجّه لرسول الله صلّى الله عليه وآله ظاهر في الوضعيّ بالنسبة للناس ، وهو تعلّق حقّ الزكاة بأموالهم .

وفي معتبرة سماعة ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « **إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ لِلْفُقَرَاءِ فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ فَرِيضَةً ، لَا يُحْمَدُونَ إِلّا بِأَدَائِهَا ، وَهِيَ الزَّكَاةُ ، بِهَا حَقَنُوا دِمَاءَهُمْ ، وَبِهَا سُمُّوا مُسْلِمِينَ** »[2] ، فإنّ التعبير الوارد فيها كاشف عن تعلّق الزكاة ، وأنّها حقّ مفروض في أموال الأغنياء للفقراء ، من دون فرق بين كون الغنيّ عاقلاً أو مجنوناً .

وكيفما كان ، فإنّه بعد عدم تماميّة المانع من تعلّق الزكاة بمال المجنون ، فإن بني على اعتبار أحد النصّين المشار إليهما في عدم تعلّق الزكاة بالنقدين من أمواله كان متّبعاً ، وإلّا بني على ثبوت الزكاة عليه في العناوين التسعة تمسّكاً بعمومات الزكاة .

قوله **٣** : « **وأمّا اعتبار الحرّيّة ، فلصحيحة عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله** عليه السلام **:** . . . إلخ » .

من الشروط المعتبرة في وجوب الزكاة أن يكون المالك حرّاً ، فلو كان عبداً لم تجب عليه الزكاة ، سواء قيل بعدم ملكه أم قيل بملكه ، من دون فرق أن يكون

---

(١) التوبة ٩ : ١٠٣ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٣٢ ، الباب ٢ من أبواب من تجب عليه الزكاة ، الحديث ٢ .

قنّاً ، أو مدبّراً ، أو مكاتباً ، أو أُمّ ولد ، ويدلّ عليه صحيحة عبدالله بن سنان المذكورة في المتن[١] . ودلالتها على نفى الوجوب واضحة . وطريق الصدوق ﷺ إليه على ما في **المشيخة** كالتالي : « عن أبيه ، عن عبد الله بن جعفر الحميريّ ، عن أيّوب بن نوح ، عن محمّد بن أبي عمير ، عنه »[٢] ، وهو طريق صحيح .

وقد ذكر المصنّف (دام ظلّه) أنّ اعتبار شرطيّة الحرّيّة في ثبوت الوجوب بناء على أنّ العبد يملك ، كما هو ظاهر الصحيحة المتقدّمة ، أمّا لو قيل بعدم ملكيّته ، وأنّ ماله لسيّده ، يكون الأمر من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، فلن يحتاج إلى دليل خاصّ في نفي الوجوب ؛ لأنّ موضوع الزكاة ـ كما لا يخفى ـ معلّق على الملك وهو منفيّ في المقام ؛ لأنّ من موجبات حصوله الحرّيّة ، وهذا يعني أنّ الحرية لا تكون شرطاً آخر غير الملك .

ولنُشر شيئاً للحديث حول ملكيّة العبد ، فقد وقع الخلاف بين أعلامنا في ذلك ، والمشهور على القول بعدم ملكيّته ، بل عليه دعوى الإجماع ، وأنّه مذهب الإماميّة ، واستدلّوا على ذلك بأُمور :

منها : التمسّك بالأصل العمليّ ، وهو استصحاب عدم حدوث الملك ، حيث أنّنا كنّا على يقين بعدم ملكه ، فلمّا وقع شيء في يده نشكّ في ملكه له ، نستصحب عدم ثبوت الملك .

ولا يخفى أنّه لا تصل النوبة للأصل العمليّ إلّا بعد فقد الأدلّة الاجتهاديّة ، وهذا يعني أنّه لو تمّ شيء منها على الملك كان الأصل المذكور محكوماً إليه .

ومنها : قوله تعالى : ﴿**ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً عَبْداً مَّمْلُوكاً لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ**﴾[٣]

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٩١ ، الباب ٤ من أبواب من تجب عليه الزكاة ، الحديث ٣ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٣١ (المشيخة) .

(٣) النحل ١٦ : ٧٥ .

لدلالتها على عدم ملكيّته .

وأُجيب عنها : بأنّ المستفاد منها عدم نفوذ تصرّفاته إلّا بإذن مولاه وإجازته ، لا أنّها تنفي ملكيّته ، ولهذا لو أذن له سيّده في الملك أمكنه أن يملك .

وظاهر المجيب تنزيل العبد قبل إذن سيّده بالمحجور عليه ، فهو يملك إلّا أنّه لا يحقّ له التصرّف .

ومنها : التمسّك ببعض النصوص الظاهرة في نفي المالكيّة ، منها : معتبرة محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام : « **فِي الْمَمْلُوكِ مَا دَامَ عَبْداً فَإِنَّهُ وَمَالَهُ لِأَهْلِهِ ، لَا يَجُوزُ لَهُ تَحْرِيرٌ ، وَلَا كَثِيرُ عَطَاءٍ ، وَلَا وَصِيَّةٌ ، إِلَّا أَنْ يَشَاءَ سَيِّدُهُ** »[1] . ودلالتها على نفي مالكيّته من خلال قوله عليه السلام : « **فَإِنَّهُ وَمَالَهُ لِأَهْلِهِ** » ، حيث تدلّ على أنّ ماله لأهله أيضاً ، فلا يكون مالكاً ، ويكون تصرّفه معلّقاً على إذن سيّده .

إن قلت : إنّ إضافة المال إليه في قوله : « **مَالَهُ** » كاشف عن مالكيّته له .

قلت : إنّ ملاحظة ذيل المعتبر يفيد أنّ الإضافة المذكورة ليست إضافة مالكيّة ، وإنّما تحت يده وتصرّفه ، أو حاصلاً من عمله .

وأُجيب عنها : بأنّ أقصى ما يستفاد منها هو ثبوت حقّ للسيّد في أخذ مال العبد ، وعدم جواز تصرّف العبد فيه من دون إذنه ؛ لأنّ العبد وماله لسيّده . ولا دلالة فيها على عدم صلاحيّة العبد للمالكيّة ، ويساعد على ما ذكر إضافة المال للعبد ، فإنّه ظاهر في مالكيّته له ، وحمله على أنّه تحت يده يتصرّف فيه ، خلاف الظاهر .

وبالجملة : إنّ المستفاد من المعتبرة عدم استقلاليّة العبد في الملكيّة من حيث التصرّف ، فهو نظير المحجور عليه .

ومنها : صحيحة عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « قُلْتُ لَهُ : مَمْلُوكٌ

---

(١) وسائل الشيعة : ١٩ : ٤١٠ ، الباب ٧٨ من كتاب الوصايا ، الحديث ١ .

فِي يَدِهِ مَالٌ ، أَ عَلَيْهِ زَكَاةٌ ؟ قَالَ : لَا . قَالَ : قُلْتُ: فَعَلىٰ سَيِّدِهِ ؟ فَقَالَ : **لَا ، إِنَّهُ لَمْ يَصِلْ إِلَى السَّيِّدِ ، وَلَيْسَ هُوَ لِلْمَمْلُوكِ** »[1] ، فإنّ قوله عليه السلام : « **وَلَيْسَ هُوَ لِلْمَمْلُوكِ** » صريح في عدم ملكيّة العبد لما يقع في يده من مال ، ويكون المال عندها إلى سيّده .

وأُجيب عنها بأنّها بصدد نفي وجوب الزكاة عليه لما يكون في يده من مال . ولعلّ منشأ ذلك لأنّه ليس ملكاً له ، بل من مال سيّده كان يتّجر به ، فسأل السائل عن وجوب إخراج زكاته عليه ، وليس بصدد نفي صلاحيّة العبد للمالكيّة .

ويحتمل أن يكون نظرها لنفى المالكيّة المستقلّة في مقابل السيّد ، ولا تنفي المالكيّة الطوليّة الحاصلة من إذنه .

وبالجملة : مع وجود هذين المحتملين فإنّ ذلك يوجب إجمال الصحيحة ، وعدم ظهورها في نفي الصلاحيّة للعبد في المالكيّة .

ويدلّ على مالكيّته عمومات التملّك بأسبابه ، فإنّها شاملة له كشمولها للحرّ . نعم ، هذه العمومات لا تنفي ملكيّة المولى أيضاً لرقبة العبد وأمواله بنحو الملكيّة المستقلّة ، وتكون ملكيّة العبد في طولها . ولعلّ هذا هو مراد المشهور في نفيهم الملكيّة للعبد ، بأنّهم يقصدون نفي الملكيّة المستقلّة له في مقابل ملكيّة السيّد ، وليس نفي ملكيّته التي تكون في طول ملكيّة سيّده ، ومتوقّفة على إذنه . ولا ينحصر دليل ملكيّته في خصوص العمومات ، بل هناك نصوص خاصّة نحيلها إلى مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

واستثنى المشهور من عدم وجوب الزكاة على العبد ، العبد المكاتب إذا بلغ مقدار ما يقابل القسم المتحرّر منه بعد التوزيع مقدار النصاب ؛ وذلك لأنّ المستفاد من ضمّ أدلّة اشتراط الحرّيّة إلى أدلّة الزكاة ، أنّ المانع من الوجوب عليه هو مقدار المملوكيّة وعدم الحرّيّة ، فإذا كان مقدار المملوكيّة والحرّيّة بالغاً النصاب

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٩٢ ، الباب ٤ من أبواب من تجب عليه الزكاة ، الحديث ٤ .

الزكويّ لم يبق مانع من شمول أدلّة الوجوب إليه .

ولم يقبل الدليل المذكور بعض الأساطين ﷺ وقال بأنّ تطبيق الدليل على أجزاء المكلّف لا يخلو من تعسّف وتكلّف ، ولعلّ هذا ما جعل المحقّق الكاشانيّ ﷺ ، يتوقّف في وجوب الزكاة عليه في الفرض المذكور[١] .

قوله ٤ : « **وأمّا اعتبار الملكيّة ، فهو من المسلّمات ، فلا تجب الزكاة على الموهوب قبل** ... إلخ » .

يعتبر في وجوب الزكاة على فرد أن يكون مالكاً ، فلا تجب على من لا يملك ، وهذا هو المشهور بين الأعلام ، وقد قيّدوا الملكيّة بأمرين : الكمال والتماميّة ، وهم بهذا قد أخرجوا المال المحجور ، والمال المنذور تصدّقه ، والمال الذي لم يصل إلى مالكه .

وخالف صاحب **العروة** ﷺ فقيّد الملكيّة بأمرين ، وهما : الملكيّة والتمكّن من التصرّف[٢] .

وكلامه ﷺ ينحلّ في حقيقته إلى شرطين ؛ لأنّ النسبة بينهما العموم من وجه ، فقد يكون متمكّناً من التصرّف وليس مالكاً ، كما قد يكون مالكاً لكنّه ممنوع من التصرّف .

وقد سار المصنّف (دام عزّه) على نهج سيّد **العروة** ﷺ فاختار اعتبار الملكيّة والتمكّن من التصرّف ، والكلام فعلاً في الأمر الأوّل ـ وهو اعتبار الملكيّة ـ ووفقاً لهذا الشرط لن تجب الزكاة في الهبة قبل قبضها من قِبل الموهوب . ولا على الموصى به قبل قبول الموصى إليه بالوصيّة ، كما لن تجب الزكاة في المباحات

---

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٩ : ١٠ .

(٢) العروة الوثقى : ٤ : ٧ ـ ٩ .

العامّة والخراج والأنفال، ولا على المملوك لجهة معيّنة، كالأوقاف التي على العلماء ـ مثلاً ـ أو على الفقراء.

وكيفما كان، فإنّه لا يوجد نصّ على اعتبار شرطيّة الملك في المال الذي تجب فيه الزكاة. نعم، المسألة إجماعيّة، بحيث أنّ مثل صاحب **الحدائق** رحمه الله ـ وهو الذي لا يقول بدليليّة الإجماع ـ قد جعله مستنداً لثبوت الحكم المذكور.

ويدلّ على ذلك:

١ ـ أنّ ذلك هو مقتضى الأصل؛ لأنّه لو شكّ في وجوب الزكاة في هذه العناوين كان مقتضى الأصل ـ وهو البراءة ـ عدم وجوب الزكاة فيها.

٢ ـ إنّ المستفاد من قوله تعالى: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا**﴾[1] هو اعتبار الملكيّة الشخصيّة، ويستفاد من قوله تعالى: ﴿**أَمْوَالِهِمْ**﴾ فإنّ التعبير المذكور لا يصدق إلّا مع الملكيّة الشخصيّة؛ إذ لا يقال للمملوكات العامّة أو المباحات ملك للشخص، ويعبّر عنها بأنّها أمواله.

قوله ٥: «**وأمّا اعتبار التمكّن من التصرّف، فهو متسالم عليه أيضاً، فلا تجب الزكاة في**... إلخ».

هذا هو الأمر الثاني من الأمرين اللذين أشرنا لهما في الفرع السابق، وهو التمكّن من التصرّف، فيعتبر في وجوب الزكاة في مال فرد أن يكون متمكّناً من التصرّف فيه، فلا تجب في أمواله التي لا يمكنه التصرّف فيها، كالأموال الغائبة من الديون، والأموال المسروقة والمرهونة والموقوفة، وغير ذلك. وقد ادّعي الإجماع على اعتبار الشرط المذكور، وفي بعض الكلمات ذكر أنّه لا خلاف فيه.

ولا يذهب عليك أنّ مقتضى عمومات الزكاة عدم اعتبار هذا الشرط، وهذا

---

(١) التوبة ٩: ١٠٣.

يعني الحاجة إلى دليل خاصّ يوجب رفع اليد عن تلك العمومات الدالّة على وجوب الزكاة حتّى مع عدم توفّر هذا الشرط وتخصيصها.

وقد استدلّ عليه المصنّف (وفّقه الله) برواية زرارة التي عبّر عنها المصنّف بالموثّقة المذكورة في المتن[١]. ودلالتها على المدّعى واضحة، فقد منع من وجوب الزكاة في المال الغائب، وواضح أنّ ذلك يعود لعدم تمكّنه من التصرّف فيه عرفاً.

وقد رواها الشيخ قدس سره بسنده إلى ابن فضّال[٢]، وطريقه إليه يشتمل على عليّ بن محمّد بن الزبير المعروف بالزبيريّ[٣]، وهو ممّن لم يوثّق بالتوثيق الخاصّ. نعم، قد يوثّق كما عن المصنّف (وفّقه الله) من خلال أحد التوثيقات العامّة، وهو شيخوخة الإجازة. وقد عرفت منّا غير مرّة عدم تماميّة الكبرى، فلا تتمّ الصغرى. نعم، قد عرفت أنّ المنع من قبولها مطلقاً، أو ردّها مطلقاً، في غير محلّه، فيلزم التفصيل بلحاظ شيخ الإجازة نفسه.

ومثل ذلك توثيقه لكونه من المعاريف، كما عن شيخنا التبريزيّ قدس سره[٤] لكونه غير تامّ.

وهناك وجوه أُخرى للمعالجة ومحاولة إثبات الوثاقة، وكذا اعتبار الطريق ولو من خلال التعويض، وقد ذكرت أغلبها فيما تقدّم، وسيأتي أغلبها أيضاً في كتاب الحجّ.

على أنّه لو رفعت اليد عن المناقشة من حيث الزبيريّ، فقد تناقش لشبهة

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٩٥، الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٧.

(٢) الاستبصار: ٢: ٢٨، الحديث ٣. تهذيب الأحكام: ٤: ٣١، الحديث ١.

(٣) الاستبصار: ٤: ٣١٧ (المشيخة). تهذيب الأحكام: ١٠: ٥٥ (المشيخة).

(٤) تنقيح مباني العروة (كتاب الطهارة): ٦: ١٧١.

الإرسال ، فإنّ الموجود في **التهذيبين** المطبوعين ، ورود السند هكذا : عبدالله بن بكير ، عمّن رواه[١] ، فيكون الخبر مرسلاً . نعم ، قد ورد في **الوسائل** و **الوافي** : عن زرارة[٢] .

وقد يبنى على ترجيح ما جاء في **الوسائل** و **الوافي** اعتماداً على أنّ لهما طريقاً إلى **التهذيب** و **الاستبصار** ، وهو حجّة تعبّديّة .

وهو ممنوع ؛ لأنّ الطريق الثابت لهما طريق للكتاب ، وليس للنسخة كما فصّل ذلك في **التفسير المنسوب لعليّ بن إبراهيم** القمّيّ .

نعم ، يمكن الاستدلال للشرط المذكور بمعتبرة رفاعة بن موسى ، قال : « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَغِيبُ عَنْهُ مَالُهُ خَمْسَ سِنِينَ ثُمَّ يَأْتِيهِ ، فَلَا يُرَدُّ رَأْسُ الْمَالِ ، كَمْ يُزَكِّيهِ ؟ قَالَ : **سَنَةً وَاحِدَةً** »[٣] .

ومن الشرائط العامّة التي يذكرها الفقهاء شرطاً في الوجوب بلوغ المال الموجود مقدار النصاب الشرعيّ المقرّر لكلّ واحد من الأُمور التسعة ، وقد أحال المصنّف (حفظه الله) الحديث لحين الحديث عن الأعيان التسعة التي تجب الزكاة فيها ، وذلك بسبب الاختلاف فيما بينها من حيث الكمّ والتقدير .

---

(١) الاستبصار : ٢ : ٢٨ ، الحديث ٣ . تهذيب الأحكام : ٤ : ٣١ ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٩٥ ، الباب ٥ من أبواب ما تجب عليه الزكاة ، الحديث ٧ . الوافي : ١٠ : ١١٤ ، الحديث ٩٢٥٧ .

(٣) وسائل الشيعة : ٩ : ٩٤ ، الباب ٥ من أبواب ما تجب عليه الزكاة ، الحديث ٤ .

٣ـ شرائط الوجوب في الأنعام

٣ـ شرائط الوجوب في الأنعام

قوله ١ : «**أمّا أنّ نصاب الإبل ما ذكر ، فلعدّة روايات ، كصحيحة زرارة ، عن أبى جعفر** . . . إلخ » .

يشترط في وجوب الزكاة ـ مضافاً لما تقدّم ذكره من الشروط العامّة ـ أُمور : أحدها النصاب ، وهو في الإبل إثنا عشر نصاباً .

والظاهر إنّ أصل اعتبار النصاب متسالم عليه بين الفقهاء . نعم ، اختلف في بعض موارد النصاب في الإبل ، فإنّ المشهور ـ على ما ذكره المصنّف (حفظه الله) ـ هو كالتالي :

١ ـ خمس ، وفيها شاة واحدة .

٢ ـ عشر ، وفيها شاتان .

٣ ـ خمسة عشر ، وفيها ثلاث شياه .

٤ ـ عشرون ، وفيها أربع شياه .

٥ ـ خمس وعشرون ، وفيها خمس شياه .

٦ ـ ستّ وعشرون ، وفيها بنت مخاض .

٧ ـ ستّ وثلاثون ، وفيها بنت لبون .

٨ ـ ستّ وأربعون ، وفيها حقّة .

٩ ـ إحدى وستّون ، وفيها جذعة .

١٠ ـ ستّ وسبعون ، وفيها بنتا لبون .

١١ ـ إحدى وتسعون ، وفيها حقّتان .

١٢ ـ مائة وإحدى وعشرون ، وفي كلّ خمسين حقّة ، وفي كلّ أربعين بنت لبون .

وخالف ابن أبي عقيل وابن الجنيد ، فأسقطا النصاب السادس ـ وهو الستّ والعشرين ـ وجعلا بنت المخاض في النصاب الخامس ـ وهو خمس وعشرون[١] ـ وهذا يعنى أنّ العدد عندهما عشر وليس أحد عشر .

وحكي عن ابن الجنيد قبوله بالنصاب الخامس ، وأنّ فيه خمس شياه إذا لم تكن بنت مخاض أو ابن لبون[٢] .

والظاهر أنّ هذا ليس قبولاً منه بالنصاب المذكور ، وإنّما هو بيان للوظيفة حال فقْد الواجب فيها .

واستدل للمشهور بنصوص ، منها : صحيحة زرارة المذكورة في المتن[٣] .

وطريق الشيخ الصدوق قدس سره إلى عمر بن أُذينة ـ كما في **المشيخة** ـ كالتالي :

« عن أبيه ، عن سعد ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن الحسين بن سعيد ، عن محمّد بن أبي عمير ، عن عمر بن أُذينة »[٤] . وهو طريق صحيح .

ويقابل هذه الصحيحة صحيحة الفضلاء المذكورة في المتن[٥] . وهي معارضة لما عليه المشهور في موارد :

١ ـ إنّ الواجب في النصاب الخامس ـ هو ما بلغ عدده خمس وعشرين ـ شاة بنت مخاض ، والمشهور على خمس شياه .

٢ ـ الالتزام بوجوب بنت لبون في خمس وثلاثين ، والمشهور أنّها في

---

(١) نقل عنهما في مختلف الشيعة : ٣ : ١٦٩ .

(٢) حكاه عنه في مختلف الشيعة : ٣ : ١٦٩ .

(٣) وسائل الشيعة : ٩ : ١٠٨ ، الباب ٢ من أبواب زكاة الأنعام ، الحديث ١ .

(٤) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٦٣ (المشيخة) .

(٥) وسائل الشيعة : ٩ : ١١١ ، الباب ٢ من أبواب زكاة الأنعام ، الحديث ٦

ستّ وثلاثين.

٣ ـ عدّها النصب عشرة بإسقاط النصاب السادس وهو الستّ والعشرون.

ويجاب عنها إمّا بتأويلها وحملها على بعض المحامل المتصوّرة، أو طرحها لكونها من الشاذّ النادر؛ لأنّ النصب المذكورة من مسلّمات الفقه الإماميّ.

مع أنّها توافق بعض روايات العامّة؛ إذ أنّها موافقة للكتاب الذي كتبه الخليفة الأوّل لأهل البحرين لمّا وجّه أنس إليها، وقد جاء فيه: «في أربع وعشرين فما دونها من الإبل، في كلّ خمس شاة، فإذا بلغت خمساً وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض أُنثى، فإذا بلغت ستّاً وثلاثين إلى خمس وأربعين ففيها بنت لبون أُنثى»[١]. وهذا يوجب التشكيك في توفّر أصالة الجهة والجدّ فيها، وأنّها لم تصدر لبيان الحكم الواقعيّ.

مضافاً إلى أنّ صاحب **الوسائل** نقلها عن كتاب **معاني الإخبار**[٢] لشيخنا الصدوق قدس سره، وقد أشار إلى أنّها مصحّحة من حيث المتن[٣]، وهي موافقة تماماً لما عليه المشهور، وقد تضمّنت: «**فَإِذَا بَلَغَتْ خَمْساً وَعِشْرِينَ فَخَمْسُ شِيَاهٍ، فَإِذَا زَادَتْ وَاحِدَةٌ فَفِيهَا ابْنَةُ مَخَاضٍ** ـ إلى أن قال: ـ **فَإِذَا بَلَغَتْ خَمْساً وَأَرْبَعِينَ وَزَادَتْ وَاحِدَةٌ فَفِيهَا حِقَّةٌ**»[٤].

وقد احتمل المصنّف حصول التصرّف في متن صحيحة الفضلاء من خلال الحذف، فيكون التقدير لها هكذا: فإذا بلغت ذلك وزادت على واحدة ففيها ابنة مخاض... فإذا بلغت خمساً وثلاثين وزادت واحدة ففيها ابنة لبون.

---

(١) المغني لابن قدامة: ٢: ٤٣٩.

(٢) معاني الأخبار: ٣٢٧، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: ٩: ١١٢، الباب ٢ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة: ٩: ٦٥، الباب ١٠ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١.

والصحيح أن يكون التقدير فيها بالنحو الذي حكيناه عن رواية **معاني الأخبار**.

قوله **٢**: « **وأمّا نصاب البقر، فتدلّ عليه صحيحة الفضلاء، عن أبي جعفر وأبي عبدالله** ... إلخ ».

المعروف بين الأعلام وجود نصابين في البقر:

الأوّل: ثلاثون، وفيها تبيع، وهو ما دخل في السنة الثانية.

الثاني: أربعون، وفيها مسنّة، وهي الداخلة في السنة الثالثة.

ويتخيّر فيما زاد بين عدّ ثلاثين ثلاثين ويعطى تبيعاً، أو عدّ أربعين أربعين ويعطى مسنّة، وما كان دون الثلاثين أو الأربعين في النصاب الثاني معفوّ عنه، فلا زكاة فيه. ويدلّ على ما ذكر صحيحة الفضلاء المذكورة في المتن[1]. ودلالتها على المدّعى واضحة.

قوله **٣**: « **وأمّا نصاب الغنم، فتدلّ عليه صحيحة الفضلاء أيضاً، عن أبي جعفر، وأبي** ... إلخ ».

المشهور بين الأعلام أنّ للغنم نصباً خمسة:

١ ـ أربعون، وفيها شاة.

٢ ـ مائة وإحدى وعشرون، وفيها شاتان.

٣ ـ مائتان وواحدة، وفيها ثلاث شياه.

٤ ـ ثلاثمائة وواحدة، وفيها أربع شياه.

٥ ـ أربعمائة فما زاد، ففي كلّ مائة شاة.

وما بين النصابين في الجميع معفوّ عنه، فلا يجب فيه إلّا ما وجب في النصاب

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ١١٤، الباب ٤ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١.

السابق. وقد اختاره من القدماء ابن الجنيد، والشيخ، وأبو الصلاح، وابن البرّاج، وعليه مشهور المتأخّرين[١].

ويظهر من العلّامة في كتابه **المختلف** وجود خلاف بين الأعلام في موردين:

الأوّل: عدّ ابنا بابويه أنّ أوّل نصب الغنم هو الواحد والأربعون، فإذا بلغت ذلك كان فيها شاة[٢].

الثاني: جعل النصب أربعة، فلم يجعلوا بعد المائتين وواحدة أكثر من ثلاث، إلى أربعمائة، ولم يجعلوا في الثلاثمائة وواحدة، أربعة، وقد اختار ذلك المفيد والمرتضى وابن أبي عقيل وابن بابويه وسلّار وابن حمزة وابن إدريس[٣].

ويدلّ على مختار المشهور بين الفقهاء صحيحة الفضلاء المذكورة في المتن[٤]. ودلالتها واضحة، فقد تضمّنت تعداد خمسة نصب للغنم، كما جاء ذلك في كلام المشهور.

ويدلّ على القول الثاني صحيحة محمّد بن قيس المذكورة في المتن[٥]. ودلالتها على كون النصب أربعة وليست خمسة واضحة. فتقع المعارضة بينهما في من كان له ثلاثمائة وخمسين رأساً من الغنم، فإنّه يلزمه ـ وفقاً لصحيحة الفضلاء ـ أن يدفع

---

(١) نقله عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة: ٣: ١٧٠. الاقتصاد: ٢٨٠ و ٢٨١. الكافي في الفقه: ١٦٧. المهذّب لابن البرّاج: ١: ١٦١، ١٦٣ و ١٦٤. إرشاد الأذهان: ١: ٢٨١. مسالك الأفهام: ١: ٣٦٦. مجمع الفائدة والبرهان: ٤: ٧٥. مدارك الأحكام: ٥: ٦٤.

(٢) المقنع: ١٦٠. الهداية: ١٧٤.

(٣) المقنعة: ٢٣٨. رسائل الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل): ٣: ٧٧. الهداية: ١٧٤. المراسم العلويّة: ١٣١. الوسيلة: ١٢٦. السرائر: ١: ٤٥١، ونقله عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة: ٣: ١٧٩.

(٤) وسائل الشيعة: ٩: ١١٩، الباب ٦ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١.

(٥) وسائل الشيعة: ٩: ١١٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ٢.

أربع شياه ، وعلى وفق صحيحة محمّد بن قيس يدفع ثلاث فقط .

وقد مُنع من حصول المعارضة لعدم حجّيّة صحيحة محمّد بن قيس ، فإنّ راويها مشترك بين من يقبل خبره ومن لا يقبل ، بسبب ضعفه أو جهالته ، ومع عدم إمكانيّة التمييز يسقط الخبر عن الحجّيّة .

وما ذكر من الاشتراك بالكيفيّة المذكورة صحيح ، لكن التمييز ممكن ، فإنّ وجود عاصم بن حميد موجب لتعيّنه في خصوص محمّد بن قيس البجليّ ، وهو ثقة[١] .

ولصاحب **الجواهر** قدس سره محاولة لعلاج المعارضة بالجمع بينهما[٢] ، إلّا أنّه ليس تامّاً بسبب الخدشة فيه ، أعرضنا عن ذكره لمستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

ومع استقرار المعارضة لا محيص من تقديم صحيحة الفضلاء على صحيحة ابن قيس ؛ لأنّها من الشاذّ النادر .

وقد تُعالج المعارضة على أساس أنّ صحيحة محمّد بن قيس ليست صريحة في نفي النصاب الرابع ، بل هي ساكتة عنه ، ومنتقلها للنصاب الخامس مباشرة ، ودلالتها على النصب الأربعة بالإطلاق ؛ لأنّ لها ظهوراً إطلاقيّاً ، فيمكن تقييدها بما هو صريح صحيحة الفضلاء مع ثبوت أربع شياه في الثلاثمائة وواحد إلى الأربعمائة .

وإن أبيت عمّا ذكرنا ، فإنّ صحيحة محمّد بن قيس ممّا يردّ علمه إلى أهله لكونه مبهماً ومجملاً ؛ لأنّه قد ذكر النصاب الجامع والقاعدة الكلّيّة ـ وهو في كلّ مائة ممّا زاد على الثلاثمائة شاة واحدة ـ وهذا يجعل الثلاثمائة داخلة في النصاب الخاصّ وخارجة عن النصاب العامّ . وإنّما تكون خارجة عن النصاب العامّ إذا كان الواجب بعد الثلاثمائة أربع شياه . وهذا يوجب إيهام ، ويحتمل أنّ هناك

---

(١) رجال النجاشي : ٣٢٣ ، الرقم ٨٨١ . خلاصة الأقوال : ٢٥٢ ، الرقم ٦٣ .

(٢) جواهر الكلام : ١٥ : ٨٤ .

سقطاً في الصحيحة[١].

ثمّ إنّ المصنّف (زيد في علاه) ذكر أنّه لو لم يقبل شيء ممّا ذكر جواباً وعلاجاً، وبني على أنّ المعارضة مستقرّة بين الطائفتين، فلا مناص عندها من اللجوء للمرجّحات، وهذا يستدعي تقديم صحيحة الفضلاء لمخالفتها للجمهور، ورفع اليد عن صحيحة محمّد بن قيس لموافقتها لهم؛ لأنّها توافق قول كلّ من أبي حنيفة وأحمد والشافعيّ.

وقد يتأمّل في ما ذكر، من أنّ نكتة الحمل على التقيّة، نكتة عقلائيّة، وهي الخوف على النفس ـ مثلاً ـ وهذا يحصل من خلال الاتّقاء من الجهة الدينيّة للسلطة الحاكمة، وهو المفتي الذي تعتمده الدولة. فيلزم أن يكون موجبها متوفّراً للحمل عليها، وهو غير متوفّر في المقام، فإنّه لا يتصوّر أن يتّقي الإمام الصادق عليه السلام من الشافعيّ الذي بعدُ لم يولد في عصره، ولم يكن أبو حنيفة في عصر الإمام الصادق عليه السلام بالشخصيّة التي يخشى منها، خصوصاً مع البناء على أنّ المقصود من الحمل على التقيّة ـ كما سمعت ـ موافقة فقيه السلطة، كما قرّر في الأُصول، وعليه لا يمكن البناء على المرجّح المذكور.

وفي المقام إشكال مشهور، فقد ذكر صاحب **المدارك** قدس سره أنّ المحقّق قدس سره قد طرحه في درسه إشكالاً[٢]، وحاصله: ما هي الفائدة من تشريع النصاب الخامس، فإذا كان الواجب في أربعمائة ما هو الواجب في ثلاثمائة وواحدة، فما هي الفائدة في تشريع نصابين، فإنّ الواجب لا يتغيّر من ثلاثمائة وواحد إلى أربعمائة وتسع وتسعين، فتشريع النصاب الرابع باسم أربعمائة أمر لا فائدة فيه؟

ولا يختصّ هذا السؤال بقول المشهور، بل يأتي على القول الآخر، فإذا كان

---

(١) كتاب الزكاة للشيخ الأنصاري: ١: ٢٤٤ و ٢٤٥.

(٢) مدارك الأحكام: ٥: ٦٣.

الواجب في ثلاثمائة وواحد نفس الواجب في المائتين وواحد ، فأيّ فائدة في تشريع النصاب الرابع؛ لأنّ الواجب في كلا النصابين ثلاث شياه ، ولا تتغيّر الفريضة حتّى تبلغ أربعمائة .

وقد أجاب عنه المحقّق في **الشرائع** بقوله : تظهر الفائدة في الوجوب والضمان[١] وقد أوضح المصنّف (دام عزّه) الثمرتين :

أمّا الأُولى : فإنّ مقتضى الأربعمائة نصاباً مستقلّاً يكون محلّ الوجوب هو الأربعمائة ، فلا يجوز له التصرّف في شيء منها بذبحها أو ببيعها ؛ لأنّها تكون متعلّقة للوجوب إلّا بعد إخراج الفريضة . أمّا لو كان الموجود عنده ثلاثمائة وتسعون ـ مثلاً ـ فإنّه يجوز له التصرّف فيها ، ولا يوجد ما يمنعه من ذلك ما دام سوف يبقى عنده مقدار النصاب وهو ثلاثمائة وواحد ، ونفس الكلام يطبّق بالنسبة للقول الآخر ، حيث يجوز التصرّف في ما زاد بين النصابين .

وأمّا الثمرة الثانية ـ وهي الضمان ـ فلو تلفت واحدة من الأربعمائة من دون تفريط منه ، سقط من الفريضة جزء من مائة جزء من شاة واحدة من الشياه الأربع ، وهذا بخلاف ما لو كان عنده ثلاثمائة وتسعون ـ مثلاً ـ فإنّه لا يسقط من الفريضة شيء .

ولا يذهب عليك اختصاص الثمرة الأُولى ببعض المباني في تعلّق الزكاة بالعين دون البقيّة .

توضيحه : إنّ في تعلّق الزكاة بالعين قولين :

الأوّل : أن يكون تعلّقها بها على وجه الإشاعة والشركة ، وهنا تظهر الثمرة الأُولى القاضية بعدم جواز التصرّف إلّا بعد الإخراج .

الثاني : أن يكون تعلّقها بها من قبيل الكلّيّ في المعيّن ، وسوف تنتفي الثمرة المذكورة؛ لأنّ التصرّف في النصاب جائز إلى أن يبقى بمقدار الواجب .

---

(١) شرائع الإسلام : ١ : ١٠٨ .

قوله ٤ : « **وأمّا اعتبار السوم ، فعليه اتّفاق المسلمين ، وتدلّ علية صحيحة الفضلاء عن** ... إلخ » .

يعتبر في وجوب الزكاة في الأنعام أن تكون سائمة طول الحول ، فلو علفت في بعض أيّام الحول لم تجب الزكاة فيها ، وما ذكر عليه اتّفاق المسلمين ، فلم يخالف إلّا مالك ، حيث التزم بالوجوب فيها مطلقاً ، سواء كانت سائمة أم لا . ويدلّ على الحكم المذكور صحيحة الفضلاء المذكورة في المتن[١] . ودلالتها واضحة ، فإنّ المستفاد منها شرطيّة السوم في وجوب الزكاة عليها . وقد رواها الشيخ ﷺ بسنده إلى الحسين بن سعيد الأهوازي ، وقد ذكر له في المشيخة طرقاً :

أحدها : أخبرني الشيخ أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان ، والحسين بن عبيدالله ، وأحمد بن عبدون ، كلّهم عن أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد ، عن أبيه محمّد بن الحسن ابن الوليد .

ثانيها : أخبرني به أيضاً أبو الحسين بن أبي جيد القمّيّ ، عن محمّد بن الحسن بن الوليد ، عن الحسين بن الحسن بن أبان ، عن الحسين بن سعيد .

ثالثها : ورواه أيضاً محمّد بن الحسن بن الوليد ، عن محمّد بن الحسن الصفّار ، عن أحمد بن محمّد ، عن الحسين بن سعيد[٢] .

والصحيح منها هو ثالثها ؛ لأنّ الأوّل قد اشتمل على أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد ، ولا طريق لتوثيقه إلّا بناءاً على شيخوخة الإجازة ، وقد عرفت منّا مكرّراً أنّ فيها تفصيلاً . كما أنّ الثاني يتضمّن ابن أبي جيد ، وطريق وثاقته كبرى وثاقة مشايخ النجاشيّ وهي غير ثابتة .

قوله ٥ : « **وأمّا علفها وقتاً قليلاً ـ كيوم خلال السنة ـ فقيل ينتفي معه**

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ١٢٠ ، الباب ٧ من أبواب زكاة الأنعام ، الحديث ٥ .

(٢) الاستبصار : ٤ : ٣١٩ (المشيخة) . تهذيب الأحكام : ١٠ : ٦٤ ـ ٦٦ (المشيخة) .

الوجوب ، وقيل : ... إلخ » .

وقع الخلاف بين الأعلام في وجوب الزكاة في الأنعام التي تكون سائمة طوال السنة إلّا أنّها تعلف وقتاً قليلاً ـ كيوم أو يومين ، أو أُسبوع ـ على أقوال :

الأوّل : إنّ المعتبر أن تكون سائمة طوال الحول ، فلو علفت فيه يوماً أو أكثر لم تجب فيها الزكاة ، وقد اختاره ابن إدريس والمحقّق الحلّيّ في كتابة **المعتبر**[١] .

الثاني : أن يراعى الأغلب ، فلو كان الأغلب هو السوم حكم بوجوب الزكاة فيها ، ولو كان الأغلب هو العلف لم تجب فيها الزكاة ، وفى حال التساوي بينهما يسقط وجوب الزكاة ، وقد اختاره الشيخ قدس سره في كتابيه : **الخلاف** و **المبسوط**[٢] .

الثالث : إنّ وجوب الزكاة وعدمه يدور مدار ثبوت الإسم ، بحيث لو صدق عليها أنّها سائمة وجبت فيها الزكاة ، ولو انتفى عنها الإسم لم تجب ، فالمدار على الصدق العرفيّ مثل بقيّة المفاهيم الأُخرى ، وعليه فلو لم ينتف عنوان السوم بعلفها بعض الأيّام ـ كخمسة مثلاً ـ وجب فيها الزكاة ، أمّا لو كان ينتفي الإسم عنها لم تجب فيها . وهذا هو المشهور بين المتأخّرين ، وهو مختار المصنّف (دام ظلّه) .

وقد اختلف أصحاب هذا القول في صدقه ، فذكر العلّامة رحمه الله أنّه لا يقدح اليوم في السنة ، فلو علفت خلال الحول يوماً واحداً لم يكن ذلك قادحاً في صدق العنوان عليها عرفاً[٣] . وبنى بعضهم على قادحيّة اليوم الواحد في الصدق ، وهذا يظهر من المحقّق رحمه الله[٤] . نعم ، ذكر أنّ اللحظة لا تقدح في ذلك ، وليس المقصود منها المرّة الواحدة ، بل المقصود بها اللحظات العادية التي تتّفق عادة في مجموع الحول .

---

(١) السرائر : ١ : ٤٤٥ . المعتبر : ٢ : ٥٠٦ .

(٢) الخلاف : ٢ : ٥١ ، مسألة ٦٢ . المبسوط : ١ : ١٩٨ .

(٣) تذكرة الفقهاء : ٥ : ٤٨ ، مسألة ٣٠ .

(٤) المعتبر : ٢ : ٤٩٨ .

وعن الشهيد ﵀ عدم قادحية الشهر فيه[١].

ومن الواضح أنّ الخلاف المذكور مردّه لتحديد المقصود من مفهوم السوم، والذي قد عرفت أنّه شرط في ثبوت الزكاة.

وقد ذكر لتقريب القول الثالث أنّ صدق عنوان السائمة والمعلوفة كصدق عنوان النجّار والخبّاز، فكما أنّ عدم مزاولة النجارة والخبازة لمدّة قصيرة لا تضرّ بصدق العنوان، فكذلك الحال في السائمة والمعلوفة، فإنّ تعليف السائمة مدّة قصيرة لا يخرجها عن صدق عنوان السائمة، ومثلها المعلوفة، فإنّ رعيها في المراتع أيّاماً معدودة لا يخرجها عن صدق عنوان المعلوفة، فكأنّ المالك يقسّم ماشيته إلى قسمين: قسم خاصّ للرعي في الصحراء للدرّ والنسل، ولا يرجعها إلى المعلف إلّا لغاية خاصّة، وقسم منها معدّة للتعليف في المعلف، ولا يرسلها إليه إلّا لغاية خاصّة، فما دامت الماشية تحمل أحد هذين العنوانين من شأنها الرعي في المرج، أو من شأنها التعليف في المعلف، يترتّب على كلّ منها حكمه الخاصّ.

وعلى هذا يكفي في صدق العنوان وتحقّق المفهوم أن تكون سائمة في أكثر أيّام السنة، ولا يضرّ الأقلّ ـ وإن كان شهراً أو شهرين ـ ما دام يصدق عليها أنّها سائمة.

وفي حال الشكّ في صدق عنوان السائمة عليها عرفاً لتجب الزكاة فيها، أو أنّها معلوفة فلا تجب، يحكم بوجوب الزكاة فيها؛ وذلك تمسّكاً بإطلاق ما دلّ على الوجوب، فإنّه مطلق شامل للسائمة والمعلوفة على حدّ سواء.

إلّا أنّ النصوص التي تضمّنت شرطيّة السوم كانت مقيّدة لذلك الإطلاق، وبسببها لم تجب الزكاة في المعلوفة.

ومع الشكّ في صدق عنوان السوم على الأنعام عرفاً، تكون الشبهة مفهوميّة للمخصّص، فيكون المخصّص مجملاً من حيث المفهوم، ويدور ثبوته بين كفاية

---

(١) الدروس الشرعيّة: ١: ٢٣٣.

السوم ولو في الجملة ليكتفى بالأقلّ ، أو لزوم السوم في تمام الحول ، فيكون المعتبر هو الأكثر .

وبعد هذا الإجمال ، يكون المرجع فيه هو إطلاقات أدلّة وجوب الزكاة ، فيثبت الوجوب .

أمّا لو كان إجمال المخصّص مصداقيّاً ، فلا يجوز التمسّك بالإطلاق ؛ لأنّه يكون من التمسّك به في الشبهة المصداقيّة ، وقد تقرّر في محلّه عدم جواز التمسّك بالإطلاق في الشبهة المصداقيّة ، وعندها فإذا كانت لها حالة سابقة ـ بمعنى أنّها كانت سائمة وشكّ في انتفاء العنوان عنها ، أو كانت معلوفة وشكّ في تحوّلها إلى سائمة ـ فسوف يكون المرجع عندها هو استصحاب الحالة السابقة .

أمّا لو لم تكن لها حالة سابقة ، فسوف يكون المرجع هو استصحاب العدم الأزليّ ، وهو يقضي بعدم الوجوب فيها ؛ لأنّها لمّا كانت في الأزل لم تكن سائمة ، وبعد وجودها يشكّ في صدق العنوان ، فيستصحب عدم السوم فيها .

ولو قيل بعدم حجّيّة استصحاب العدم الأزليّ لعدم شمول ما دلّ على حجّيّة الاستصحاب إليه ، فسوف يكون المورد من صغريات الشكّ في التكليف ، فيكون مجرى لأصالة البراءة والتأمين .

قوله ٦ : «**وأمّا إنّه يلزم أن لا تكون عوامل ، فللصحيحة المتقدّمة وغيرها**» .

من الشروط المعتبرة في وجوب الزكاة أن لا تكون عوامل ، وقد ادّعى عليه في **الجواهر** الإجماع بقسميه[١] .

وقد خلت عبارات القدماء من الإشارة لهذا الشرط ، فلم يذكره المفيد في **المقنعة** ، ولا الشيخ في **النهاية** ، وكذا لم يذكره في **المراسم** وغيرها . نعم ، يظهر

---

(١) جواهر الكلام : ١٥ : ١١٠ .

من الشيخ في **المبسوط** و**الخلاف** اشتراط هذا الشرط[١]، ومنه يتّضح أنّ الإجماع المدّعى في **الجواهر** ليس قدمائيّاً.

ويدلّ على الشرط المذكور صحيحة الفضلاء المتقدّمة[٢] لتضمّنها التعبير بعدم ثبوت الزكاة على العوامل، فقد جاء فيها: «**لَيْسَ عَلَى الْعَوَامِلِ مِنَ الْإِبِلِ وَالْبَقَرِ شَيْءٌ**».

وقد تمنع دلالتها على الشرط المستقلّ عن السوم، بكون الصحيح ناظراً إلى شرطيّة السوم وليس إلى شرطين، وهما: عدم العمل والسوم، ويظهر ذلك من ملاحظة ذيل الصحيحة: «**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ عَلَى السَّائِمَةِ الرَّاعِيَةِ**»[٣]، فإنّه يشير إلى أنّ عدم ثبوت الزكاة في العوامل يعود لعدم كونها سائمة، وعليه لن يكون الصحيح دالّاً على الشرطيّة المطلوبة ـ وهي عدم العمل ـ نعم، لو تضمّنت الصحيحة النصّ على عدم العمل فقط من دون الذيل، أمكن البناء على دلالتها على الشرطيّة.

ولو لم يُقبل بما ذكر، فلا أقلّ من كونها مجملة، وعليه يكون المرجع عند الشكّ في الوجوب إلى إطلاقات وجوب الزكاة.

ومع التسليم بتماميّة دلالتها على مانعيّة العمل من ثبوت الزكاة فيها، فإنّه يعارضها موثّقة إسحاق بن عمّار المذكورة في المتن[٤]، وهي صريحة الدلالة في عدم مانعيّة العمل من ثبوت الزكاة فيها، فتقع المعارضة.

وقد يجمع بينهما جمعاً عرفيّاً بحمل ما دلّ على عدم الشرطيّة ـ وهو موثّقة إسحاق ـ على الاستحباب.

---

(١) المبسوط: ١: ١٩٨. الخلاف: ٢: ٥١، مسألة ٦١.

(٢) تقدّم ذكرها في الفرع الرابع من هذه الفروع.

(٣) وسائل الشيعة: ٩: ١٢٠، الباب ٧ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ٥.

(٤) وسائل الشيعة: ٩: ١٢١، الباب ٧ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ٨.

وقد يمنع هذا الجمع بكونه ليس عرفيّاً ؛ لأنّ أحد النصّين يثبت الزكاة والآخر ينفيه ، ولا يجمع بينهما بالحمل على الاستحباب .

ولا يخفى ما فيه ؛ لأنّ ميزان الجمع العرفيّ ليس النفي والإثبات ، بل ميزانه أن يكون النصّ المثبت للحكم يقبل الحمل على الاستحباب ، والنص النافي صريحاً في الترخيص ، ومقامنا يصلح صغرى لهذه الكبرى .

ومع استقرار المعارضة فقد عالجها المصنّف (وفّقه الله) بأحد طريقين :

الأوّل : أن ترفع اليد عن موثّق الساباطيّ لكونه مهجوراً بين الأعلام ، فلا يكون هناك معارض لصحيحة الفضلاء ، فيكون الثابت هو شرطيّة عدم العمل بناء على تماميّة دلالتها على ذلك .

وفيه : إنّ الهجران المذكور صناعيّ نشأ من ترجيح المعارض ـ وهو صحيح الفضلاء ـ ومثل هكذا إعراض لا يمنع من الحجّيّة ، كما تقدّم منّا بيان ذلك ، فراجع[1] .

الثاني : العمد إلى المرجّحات ، فتحمل موثّقة الساباطيّ على التقيّة .

ويمنعه أنّ المشهور عند العامّة عدم ثبوت الزكاة في الأنعام العوامل ، وهذا يعني أنّ الموافق للعامّة هو صحيح الفضلاء وليس موثّقة الساباطيّ . نعم ، هي موافقة لمذهب مالك ، فلو بني على أنّه مذهب السلطة في تلك الحقبة من الزمن ، كان ذلك موجباً للاتّقاء منه .

والظاهر بحسب الملاحظة التاريخيّة أنّه لم يكن هو مذهب السلطة في عصر الإمام الكاظم عليه السلام ، بل كان مذهبها ما عليه أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة ، وهو المذهب الحنفيّ .

---

(١) كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلاليّ : ١ : ٤٥ .

مع أنّ الترجيح بالحمل على التقيّة مرجّح ثانٍ ـ كما هو المعروف ـ لا يصار إليه مع إمكانيّة الترجيح بموافقة الكتاب، وهذا يوجب تقدّم موثّقة الساباطيّ لكونها توافقه في عدم اعتبار الشرط المذكور، كما يمكن ترجيحها أيضاً من جهة موافقتها للنصوص القطعيّة الصدور إجمالاً الدالّة على وجوب الزكاة في الأنعام من دون شرط عدم العمل.

نعم، لا يبعد رفع اليد عن الموثّقة لكونها تشتمل على ما لا يمكن الالتزام به ـ وهو نفي شرطيّة السوم ـ لما عرفت قبل قليل من الملازمة عادة بين العوامل ونفي السوم، وعليه فمقتضى كونها عاملة يعنى إنّها معلوفة وليست سائمة، وهذا يستوجب نفي الشرط المذكور، وقد عرفت في ما تقدم تماميّة شرطيّته، فراجع.

إلّا أن يُدّعى أنّها عاملة وسائمة لكونها في البراري أغلب الحول، فتتغذّى على ما يكون فيها من الأعشاب، ولا تعلف، ومع كون المناط في صدق عنوان السوم على العرف فقد يحكم بانطباق الإسم عليها، فتجب فيها الزكاة، ولا تكون منافية لما دلّ على اعتبار السوم، وعليه تكون راجعة لشرطيّة السوم، فتدبّر.

ثمّ إنّه بناءاً على شرطيّة عدم العمل في وجوب الزكاة، فإنّه يجري فيه عين ما تقدّم ذكره في شرطيّة السوم من الاختلاف في لزوم كونها غير عاملة طيلة العام، أو يكفي كونها كذلك في بعضه.

قوله ٧: «**وأمّا اعتبار مرور الحول، فللصحيحة المتقدّمة، حيث ورد في ذيلها: وكلّ ما**... إلخ».

الشرط الرابع من الشروط التي ذكرها المصنّف (وفّقه الله) لوجوب الزكاة في الأنعام، مضيّ حول عليها وهي مستجمعة للشروط السابقة، وهذا الشرط ثابت بالإجماع، بل بالضرورة الفقهيّة؛ لأنّه لم ينسب خلاف فيه إلّا إلى ابن عبّاس

وابن مسعود، ويدلّ عليه صحيحة الفضلاء[١] المتقدّمة[٢]. ودلالتها واضحة، فقد تضمّنت نفي وجوب الزكاة عن كلّ ما لم يمض عليه الحول.

والمعروف بين الفقهاء أنّ مضيّ الحول يكون بمضيّ أحد عشر شهراً ودخولها في الثاني عشر، كما اختار ذلك المحقّق رحمه الله في **الشرائع**، بل عن صاحب **الحدائق** رحمه الله أنّ عليها اتّفاق الكلّ[٣].

والظاهر أنّ سيرة المتشرّعة من الصدر الأوّل منعقدة على تحديد الحول بذلك؛ إذ لم يعرف بينهم مخالف في ذلك، وهذا يساعد على أنّهم قد تلقّوا التحديد المذكور من الأئمّة الأطهار عليهم السلام.

ويدلّ عليه صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم، قالا: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام: **أَيُّمَا رَجُلٍ كَانَ لَهُ مَالٌ، وَحَالَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ، فَإِنَّهُ يُزَكِّيهِ**. قُلْتُ لَهُ: فَإِنْ وَهَبَهُ قَبْلَ حَلِّهِ بِشَهْرٍ، أَوْ بِيَوْمٍ؟ قَالَ: **لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ أَبَداً**.

قَالَ: وَقَالَ زُرَارَةُ عَنْهُ: أَنَّهُ قَالَ: **إِنَّمَا هَذَا بِمَنْزِلَةِ رَجُلٍ أَفْطَرَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ يَوْماً فِي إِقَامَتِهِ، ثُمَّ خَرَجَ فِي آخِرِ النَّهَارِ فِي سَفَرٍ، فَأَرَادَ بِسَفَرِهِ ذَلِكَ إِبْطَالَ الْكَفَّارَةِ الَّتِي وَجَبَتْ عَلَيْهِ**.

وَقَالَ: **إِنَّهُ حِينَ رَأَى الْهِلَالَ الثَّانِيَ عَشَرَ وَجَبَتْ عَلَيْهِ الزَّكَاةُ** ـ إلى أن قال: ـ قَالَ زُرَارَةُ: وَقُلْتُ لَهُ: رَجُلٌ كَانَتْ لَهُ مِائَتَا دِرْهَمٍ فَوَهَبَهَا لِبَعْضِ إِخْوَانِهِ أَوْ وُلْدِهِ أَوْ أَهْلِهِ فِرَاراً بِهَا مِنَ الزَّكَاةِ، فَعَلَ ذَلِكَ قَبْلَ حَلِّهَا بِشَهْرٍ؟ فَقَالَ: **إِذَا دَخَلَ الشَّهْرُ الثَّانِيَ عَشَرَ فَقَدْ حَالَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ، وَوَجَبَتْ عَلَيْهِ فِيهَا الزَّكَاةُ**. قُلْتُ لَهُ: فَإِنْ أَحْدَثَ فِيهَا قَبْلَ

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ١٢١، الباب ٨ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١.

(٢) تقدّم ذكرها في الفرع السابق من هذه الفروع.

(٣) شرائع الإسلام: ١: ١١٠. الحدائق الناضرة: ١٢: ٧٣.

الْحَوْلِ ؟ قَالَ : **جَائِزٌ ذَلِكَ لَهُ** »[١] . ودلالتها على تحديد الحول بمضيّ أحد عشر شهراً والدخول في الثاني عشر من خلال حكومتها على تفسير الحول في اللغة بمعنى السنة[٢] ، وهي اثنا عشر شهراً . وليس ذلك من باب المجاز في معناه ، ولا أنّه حقيقة شرعيّة .

ومنع دلالتها الفيض الكاشانيّ ﵀ على تحديد الحول بمضيّ أحد عشر شهراً والدخول في الثاني عشر ، وقال بأنّها ناظرة إلى تحديد الزمن الذي لا يمكنه فيه الفرار من الزكاة ، فيجوز له ذلك قبل حلول الشهر الثاني عشر ، ومع حلوله فلا يمكنه ذلك؛ لأنّ الشروط المعتبرة في الوجوب مطلوبة في الإثني عشر شهراً بأجمعها ، ولا يكفي مجرّد دخول الشهر الثاني عشر . نعم ، بدخوله لا يمكنه الفرار بالتصرّف فيها بأحد التصرّفات المانعة ممّا تعلّق الزكاة بها[٣] .

ثمّ إنّه تظهر الثمرة في تحديد المقصود من الحول في أنّه بناء على كفاية الدخول في الشهر الثاني عشر ، فإنّه بعد مضيّ يوم واحد منه وجب إخراج الزكاة ، وبدأ الحول الجديد ، ولا يلزم بقاء الشروط المعتبرة لنهايته ، وهذا بخلاف ما إذا بني اعتبار الإثني عشر شهراً ، فإنّه لا يجب الإخراج إلّا بعد انتهائه ، مع توفّر الشروط إلى نهايته ، وهذا يكون من خلال التصرّف في الإسناد ؛ لأنّ الشهر الثاني عشر سوف يكون تابعاً للحول المنتهي ، وليس حولاً جديداً ، وتفصيل ذلك يطلب من مستوى أعلى .

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ١٦٣ ، الباب ١٢ من أبواب زكاة الذهب والفضّة ، الحديث ٢ .

(٢) الصحاح : ٤ : ١٦٧٩ . النهاية في غريب الحديث : ١ : ٤٦٣ . لسان العرب : ١١ : ١٨٤ .

(٣) كتاب الوافي : ١٠ : ١٣٤ ، بيان ذيل الحديث ٩٣٠٥ ـ ٤ .

٤ـ شرائط الوجوب في النقدين

٤ ـ شرائط الوجوب في النقدين

قوله ١: «**أمّا أنّ نصاب الذهب ما ذكر، فلروايات كثيرة تتجاوز العشر، كموثّقة عليّ**... إلخ».

المعروف في المصطلح الفقهيّ أنّ الدينار والدرهم متّخذان من الذهب والفضّة المسكوكة بسكّة المعاملة، فالدينار ذهب مسكوك بسكّة المعاملة، والدرهم فضّة كذلك.

وقد خلت الأدلّة الدالّة على وجوب الزكاة من الإشارة إلى وجوبها في الذهب والفضّة، فلم يرد هذان العنوانان في شيء منها، وإنّما الوارد هو عنوان الذهب والفضّة، أو الدينار والدرهم.

ووجوب الزكاة فيهما من ضروريّات الدين، وقد استدلّ عليه ـ مضافاً للنصوص المستفيضة ـ بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيراً مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ**﴾[1]. وتقرب دلالتها على أساس أنّ قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ**﴾ استئناف وليس عطفاً على ما تقدّم ليكون الموضوع فيها كلّ مكتنز وليس خصوص أهل الكتاب، بل يشمل المسلم أيضاً. والضمير في قوله تعالى: ﴿**وَلَا يُنفِقُونَهَا**﴾ وإن كان راجعاً إلى الفضّة، إلّا أنّ المقصود منه الأعمّ، بقرينة الصدر، حذراً من كون ذكر الذهب لغواً، وتقدير الآية: والذين يكنزون الذهب ولا ينفقونه، ويكنزون الفضّة ولا ينفقونها في سبيل الله، فحذف المعطوف وهو لا ينفقونه، لدلالة ينفقونها عليه.

---

(١) التوبة ٩: ٣٤.

والحاصل : إنّ المستفاد من الآية الشريفة أنّ من لم يقم بإخراج زكاة أمواله من الذهب والفضّة ، فإنّه يستحقّ العذاب الأليم .

وعلى أيّ حال ، فيشترط في وجوب الزكاة فيهما ـ مضافاً لما تقدّم من الشرائط العامّة ـ أُمور : أوّلها النصاب ، وهو في الذهب نصابان :

الأوّل : عشرون ديناراً ، وفيه نصف دينار .

الثاني : أربعة دنانير ، وفيها قيراطان ، عُشر دينار .

وهذا هو المشهور بين الفقهاء ، ولم يخالف إلّا الشيخ عليّ بن بابويه في النصاب الثاني ، فقد جعله أربعين مثقالاً ، ولا شيء في ما دون ذلك[١] .

ويدلّ على ذلك نصوص ، منها موثّقة عليّ بن عقبة المذكورة في المتن[٢] .

والتعبير عنها بالموثّقة لاشتمال سندها على ابن فضّال ، وهو وإن كان ثقة إلّا أنّه فاسد العقيدة .

وقد نصّ علماء اللغة على أنّ الدينار هو المثقال ، والدينار الشرعيّ يعادل مثقالاً واحداً بوزن ١٨ حمصة . والمقدار المخرج بعنوان الزكاة هو ربع العشر في الذهب وهو يساوي واحد على أربعين ، وهو يساوي نصف دينار ، فإذا ضمّ الأربعة تكون الفريضة ثلاثة أخماس . ويعارض الموثّقة السابقة صحيحة الفضلاء المذكورة في المتن[٣] . وقد نصّت على أنّ النصاب أربعون ديناراً .

ومثلها أيضاً صحيحة زرارة ، قال : « قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام : رَجُلٌ عِنْدَهُ مِائَةُ دِرْهَم ، وَتِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ دِرْهَماً ، وَتِسْعَةٌ وَثَلَاثُونَ دِينَاراً ، أَ يُزَكِّيهَا ؟ فَقَالَ : **لَا ، لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الزَّكَاةِ فِي الدَّرَاهِمِ ، وَلَا فِي الدَّنَانِيرِ حَتّىٰ يَتِمَّ أَرْبَعُونَ دِينَاراً ،**

---

(١) نقله عنه في مختلف الشيعة : ٣ : ١٨٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ١٣٨ ، الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضّة ، الحديث ٥ .

(٣) وسائل الشيعة : ٩ : ١٤١ ، الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضّة ، الحديث ١٣ .

وَالدَّرَاهِمُ مِائَتَا دِرْهَمٍ »[١]. ودلالتها على اعتبار الأربعين في وجوب الزكاة صريحة.

وقد يحكم بكون المعارضة بينهما غير مستقرّة فيجمع بينهما بحمل النصوص التي دلّت على أنّ النصاب عشرون ديناراً على الاستحباب لصراحة صحيحة الفضلاء في نفي الزكاة عمّا كان دون الأربعين.

وقد يمنع هذا الجمع لكون النظر في النصوص لبيان الحكم الوضعيّ وتحديد مبدأ تعلّقها والنصاب الذي تتعلّق فيه؛ لأنّها بصدد بيان أصل وجوب الزكاة في الذهب حتّى يمكن حملها على الاستحباب اعتماداً على الرواية النافية لأنّها تشكّل قرينة موجبة للتصرّف في الدلالة.

وأمّا صحيحة زرارة فقد نقلها الصدوق ﷺ بنحو آخر يوجب التهافت في نقلها، فقد رواها بسنده عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «رَجُلٌ عِنْدَهُ مِائَةٌ وَتِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ دِرْهَماً وَتِسْعَةَ عَشَرَ دِينَاراً، أَيُزَكِّيهَا؟ فَقَالَ: **لَا، لَيْسَ عَلَيْهِ زَكَاةٌ فِي الدَّرَاهِمِ وَلَا فِي الدَّنَانِيرِ حَتّىٰ تَتِمَّ** »[٢]. فإن بني على أضبطيّة الصدوق ﷺ، وبالتالي ترجيح ما نقل، فلن تكون الصحيحة المذكورة طرفاً في المعارضة. وإن بني على عدم الفرق بينهما، فسوف يدور الأمر بين جريان أصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة، وأصالة عدم الغفلة في جانب النقيصة، فإن وجد ما يوجب ترجّح أحدهما على الآخر كان له الترجيح، ومع عدم المرجّح فسوف يتساقطان، وترفع اليد عن الصحيحة، فلا تكون معارضة لما عليه المشهور. هذا كلّه بناء على وجود هذين الأصلين عند العقلاء، أمّا لو قيل ـ كما هو الصحيح ـ بعدم وجود هكذا أصلين عندهم، فلا محيص عن البحث عمّا يوجب ترجّح أحد النصّين على الآخر ومع عدمه فسوف يتساقطان.

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ١٤١، الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضّة، الحديث ١٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٢: ٢٢، الحديث ١٦٠٣. وسائل الشيعة: ٩: ١٥٠، الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضّة، الحديث ١.

وبالجملة : سوف تنحصر المعارضة في خصوص صحيحة الفضلاء على ما دلّ على المشهور ، ومع عدم تماميّة الجمع العرفيّ المتقدّم لما سمعت ، فسوف تكون المعارضة مستمرّة .

وقد تنفى المعارضة أساساً لكونها فرع الحجّيّة ، وهي غير متوفّرة في صحيحة الفضلاء لإعراض الأصحاب عنها ، وهذا يوجب سقوطها عن الحجّيّة كما هو مقرّر في محلّه ، ويدفع بكونه من الإعراض الصناعيّ الناجم من ترجيح أحد المتعارضين على الآخر ، وهو لا يكشف عن وجود خلل في النصّ المعرض عنه حتّى يوجب سقوطه عن الحجّيّة .

وعمد بعض الأعاظم ﵀ إلى ترجيح روايات المشهور لموافقتها للكتاب ، وهو قوله تعالى : ﴿**وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ**﴾[1] بضميمة ما ورد من النصوص أنّ المقصود من الكنز عدم أداء زكاتهما ، فتدلّ الآية على وجوب الزكاة فيهما من دون تحديد لمقدار ما . نعم ، يقطع بعدم وجوبها في ما دون العشرين والوجوب في الأربعين فيقع التعارض فيما بين العشرين إلى الأربعين ، فيكون العشرون موافقاً للآية دون الأربعين ، فتقدّم النصوص الدالّة عليه[2] .

ولا يذهب عليك أنّ الترجيح المذكور فرع كون الآية في مقام بيان وجوب الزكاة على النقدين ، والظاهر أنّها ليست كذلك ، بل هي في مقام عقاب من يمنع الزكاة ولا ينفقها ويقوم بإخفائها .

ورجّح المصنّف (وفّقه الله) ما دلّ على مختار المشهور على أساس كثرة النصوص الدالّة على تحديد النصاب بالعشرين ، وقد بلغت النصوص المذكورة

---

(١) التوبة ٩ : ٣٤ .

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢٣ : ٢٦١ .

حدّ التواتر، فتكون من السنّة القطعيّة، وعندها تطرح صحيحة الفضلاء بسبب مخالفتها للسنّة القطعيّة، وهى نفس نكتة طرح ما خالف الكتاب العزيز، فإنّ الموجب لرفع اليد عن الدليل المخالف له كونه قد خالف دليلاً قطعيّاً، وهذا بنفسه يصدق على ما خالف السنّة القطعيّة لعدم وجود خصوصيّة للكتاب.

ومع التسليم بعد الفرق بين الكتاب العزيز والسنّة القطعية بحيث تكون النكتة فيهما واحدة، وهي المخالفة للدليل القطعيّ الصدور، إلّا أنّ الجزم بكون ما دلّ على المشهور بلغ حدّ التواتر ليمثّل سنّة قطعيّة ليس واضحاً [1]، فإنّ أقصى ما يتصوّر في المقام هو استفاضة ما دلّ عليه، وهذا لا يخرج عن خبر الآحاد، ولا يشكّل سنّة قطعيّة.

قوله **٢**: «**وأمّا إنّ نصاب الفضّة ما ذكر، فلم ينقل فيه خلاف، ويدلّ عليه موثّقة**... إلخ».

كما يعتبر بلوغ النصاب في وجوب الزكاة في الذهب، يعتبر بلوغه أيضاً في الفضّة، وللفضّة نصابان:

الأوّل: مائتا درهم، وفيها خمسة دراهم.

الثاني: أربعون درهماً، وفيه درهم، والدرهم نصف المثقال الصيرفيّ وربع عشره.

وعليه يكون مقدار النصاب الأوّل مائة وخمسة مثاقيل صيرفيّة. وما ذكره لا خلاف فيه بين الأعلام، ويدلّ عليه نصوص، منها رواية زرارة وبكير ابني أعين

---

(١) يعتبر في تحقّق التواتر خارجاً، سواء كان لفظيّاً أم كان معنويّاً، بعد التوقّف في ثبوت التواتر الإجماليّ، أن يبلغ الرواة في كلّ طبقة حدّاً يمنع من تواطؤهم على الكذب عادة، وعند التدقيق في نصوص المقام نجد عدم توفّر ذلك في أغلب طبقات السند، لو لم يكن كلّها.

المذكورة في المتن[١]. ودلالتها على المدّعى واضحة، فقد تضمّنت ذكر النصابين.

وقد يناقش في سندها بوجود محمّد بن إسماعيل بدعوى اشتراكه بين الثقة وغيره.

ويمنع بإمكانيّة التمييز، فإنّ من يروي عنه ابن فضّال هو محمّد بن إسماعيل الزعفرانيّ، وقد نصّ النجاشيّ على وثاقته[٢]، والصحيح المناقشة في سندها بضعف طريق الشيخ رحمه الله إلى ابن فضّال لاشتماله على الزبيريّ، وهو ممّن لم يوثّق، وقد تقدّم من المصنّف (وفّقه الله) في مطلع كتاب الزكاة علاج ذلك، ولذا عبّر عنها (وفّقه الله) بالموثّقة، إلّا أنّك قد عرفت هناك عدم صلاحيّة ما ذكره للعلاج.

قوله **٣**: «**وأمّا اعتبار الضرب بسكّة المعاملة، فممّا لا خلاف فيه، وتدلّ عليه صحيحة**... إلخ».

يعتبر في وجوب الزكاة في النقدين أن يكونا مسكوكين بسكّة المعاملة، سواء كانت سكّة الإسلام أو غيرها، وسواء كانت السكّة بكتابة أم غيرها، فيخرج بذلك الحليّ والظروف والسبائك، وغيرها ممّا يكون ذهباً وفضّة غير مسكوكين.

وهذا هو المعروف بين فقهاء الطائفة المحقّة، بل قيل أنّه مجمع عليه بينهم، بل عدّه المرتضى في **الانتصار** ممّا انفردت به الإماميّة[٣].

ويدلّ عليه نصوص، منها صحيحة عليّ بن يقطين المذكورة في المتن[٤]. ودلالتها على حصر وجوب الزكاة في خصوص المسكوك واضحة؛ لأنّ المقصود

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ١٤٥، الباب ٢ من أبواب زكاة الذهب والفضّة، الحديث ١٠.

(٢) رجال النجاشي: ٣٤٥، الرقم ٩٣٣.

(٣) الانتصار: ٢١٤، مسألة ١٠٢.

(٤) وسائل الشيعة: ٩: ١٥٤، الباب ٨ من أبواب زكاة الذهب والفضّة، الحديث ٢.

بالمنقوش في تعبيره عليه السلام ما كان مسكوكاً بسكّة المعاملة وليس مطلق النقش.

كما يمكن التمسّك لشرطيّة السكّة في ثبوت الزكاة في النقدين بالنصوص التي دلّت على عدم وجوبها في الحليّ، كصحيحة هارون بن خارجة المذكورة في المتن[1]. ودلالتها واضحة، فإنّ نفي وجوب الزكاة على الحليّ مع كونه متّخذاً من الذهب يكشف عن أنّ موضوع الوجوب ليس مطلق الذهب، بل الذهب المقيّد بقيد، وهو كونه مسكوكاً بسكّة المعاملة. وممّا تقدّم يظهر عدم وجوب الزكاة في الذهب والفضّة في العصر الحاضر، لفقد شرط من شروط الوجوب، وهو كونهما مسكوكين بسكّة المعاملة.

وعند الشكّ في وجوب الزكاة في النقدين الممسوحين اللذين هجر التعامل بهما بسبب حصول المسح بالعارض، يتمسّك لوجوبه فيهما بالاستصحاب التعليقيّ، فيستصحب الحكم الثابت فيهما قبل حصول المسح، هذا بناء على حجّيّة الاستصحاب التعليقيّ.

أمّا لو بني على عدم حجّيّته، فسوف يحكم بالوجوب أيضاً على تقدير مرور الحول الحاصل قبل هجران التعامل بهذه السكّة، ومع عدم جريانه يرجع إلى أصالة البراءة والتأمين عن الوجوب.

قوله ٤: «**وأمّا اعتبار مضيّ حول، فلصحيحة ابن يقطين المتقدّمة**».

الشرط الثالث لوجوب الزكاة في النقدين مضيّ الحول، وذلك بالدخول في الشهر الثاني عشر، وهو محطّ اتّفاق بين الأعلام (رضي الله عنهم)، وفي **الجواهر** أنّه لم يجد فيه خلاف، بل عليه الإجماع بقسميه[2]، والنصوص على شرطيّته

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ١٥٦، الباب ٩ من أبواب زكاة الذهب والفضّة، الحديث ٢.

(٢) جواهر الكلام: ١٥: ١٨٣.

متظافرة ، منها صحيحة عليّ بن يقطين[١] المتقدّمة[٢] .

قوله ٥ : « **وأمّا وجه ما ذهب إليه المشهور ، فلأنّه بعد بلوغ الخالص مقدار النصاب** . . . إلخ » .

المشهور بين الأعلام تعلّق الزكاة بالدنانير والدراهم المغشوشة إذا كان الخالص منهما يبلغ النصاب ، بل قد ادّعي على ذلك الإجماع ، ويستدلّ لذلك بأنّه لمّا كان مقدار الخالص من كلّ واحد منهما يبلغ حدّ النصاب ، فسوف يكون مشمولاً لما دلّ على وجوب الزكاة في النقدين المستجمعين لشرائط الوجوب ، ويؤيّد ذلك خبر زيد الصائغ ، قال : « قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام : إِنِّي كُنْتُ فِي قَرْيَةٍ مِنْ قُرىٰ خُرَاسَانَ يُقَالُ لَهَا : بُخَارىٰ ، فَرَأَيْتُ فِيهَا دَرَاهِمَ تُعْمَلُ ، ثُلُثٌ فِضَّةً ، وَثُلُثٌ مِسّاً ، وَثُلُثٌ رَصَاصاً ، وَكَانَتْ تَجُوزُ عِنْدَهُمْ ، وَكُنْتُ أَعْمَلُهَا وَأُنْفِقُهَا . قَالَ : فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام : **لَا بَأْسَ بِذَلِكَ إِذَا كَانَ تَجُوزُ عِنْدَهُمْ** .

فَقُلْتُ : أَ رَأَيْتَ إِنْ حَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ وَهِيَ عِنْدِي ، وَفِيهَا مَا يَجِبُ عَلَيَّ فِيهِ الزَّكَاةُ ، أُزَكِّيهَا ؟ قَالَ : **نَعَمْ ، إِنَّمَا هُوَ مَالُكَ** .

قُلْتُ : فَإِنْ أَخْرَجْتُهَا إِلىٰ بَلْدَةٍ لَا يُنْفَقُ فِيهَا مِثْلُهَا ، فَبَقِيَتْ عِنْدِي حَتّىٰ حَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ ، أُزَكِّيهَا ؟ قَالَ : **إِنْ كُنْتَ تَعْرِفُ أَنَّ فِيهَا مِنَ الْفِضَّةِ الْخَالِصَةِ مَا يَجِبُ عَلَيْكَ فِيهِ الزَّكَاةُ فَزَكِّ مَا كَانَ لَكَ فِيهَا مِنَ الْفِضَّةِ الْخَالِصَةِ ، وَدَعْ مَا سِوىٰ ذَلِكَ مِنَ الْخَبِيثِ** .

قُلْتُ : وَإِنْ كُنْتُ لَا أَعْلَمُ مَا فِيهَا مِنَ الْفِضَّةِ الْخَالِصَةِ إِلّا أَنِّي أَعْلَمُ أَنَّ فِيهَا مَا تَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ ؟ قَالَ : **فَاسْبُكْهَا حَتّىٰ تَخْلُصَ الْفِضَّةُ وَيَحْتَرِقَ الْخَبِيثُ ، ثُمَّ تُزَكِّيَ مَا خَلَصَ**

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ١٥٤ ، الباب ٨ من أبواب زكاة الذهب والفضّة ، الحديث ٢ .

(٢) تقدّم ذكرها في الفرع الثالث من هذه الفروع .

مِنَ الْفِضَّةِ لِسَنَةٍ وَاحِدَةٍ»[١]، وهي صريحة في الدلالة على المدّعى ؛ لأنّ السؤال كان عن دراهم الفضّة المغشوشة ، وقد كان جوابه عليه السلام بوجوب الزكاة فيها لو كان الخالص منها يبلغ نصاباً . نعم ، جعلناها مؤيّداً لضعف سندها ، فقد اشتمل على محمّد بن عبدالله بن هلال وهو لم تثبت وثاقته ، كما أنّ راويها زيد الصائغ مجهول .

إن قلت : إنّها مجبورة بعمل المشهور ، وعليه تكون دليلاً وليس مؤيّداً .

قلت : بعد التسليم بتماميّة الكبرى المذكورة ، فإنّ مجرّد موافقة فتوى المشهور للرواية ضعيفة السند لا يوجب جبر سندها إلّا على بعض المباني ، وعليه فما لم يحرز الاستناد لا يمكن البناء على الجبر ، ومع إمكان استناد المشهور لما دلّ على الواجب كما سمعت قبل قليل ، فإنّ ذلك يمنع من إحراز الاستناد الموجب لتحقّق الجبر .

وكيفما كان ، فقد تبع المصنّف (حفظه الله) بعض الأعاظم قدس سره[٢] في حكم النقد المغشوش ، حيث جعل الوجوب يدور مدار الإسم ، فلو كان الغشّ قليلاً ، فإنّه لا يضرّ بصدق اسم الذهب والفضّة على الدينار والدرهم ، ووجبت فيهما الزكاة حتّى لو لم يبلغ الخالص منهما النصاب ، أمّا لو كان الغشّ فيهما كثيراً بحيث لا يصدق عليهما الإسم ، لم تجب فيهما الزكاة وإن بلغ الخالص منهما النصاب .

والحاصل : إنّه لمّا كان المستفاد من الدليل كون المدار على صدق الإسم خارجاً وانطباقه فيقال ذهب وفضّة ، كان اللازم ثبوتها حال صدقه ، وانتفاء الوجوب عند انتفاء الإسم .

وما ذكر خلاف سيرة المتشرّعة ، فإنّ المعروف من سيرتهم بناؤهم على الوجوب متى تحقّق النصاب من الخالص دون المغشوش ، مضافاً إلى أنّ ذلك مقتضى

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ١٤٥ ، الباب ٢ من أبواب زكاة الذهب والفضّة ، الحديث ١٠ .

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢٣ : ٢٨٩ .

إطلاقات أدلّة الزكاة، فإنّها لم تقيّد الوجوب بخصوص الخالص منهما، بل جعلت المدار على بلوغه النصاب.

قوله ٦: «**وأمّا أنّه لا يجب الاختبار بناء على كون المدار على بلوغ الخالص مقدار**... إلخ».

إذا شك في بلوغ الخالص من الذهب والفضّة المغشوشين النصاب، لم يجب عليه الفحص والاختبار؛ وذلك لأنّ المقام من موارد الشبهة الموضوعيّة التي لا يلزم الفحص فيها، فتجري أصالة البراءة والتأمين، فإنّ أدلّتها مطلقة. نعم، لو كانت الشبهة حكميّة لم تجر أصالة البراءة؛ لأنّ إطلاق أدلّتها يحتمل تقييده بما دلّ على لزوم التفقّه وغيرها.

٥ـ شرائط الوجوب في الغلّات

٥ ـ شرائط الوجوب في الغلّات

قوله ١ : « **أمّا بالنسبة إلى مقدار النصاب ، فقد دلّت عليه روايات كثيرة قد تتجاوز** ... إلخ » .

لا خلاف في ثبوت الزكاة في الغلّات الأربع ، بل هو من ضروريّات الفقه ، وتدلّ عليه نصوص مستفيضة ، كصحيحة زرارة المذكورة في المتن[١] . ودلالتها على وجوب الزكاة في الغلّات الأربع ـ الحنطة والشعير والتمر والزبيب ـ واضحة .

ويعتبر في وجوب الزكاة فيها شروط ، أوّلها النصاب ، وهو خمسة أوسق ، وكلّ وسق ستّون صاعاً ، فيكون النصاب ثلاثمائة صاع ، وهي تساوي تقريباً ثمانمائة وسبعة وأربعين كيلو تقريباً . واعتبار النصاب فيها من المسلّمات الفقهيّة ، وقد دلّت عليه نصوص مستفيضة كصحيحة زرارة السابقة[٢] ، ويعارضها خبر الحلبيّ المذكور في المتن[٣] . ودلالته على كون النصاب أقلّ ـ وهو ستّون صاعاً ـ واضحة ، فيكون معارضاً لصحيحة زرارة الدالّة على أكثر من ذلك . نعم ، في سندها عليّ بن محمّد الزبيريّ لوقوعه في طريق الشيخ قدس سره لابن فضّال ، وقد عرفت بيان حاله .

وقد حملها المصنّف (دام علاه) على الاستحباب بناء على عدم استقرار المعارضة ، وإن منع من ذلك لكون الجمع المذكور ليس عرفيّاً ، وكانت المعارضة مستقرّة ، ما يستوجب ترجيح إحداهما على الأُخرى ، وقد رجّح المصنّف صحيحة زرارة لكونها من السنة القطعيّة بسبب كثرتها فلا يصلح الخبر الظنّيّ عندها

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ١٧٦ ، الباب ١ من أبواب زكاة الغلّات ، الحديث ٥ .

(٢) التي تقدّمت الإشارة إليها قبل قليل في هذا الفرع .

(٣) وسائل الشيعة : ٩ : ١٧٨ ، الباب ١ من أبواب زكاة الغلّات ، الحديث ١٠ .

لمعارضتها، فتسقط رواية الحلبيّ عن الحجّيّة والاعتبار، وهذا يعود لنفس النكتة في طرح ما يخالف الكتاب.

وقد عرفت في مطلع البحث أنّ النصوص المتضمّنة تحديد النصاب بخمسة أوسق مستفيضة، وهذا لا يخرجها عن دائرة أخبار الآحاد، فلا تكون سنّة قطعيّة.

وعلى أيّ حال، فقد ذكر المصنّف (دام ظلّه) جواباً آخر لو لم يقبل بالترجيح المذكور، وهو يقتضي أيضاً تقديم صحيحة زرارة على رواية الحلبيّ والأخذ بمضمونها؛ لأنّ الوجوب سوف يكون متعلّقاً بالغلّات جزماً إذا بلغت المقدار الذي جاء في الصحيحة، سواء كان النصاب المحدّد للوجوب هو خمسة أوسق أم كان ستّين صاعاً، فيكون تعلّق الوجوب مقطوعاً به. وهذا بخلاف بلوغها ما تضمّنته رواية الحلبيّ، وهو ستّون صاعاً، فإنّه لا يقطع بتعلّق الوجوب فيكون مشكوكاً في ثبوته، ويرجع عندها إلى الأصل وهو يقتضي البراءة لأنّه من صغريات الشكّ في التكليف.

قوله **٢**: «**وأمّا أنّ مقدار الفريضة ما ذكر، فللصحيحة السابقة وغيرها**».

اتّفق أعلامنا على أنّه يجب العشر في الغلّات التي تسقى بالماء الجاري، أو بماء السماء، أو من خلال امتصاصها ما يكون في الأرض من مياه بواسطة عروقها، كالنخل والشجر. أمّا لو كانت تسقى بالوسائل المعدّة من قِبل المالك ـ كالماكنة وما شابه ـ ففيها نصف العشر، ويدلّ عليها صحيحة زرارة المتقدّمة[1]، عن أبي جعفر عليه السلام: «**مَا أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ مِنَ الْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ وَالزَّبِيبِ مَا بَلَغَ خَمْسَةَ أَوْسَاقٍ، وَالْوَسْقُ سِتُّونَ صَاعاً، فَذَلِكَ ثَلَاثُمِائَةِ صَاعٍ فَفِيهِ الْعُشْرُ، وَمَا كَانَ مِنْهُ يُسْقىٰ بِالرِّشَاءِ وَالدَّوَالِي وَالنَّوَاضِحِ فَفِيهِ نِصْفُ الْعُشْرِ، وَمَا سَقَتِ السَّمَاءُ، أَوِ السَّيْحُ،**

(١) تقدّمت الإشارة إليها في الفرع السابق.

أَوْ كَانَ بَعْلاً ، فَفِيهِ الْعُشْرُ تَامّاً ، وَلَيْسَ فِيمَا دُونَ الثَّلَاثُمِائَةِ صَاعٍ شَيْءٌ ، وَلَيْسَ فِيمَا أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ شَيْءٌ إِلّا فِي هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ »[١] ، حيث تضمّنت التفريق بين ما كان تسقيه السماء ففيه العشر ، وبين ما تسقيه الدوالي ويسقى بالرشا والنواضح ، ففيه نصفه .

قوله **٣** : « **وأمّا أنّ وقت تعلّق الوجوب لدى المشهور ما ذكر ، فقد استدلّ له بعدّة** . . . إلخ » .

وقع الخلاف بين الأعلام في تحديد وقت تعلّق الزكاة بالغلّات الأربع على قولين :

الأوّل ـ وهو المشهور بينهم ـ : وهو أنّ وقت تعلّق الوجوب في الغلّات هو اشتداد الحبّ في الحنطة والشعير ، وفي الثمرات هو اصفرارها ، واحمرارها في ثمر النخل ، وانعقادها حصرماً في العنب .

الثاني : ما نسب لعدّة من الإعلام منهم المحقّق ﷺ في **الشرائع** و**النافع** و**المعتبر** ، من جعل وقت تعلّق الوجوب فيها هو صدق العنوان عليها فتسمّى حنطة أو شعيراً أو تمراً أو زبيباً[٢] . وهو ما اختاره المصنّف (وفّقه الله) . وقد ذكر في **مفتاح الكرامة** ، أنّه قد يفوح هذا القول من الصدوق في كتابيه : **المقنع** و**الهداية** ، والمفيد في كتاب **الإشراف** و**المقنعة** ، وابن زهرة في **الغنية** و**إشارة السبق** ، وغيرها[٣] ؛ لأنّهم قد حصروا الزكاة في العناوين التسعة ، التي منها الحنطة والشعير والتمر والزبيب ، فيكون المعتبر عندهم صدق تلك الأسامي ، وهي لا تصدق حقيقة إلّا عند الجفاف[٤] . وهو لا يخلو عن تأمّل ، كما سيتّضح عند

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ١٧٦ ، الباب ١ من أبواب زكاة الغلّات ، الحديث ٥ .

(٢) شرائع الإسلام : ١ : ١١٦ . المختصر النافع : ٥٤ . المعتبر : ٢ : ٥٣٥ .

(٣) المقنع : ١٥٥ . الهداية : ١٧٠ . سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد (الإشراف) : ٩ : ٣٤ . المقنعة : ٢٣٤ . غنية النزوع : ١١٦ . إشارة السبق : ١١٠ . الجامع للشرائع : ١٣١ .

(٤) مفتاح الكرامة : ١١ : ١٤٧ .

عرض أدلّة المشهور.

وتظهر الثمرة لو تصرّف في الثمرة بعد بدو الصلاح إمّا بأكل أو بيع أو هبة أو غير ذلك، فوفقاً لقول المشهور لم يسقط عنه الوجوب وتجب عليه الزكاة؛ لأنّه قد تصرّف بعدما تعلّق الوجوب. أمّا على القول الثاني فلا شيء عليه؛ لأنّه قد تصرّف فيها قبل تعلّق الوجوب ولم يصدق عليها الإسم الموجب لوجوب الزكاة فيها.

استدلّ للمشهور بوجوه:

الأوّل: الإجماع، بل التسالم على المسألة عندهم، فإنّ الظاهر من ملاحظة كلمات القدماء إرسالهم المسألة إرسال المسلّمات. كما أنّ صاحب **مفتاح الكرامة** قدس سره حكى دعوى الإجماع عن بعض الفقهاء على ذلك. ولعلّ هذا يشير إلى ابتداء الخلاف من زمن المحقّق رحمه الله.

وقد يناقش بأنّ المنقول منه ليس مقبولاً، والمحصّل ليس حاصلاً، فضلاً عن احتماليّة المدرك فيه.

وتدفع دعوى المدركيّة بعدم وضوح المدرك المحتمل الاستناد إليه؛ لأنّه لو كان المقصود به النصوص فليس في ما بأيدينا منها ما يدلّ على ذلك صراحة، وهذا يساعد على أنّ ما تسالموا وأجمعوا عليه متلقّى عندهم بنحو القبول والتسالم.

على أنّه يمكن تحصيل الإجماع بملاحظة كلماتهم، لتضمّنها التصريح بالتفريق بين وقت الوجوب ووقت الأداء، مع أنّهم لم يذكروا ذلك في النقدين، ولا في الأنعام.

ويساعد على القبول بالإجماع المذكور أنّ المسالة ابتلائيّة تدخل في دائرة ابتلاء الناس. نعم، في البين احتمال وهو أنّ التعبير الوارد في كلماتهم هو: بدو الصلاح، وهذا ينطبق على تحقّق الإسم، كما ينطبق على اشتداد الحبّ واصفرار أو احمرار الثمر، وعليه يكون موافقاً لمختار المحقّق قدس سره.

إلّا أنّ الاحتمال المذكور منفيّ بأنّ المقصود به بلوغ الثمر والغلّة مرحلة صار سالماً من الآفات والنقص، وهذا يكون عادة باشتداد الحبّ واصفرار الثمرة واحمرارها.

الثاني: إنّ عنوان الحنطة والشعير يصدقان بمجرّد حصول اشتداد الحبّ، كما أنّ التمر يصدق بمجرّد حصول الاحمرار أو الاصفرار في النخل.

وأُجيب عنه في كلمات بعض الأعاظم ﵀ بأنّ حالة انعقاد الاحمرار والاصفرار لا تعدّ عرفاً من قسم المكيل ليصحّ التعلّق بإطلاق ثبوت الزكاة في كلّ ما يكال في صورة الشكّ[١].

ويمكن دفعه بشمول إطلاقات العناوين التي وردت في النصوص، مثل: «**مَا أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ**»[٢]، وكذا: «**الْحَرْث**»[٣]، «**وَالثِّمَارِ**»[٤]، لهذا العنوان. كما يشمله أيضاً عنوان «**مَا كِيلَ**»[٥]؛ لأنّ الظاهر أنّ المدار على قابليّته للكيل، لا على كونه مكيلاً بالفعل.

الثالث: ما تسالم عليه الفريقان من أنّ النبيّ ﷺ كان يبعث في الصدقات من يخرص التمر والكرم ويجعله أمانة بيد الزارعين حتّى يحصد، فيخرج زكاته، وكان لا يجيز لهم التصرّف فيه حتّى يؤدّوا حقّ الفقراء والمساكين، أو ليضمنوا لهم

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢٣: ٣٢٠.

(٢) انظر: وسائل الشيعة: ٩: ٦٣، الباب ٩ من أبواب الصدقة، الحديث ٨ و: ١٧٦، الباب ١ من أبواب زكاة الغلّات، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة: ٩: ٦٢، الباب ٩ من أبواب الصدقة، الحديث ٣ و ٤.

(٤) مستدرك الوسائل: ٧: ٤٠، الباب ١٠ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، وما تستحبّ فيه، الحديث ٢ و ٣.

(٥) وسائل الشيعة: ٩: ٥٦، الباب ٨ من أبواب الصدقة، الحديث ٦ و: ٦١، الباب ٩، الحديث ١ و: ٦٢، الحديث ٣، ٥ و ٦.

ذلك. وهذا يثبت أنّ تعلّق الوجوب بمجرّد اشتداد الحبّ وحصول الاحمرار والاصفرار والانعقاد.

وقد يجاب عنه بكونه فعلاً خارجيّاً للنبيّ ﷺ لا يحرز أنّ منشأه تعلّق الزكاة قبل صدق الإسم، بل ربّما كان منشأه من أجل حفظ حقّ الفقراء الذي سيتعلّق بالثمر بعد صدق الإسم، خصوصاً مع صدق العناوين كالتمر على الرطب، وصدق العنب قبل الصرم، فإنّهما يصدقان في أواخر آنات الثمر على الشجر.

والحاصل: إنّه لا يمكن أن يستفاد أنّ زمان تعلّق الزكاة والوجوب يكون قبل صدق الإسم من مجرّد جواز الخرص أو من أمره ﷺ بذلك.

ويمكن علاج هذا التشكيك والجواب عنه، إلّا أنّنا نترك ذلك إلى مستوى أعلى.

الرابع: إنّ اشتراط الزبيبيّة والتمريّة بمعنى الجفاف في وقت تعلّق الزكاة، يوجب ضياع حقّ الفقراء وسقوط الزكاة فيهما كثيراً؛ لأنّ الانتفاع بهما قبل جفافهما كثير، بل هو الغالب، فلابدّ أن تتعلّق الزكاة بهما خصوصاً في الزبيب، مع أنّ المقطوع به تاريخيّاً متشرّعيّاً خلاف ذلك، فإنّه لا إشكال في تعلّق الزكاة بهما حين صرمهما وقطعهما من النخل والكرم، وهذا يكون غالباً قبل التجفيف.

وبسبب ما سمعت من إجابة على أدلّة المشهور، قال المصنّف (حفظه الله) عنها بأنّها ضعيفة.

وقد استدلّ المصنّف (دام ظلّه) لمختاره من أنّ المدار على صدق العنوان، بأمرين:

الأوّل: التمسّك بظاهر قوله عليه السلام في صحيح زرارة المتقدّم[1]: «**مَا أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ مِنَ الْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ وَالزَّبِيبِ**»[2]، فإنّ المستفاد منها أنّ الوجوب لا يتعلّق

---

(١) تقدّم ذكره في الفرع الأوّل من هذه الفروع.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ١٧٦، الباب ١ من أبواب زكاة الغلّات، الحديث ٥.

بشيء ما لم يصدق عليه العنوان ، فلا تجب الزكاة في شيء إلّا بعد صدق عنوان الحنطة عليه مثلاً ، وهكذا .

وقد عرفت جوابه عند عرض الدليل الثاني من أدلّة المشهور ، فراجع .

الثاني : الاستناد إلى الأصل العمليّ ، وهو البراءة في نفي الوجوب قبل ذلك في بعض الموارد ، وليس في جميعها ، كما لو اشترى كمّيّة من الرطب وجفّفه ، وكان مقدار النصاب ، لم تجب فيه الزكاة وفقاً للقول الثاني ، بينما تجب فيه وفقاً لقول المشهور ، ووجوبها فيه خلاف أصل البراءة ؛ لأنّ المورد من صغريات الشكّ في التكليف ، وليس الشكّ في المكلّف به .

ولا يخفى ما فيه ؛ ضرورة أنّ المشهور يلتزمون أيضاً بأنّ مقتضى الأصل عند الشكّ في الوجوب ، جريان أصالة البراءة ، إلّا أنّهم يقرّرون أنّه لا تصل النوبة إلى الأصل العمليّ مع وجود الدليل الاجتهاديّ ؛ لأنّ الدليل الفقاهتيّ في طول الدليل الاجتهاديّ .

ثمّ إنّ المصنّف (وفّقه الله)[1] أشار إلى أنّه يمكن التفصيل بين الموارد الأربعة ، فيلتزم في الحنطة والشعير والتمر بما ذكره ، من كون المدار على صدق العنوان خارجاً ، فمتى صدق عليها ذلك وجب فيها الزكاة . وأمّا الزبيب ، فإنّه يحكم بوجوب الزكاة فيه بمجرّد صدق عنوان العنب عليه ، استناداً إلى صحيحة سليمان بن خالد المذكورة في المتن[2] ، فإنها صريحة في ذلك ، حيث قال عليه السلام : « **وَالْعِنَبُ مِثْلُ ذَلِكَ** ـ لا تجب فيه الزكاة ـ **حَتّىٰ يَكُونَ خَمْسَةَ أَوْسَاقٍ زَبِيباً** » .

نعم ، يعتبر أن يبلغ مقدار الزبيب لتخرج الزكاة منه خمسة أوسق ، وهو النصاب كما عرفت .

---

(١) هذا لم يرد في بعض طبعات الكتاب ، وقد اعتُمد على طبعته الأخيرة .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ١٧٧ ، الباب ١ من أبواب زكاة الغلّات ، الحديث ٧ .

وقد يجاب عمّا ذكره بأنّ الصحيح المذكور ليس في مقام بيان وقت تعلّق الوجوب، وإنّما هو في مقام بيان مقدار النصاب، فلاحظ قوله عليه السلام: «**حَتّىٰ يَكُونَ خَمْسَةَ أَوْسَاقٍ زَبِيباً**»، فإنّه تحديد للنصاب.

قوله ٤: «**وأمّا أنّ الدفع لا يجب إلّا فيما ذكر، فلأنّ سكوت النصوص عن تحديد**... إلخ».

لقد حدّد وقت الإخراج الذي يكون المالك مطالباً فيه بإخراج الزكاة، فلا يجوز له التأخير عنه، ولو أخّر عنه كان ضامناً عند تصفية الغلّة، واجتذاذ التمر، واقتطاف الزبيب، وبناءً على هذا سوف يكون وقت الإخراج مختلفاً عن وقت التعلّق وفقاً لقول المشهور.

وعليه يكون من موارد الواجب المعلّق، فيتقدّم الوجوب على زمان الواجب، فالوجوب كما عرفت عند انعقاد الحبّ وبدو صلاح الثمر، بينما يكون الإخراج بعد التصفية في الحبوب، والتجفيف في الزبيب مثلاً.

أمّا على القول الآخر الذي اختاره المصنّف (وفّقه الله) ففي بعض الموارد يكون زمان الإخراج متأخّراً عن زمان تعلّق الوجوب كما في الحبوب، فإنّ صدق التسمية يحصل قبل التصفية، فيتقدّم الوجوب على الإخراج، وهذا بخلاف الزبيب مثلاً، فإنّه يلزم فيه تقدّم وقت الإخراج على وقت الوجوب، لأنّ الجفاف يحصل بعد الاقتطاف، وكذا التمر، فإنّ الجفاف يحصل بعد الاجتذاذ.

وبسبب عدم معقوليّة ذلك تضمّنت كلمات عدّة من الأعلام كصاحب **المسالك**، وصاحب **المدارك** رحمهما الله أنّ الوقت واحد، وهو ما صرّح به الشهيد الثاني رحمه الله في **الروضة**، قال: «إن وقت الوجوب والإخراج واحد»[1].

---

(١) مسالك الأفهام: ١: ٣٩٢. مدارك الأحكام: ٥: ١٣٩. الروضة البهيّة: ٢: ٣٨.

وقد استدلّ المصنّف (وفّقه الله) على مختاره بأمرين :

الأوّل : إنّ مقتضى كون النصوص المتعرّضة للأحكام في مقام البيان يستدعي تعرّضها لبيان كلّ ما يكون دخيلاً في الحكم ومرتبطاً به ، وعليه فكلّ ما لم تتعرّضه ولم تشر إليه يثبت بالإطلاق السكوتيّ عدم وجوبه ، فسكوت النصوص عن تحديد وقت الدفع يكشف عن إحالة ذلك إلى العرف ، وهذا لا يصدق إلّا عند حصول الاقتطاف في الزبيب ، والاجتذاذ في التمر ، فيكون وقت وجوب الإخراج هو وقت تعلّق الوجوب .

الثاني : إنّ السيرة العمليّة المستمرّة قاضية بعدم وجوب الإخراج قبل ذلك .

ويلاحظ على الثاني منهما بأنّ السيرة محرزة الانعقاد على عدم وجوب الإخراج قبل الاجتذاذ والاقتطاف ، إلّا أنّها ليست محرزة على ذلك إلى حين التجفيف ليتحقّق التعلّق والوجوب بالتمر والزبيب .

قوله **٥** : « **وأمّا اشتراط التملّك وقت الوجوب ، فهو بديهيّ ؛ لأنّ الوجوب يتعلّق** ... إلخ » .

يعتبر في وجوب الزكاة في الغلّات أن يكون مالكاً لنصاب الغلّات إمّا بالزرع أو بانتقال المزروع وما بحكمه إلى ملكه قبل وقت التعلّق ، فلا تجب على من لم يكن كذلك ، ولا يعتبر أن يكون ملكه لها بالزراعة ، فتجب مع توفّر النصاب ولو لم يكن هو الزارع لها ، كما لو انتقل إلى ملكه الزرع قبل زمان تعلّق الزكاة ، أو ملك الشجرة ثمّ ظهرت الثمرة .

ويلاحظ المراجع لعبارة المحقّق الحلّيّ رحمه الله في **الشرائع** قصوراً في دلالتها على المطلوب ، قال قدس سره : « ولا تجب الزكاة إلّا إذا ملكت بالزراعة »[1] ، فإنّ مقتضاها

---

(١) شرائع الإسلام : ١ : ١١٦ .

عدم وجوب الزكاة في ما لو انتقل إليه ما يبلغ النصاب وتجب فيه الزكاة لعدم كونه هو الزارع ، ولذا احتاجت عبارته تأويلاً ، وقد أخذ الأعلام في بيان المقصود منها ، وتأويلها بما ينسجم ، ولهذا نجد أنّ السيّد اليزديّ ﵀ عدّل عبارته في **العروة** ، فقال : « التملّك بالزراعة فيما يزرع ، أو انتقال الزرع إلى ملكه قبل وقت تعلّق الزكاة ، وكذا في الثمرة ، كون الشجر ملكاً له إلى وقت التعلّق ، أو انتقالها إلى ملكه منفردة ، أو مع الشجرة قبل وقته »[١] .

وقد ناقش بعض الأساطين ﵀ في ثبوت هذا الشرط ، ومضى إلى عدم الحاجة إليه ، وعلّل ذلك بأنّ الاشتراط المذكور لن يخرج عن أحد موردين : إمّا أن يكون راجعاً إلى أصل تعلّق الزكاة بالغلّات ، وهذا يغني عنه ما تقدّم من اعتبار الملك . وإمّا أن يكون المقصود منه اعتبار كونه مالكاً حال تعلّق الزكاة بالغلّات ، فلا معنى لاشتراطه لعدم الخصوصيّة لذكر الملك دون بقيّة الشرائط العامّة الأُخرى ، فإنّها جميعها معتبرة »[٢] .

وكيفما كان ، فقد ذكر المصنّف (زيد في توفيقه) أنّ اعتبار هذا الشرط من الأُمور البديهيّة التي لا تحتاج دليلاً ؛ لأنّه لا يتصوّر الوجوب بغير الملك .

ولا يخفى ما فيه ؛ لأنّ المفروض أنّ هذا شرط آخر غير شرط الملك الذي هو أحد الشروط العامّة التي تقدّم ذكرها في مطلع الكتاب ؛ لأنّ هذا الشرط يرجع إلى كيفيّة الملك ووقته ، وليس راجعاً إلى أصل الملك .

وبعبارة ثانية : إنّ المقصود من هذا الشرط أن يتحقّق موجب تعلّق الزكاة بالغلّات بأن ينعقد ويشتدّ الحبّ ، أو يثمر الثمر ويبدو صلاحه وهي موجودة في ملكه ، فلا يكفي مجرّد تملّكه له بعد ذلك ولو كان بمقدار النصاب .

---

(١) العروة الوثقى : ٤ : ٦٤ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ٩ : ١٣٨ .

نعم ، لو كان مقصود المصنّف (وفّقه الله) من التملّك ما ذكرناه ، زائداً على شرطيّة الملك المذكور ضمن الشروط العامّة لوجوب الزكاة ، لم يرد عليه ما ذكرناه ، وهو غير بعيد ، على أساس أنّ الأمر بإخراج الزكاة متوجّه إلى الملّاك حال التعلّق بأيّ نحو كان ملكهم للغلّات ، فيشملهم الأمر بالزكاة ، ولذا لو لم يكن مالكاً حال التعلّق لم يجب عليه الإخراج وإن حصل له الملك بعد ذلك . فمن انتقلت له الغلّات الأربع بالميراث ، وتعلّقت بها الزكاة لتوفّر شروطها ، وجب عليه الإخراج منها ، وأمّا لو انتقلت إليه بعدما تعلّق بها ذلك لم يطالب بالإخراج منها .

وأمّا العموم ليشمل تعلّق الزكاة بما حصل فيه الملك ولو من دون زراعة ، فيدلّ عليه اتّفاق المسلمين على عدم الفرق بين ما كان حاصلاً بالزراعة وغيره .

وأمّا النصوص ، فإنّه لا يمكن الاستناد إليها في المقام ؛ لأنّها قاصرة عن إثبات ذلك بسبب عدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة ؛ إذ أنّ أقصى ما يستفاد منها وجوب الزكاة في الغلّات دون تفصيل منها لذلك .

٦ـ المستحقّون للزكاة

٦ـ المستحقّون للزكاة

قوله ١: «**أمّا تحديد المصرف بمن ذكر، فلم ينسب فيه خلاف لأحد. أجل وقع الكلام**... إلخ».

لا خلاف بين الفقهاء في أنّ مصرف الزكاة هم: الفقراء، والمساكين، والعاملون عليها، والمؤلّفة قلوبهم، وفي الرقاب، والغارمون، وفي سبيل الله، وابن السبيل. وقد صرّح بذلك الكتاب العزيز، فقال تعالى: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾[1]، كما دلّت على ذلك العديد من النصوص، وهذا الحكم من ضروريّات الدين.

نعم، وقع الخلاف في عدّها عناوين ثمانية لاختلاف الفقير عن المسكين، أو أنّها سبعة لأنّهما واحد، كما عن المحقّق رحمه الله في **الشرائع**[2].

وتظهر ثمرة الخلاف في عدّها سبعة أو ثمانية، في موارد:

منها: إذا قيل بوجوب البسط على الأصناف، أو باستحباب ذلك، فعلى القول بعدّها ثمانية يلزم البسط على ثمانية أصناف، بخلاف ما لو كانوا سبعة، فسوف ينحصر البسط على سبعة فقط.

ومنها: لو نذر شخص أن يدفع مبلغاً من المال للفقير، ومثله للمسكين، فعلى القول بالتعدّد سوف يقوم بالدفع إلى شخصين مختلفين، بخلافه لو بني على القول الثاني، فسوف يكون المصرف هو مطلق المحتاج الشامل لكليهما.

---

(١) التوبة ٩: ٦٠.

(٢) شرائع الإسلام: ١: ١٠٥.

وهذا يجري أيضاً لو وقف على المساكين والفقراء. وكذا ما لو أوصى إلى المساكين والفقراء.

وقد يعترض على الثمرة الثانية، فيقال بأنّه لا يلزم تكرّر الإكرام أيضاً حتّى على القول الأوّل؛ لأنّ النسبة بين الفقير والمسكين هي نسبة العموم المطلق، فكلّ مسكين فقير، ولا عكس، وعليه فإذا أكرم المسكين فإنّه يكون قد أكرم الفقير أيضاً، فلا يحتاج إلى التعدّد.

ويدفع بأنّ ما ذكر وإن كان صحيحاً، إلّا أنّ الموجود في النذر قد تعلّق بعنوانين، وهذا يستدعي إيجادهما خارجاً بنحو التعدّد، وإن كان أحدهما أعمّ من الآخر. فالمقصود هو إكرام من يكون متّصفاً بهذه الصفة، من دون ملاحظة شموليّة أحدهما للآخر.

قوله **٢**: «**وأمّا أنّ الثاني أسوأ حالاً، فلصحيح محمّد بن مسلم، عن أحدهما** عليه السلام**: أنّه**... إلخ».

وقع الخلاف بين الأعلام في أنّ الفقير والمسكين بمعنى واحد مفهوماً، فلا فرق بينهما، أو هما مفهومان مختلفان وإن كانا ينطبقان مصداقاً على مورد واحد في الخارج وهو الفقير؛ لأنّ النسبة بينهما ـ كما سمعت ـ هي العموم المطلق، فيكون المطلوب هو مطلق الفقير.

وقد يستفاد الفرق بينهما من اُمور:

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ السنّة المباركة.

٣ ـ كلمات أهل اللغة.

أمّا الأوّل، فقد ذكر المسكين في الآيات الشريفة ثلاثة وعشرين مرّة، وورد لفظ الفقير في ثلاث عشرة مرّة، ويظهر من الاستعمال القرآنيّ أنّ المسكين أسوأ

حالاً من الفقير، فلاحظ قوله تعالى: ﴿أَوْ مِسْكِيناً ذَا مَتْرَبَةٍ﴾[١]، يعني قد لصق بالتراب من شدّة ما به من فقر وضرّ، وهذا وصف لم يوصف به الفقير، بل اختصّ به المسكين. بينما نجد استعمال القرآن للفقير في مقابل الغنيّ، قال تعالى: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾[٢]، ومن الواضح أنّه لا يلزم أن يكون غير الغنيّ لاصقاً بالتراب؛ لأنّ عدم الغنى مفهوم مشكّك له مراتب.

كما أنّ المستفاد منه أيضاً أنّ المسكين من يسأل الناس دون الفقير، قال تعالى: ﴿فَانطَلَقُوا وَهُمْ يَتَخَافَتُونَ * أَن لَا يَدْخُلَنَّهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُم مِسْكِينٌ﴾[٣]، فإنّ دخول المسكين علامة السؤال والطلب، وهذا بخلاف الفقير، قال تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافاً﴾[٤]، يعني لا يطلبون من الناس ولا يسألون منهم.

والحاصل: إنّ المستفاد من الآيات القرآنيّة وجود فارقين بين مفهومي: الفقير والمسكين تمنع من اتّحادهما.

وأمّا الثاني ـ وهو ملاحظة استعمالهما في النصوص المباركة ـ فإنّه لا يختلف عن المستفاد من الآيات الشريفة، فإنّ الفقير فيها يختلف عن المسكين أيضاً بفارقين، فقد جاء في صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام: «أنّه سأله عن الفقير والمسكين، فقال: **الْفَقِيرُ الَّذِي لَا يَسْأَلُ، وَالْمِسْكِينُ الَّذِي هُوَ أَجْهَدُ مِنْهُ**»[٥].

---

(١) البلد ٩٠: ١٦.

(٢) آل عمران ٣: ١٨١.

(٣) القلم ٦٨: ٢٣ و ٢٤.

(٤) البقرة ٢: ٢٧٣.

(٥) وسائل الشيعة: ٩: ٢١٠، الباب ١ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢.

ومثل ذلك خبر أبي بصير ـ يعني ليث بن البختريّ ـ، قال: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام: قَوْلُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَالْمَساكِينِ﴾؟ قَالَ: **الْفَقِيرُ الَّذِي لَا يَسْأَلُ النَّاسَ، وَالْمِسْكِينُ أَجْهَدُ مِنْهُ، وَالْبَائِسُ أَجْهَدُهُمْ**»(١).

وفي سنده عبدالله بن يحيى، وهو مهمل في الرجال، ولم ينصّ فيه بشيء، وليس المقصود منه عبدالله بن يحيى الكاهليّ؛ لأنّه من أصحاب الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام، ومن البعيد أن يروي من هو في طبقة أصحاب الإمام الجواد عليه السلام عمّن هو من أصحاب الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام.

وخبر عليّ بن إبراهيم في التفسير المنسوب إليه أنّه ذكر في تفسيره تفصيل هذه الثمانية، فقال: «فَسَّرَ الْعَالِمُ عليه السلام فَقَالَ: **الْفُقَرَاءُ هُمُ الَّذِينَ لَا يَسْأَلُونَ؛ لِقَوْلِ اللهِ تَعَالىٰ: ﴿لِلْفُقَراءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللهِ لا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجاهِلُ أَغْنِياءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيماهُمْ لا يَسْئَلُونَ النَّاسَ إِلْحافاً﴾، وَالْمَساكِينِ هُمْ أَهْلُ الزَّمَانَاتِ، قَدْ دَخَلَ فِيهِمُ الرِّجَالُ وَالنِّسَاءُ وَالصِّبْيَانُ**»(٢)، والتعبير عنه بالخبر راجع للكلام الموجود في كتاب التفسير، وأنّ النسخة الموجودة بأيدينا اليوم، هل هي كتاب التفسير المنصوص عليه في كتب الفهارس، أو لا؟

وأمّا حسب ما جاء في كلمات أهل اللغة، فقد اختلف اللغويّون في الفرق بينهما على قولين:

الأوّل: أنّ المسكين أسوأ حالاً من الفقير.

الثاني: أنّ المسكين أحسن حالاً من الفقير(٣).

وقد استند القائلون بالثاني منهما إلى قوله تعالى: ﴿**أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ**

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٢١٠، الباب ١ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ٢١١، الباب ١ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٧.

(٣) لسان العرب: ٥: ٦٠ و: ١٣: ٢١٤. مجمع البحرين: ٣: ٤١٨. تاج العروس: ١٨: ٢٨٦.

يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ ﴾[١]، فأطلق سبحانه وتعالى على مالكيها مساكين وهم يملكونها.

وقد أوجب هذا الاختلاف اللغويّ اختلافاً بين الأعلام، فاختار الشيخ ﵀ القول الثاني، في كتابه **الخلاف**، وتمسّك بالآية الشريفة[٢].

إلّا أنّ المستفاد من ملاحظة الآيات القرآنيّة، والنصوص الشريفة، وكلمات المشهور من أهل اللغة، أنّ المسكين يختلف عن الفقير في كونه أسوأ حالاً منه، وهو يسأل الناس، وليس الفقير كذلك، لأنّه لا يسألهم[٣].

وقد استشهد المصنّف (زيد في علاه) لمختاره من أنّ المسكين أسوأ حالاً من الفقير، بصحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[٤]. ودلالتها واضحة في وجود الفرق بينهما، حيث ذكر عليه السلام أنّ المسكين أجهد حالاً من الفقير، وهو يشير بذلك لكونه أسوأ منه، وأنّه الذي يسأل الناس، ومن الطبيعي أنّ سؤال الناس يعود لسوء حاله.

والحاصل: إنّ مقتضى ما ذكره المصنّف البناء على الاختلاف بينهما، سواء كانا مجتمعين، أم كانا مفترقين.

وقد قيل بعدم الاختلاف بين العنوانين حال الافتراق، واختلافهما حال الاجتماع، بمعنى إذا كان الموجود في الكلام هو أحدهما كان شاملاً لكليهما، أمّا لو كان الموجود كليهما، فإنّهما مختلفان.

وهذا المعنى يشير إلى اتّفاقهما في المفهوم إجمالاً، إلّا أنّهما يختلفان بحسب المصداق، فإنّ المراد منهما هو مطلق الفقير، وهو من يكون منعدم المال وفاقداً له،

---

(١) الكهف ١٨: ٧٩.

(٢) الخلاف: ٤: ٢٣٠، مسألة ١٠.

(٣) الصحاح: ٥: ٢١٣٧. النهاية في غريب الحديث: ٣: ٤٦٢.

(٤) وسائل الشيعة: ٩: ٢١٠، الباب ١ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢.

وهذا كما يطلق على الفقير فإنّه يطلق على المسكين أيضاً. نعم، يلحظ في الثاني الذلّ والسؤال مضافاً إلى حاجته إلى المال، فهما متلازمان في المصداق، والصدق خارجاً، وإن كانا مختلفين بحسب المفهوم.

ثمّ إنّ الظاهر من الصحيح أنّ أخذ قيديّة السؤال في المسكين عرفيّة، وليست شرعيّة، قد لحظت بالنظر إلى فقدان المال، ومدى الحاجة إليه، هذا يعني أنّ الفقير مسكين أيضاً، إلّا أنّه أحسن حالاً من الآخر، ولعلّ هذا هو مراد من قال: إذا افترقا اجتمعا، وإذا اجتمعا افترقا[1].

وقد يقال: إنّه حتّى في مورد الاجتماع يبقى الموجود عنواناً واحداً وهو الفقير، عمدة ما كان يكون ذكر المسكين تأكيداً على بيان حال الفقير، وأنّ له المسكنة والشدّة، وهو يعني عدم اعتبار دخالة السؤال في مفهوم المسكين بالفعل، فيمكن أن يكون كلّ مسكين فقيراً، وكلّ فقير مسكيناً، وتفصيل ذلك يطلب من مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

وعلى أيّ حال، فقد ذكر المصنّف (وفّقه الله) أنّه لا فائدة كثيرة ترتجى من تحقيق الفرق بين الفقير والمسكين، وتحديد المقصود من كلّ منهما؛ وذلك لأنّه لا يجب بسط الزكاة حال صرفها على العناوين الثمانية، بل يكفي إعطائها للبعض، وهذا يعني أنّه يمكن للمكلّف الدفع للفقير دون المسكين، أو العكس. نعم، هناك موارد أُخرى تظهر فيها أهمّيّة تحقيق الفرق بين العناوين، ولزوم تحديد المقصود من كلّ منهما، وقد أشرنا إليها في الفرع السابق، وهي حال النذر، أو الوقف، أو الوصيّة، لكلا العنوانين، فإنّه لا بدّ من الصرف عليهما، وهذا يتوقّف على إحراز الموضوع من خلال تحديد المقصود من كلّ واحد منهما.

قوله **٣**: «**وأمّا أنّ المراد من الفقير ما ذكر، فهو المشهور، ويدلّ عليه**

---

(١) جامع المدارك: ٣: ١٨. فيض القدير: ٣: ٧١٥. أضواء البيان: ٨: ٥٣٤.

صحيح أبي ... إلخ » .

وقع الخلاف بين الأعلام في تحديد المقصود من الفقير ، فذكرت عدّة تفسيرات له في كلماتهم :

منها : ما ذكره المصنّف (حفظه الله) ، من أنّه الذي لا يملك مؤونة السنة له ولعياله ، بالفعل لا بالقوّة . وهذا هو المشهور بين المتأخّرين ، بل الظاهر أنّه مورد تسالم عند الفقهاء ، ما يجعل المسألة إجماعيّة عند الأعلام ؛ إذ لم يعرف مخالف منهم في كون المقصود من الفقير ما ذكر .

وبناء على التعريف المذكور سوف يخرج من ملك ضيعة ، أو كان عنده عقار ، أو يملك مواشي ، أو نحو ذلك ممّا يقوم بكفايته ، وكفاية عياله في طول السنة ، فلا يجوز له أخذ شيء من الزكاة .

ومنها : إنّ الفقير هو من لا يملك نصاباً من النصب التي للزكاة ، وعلى هذا لا تحرم الصدقة على المكتسب ، وإنّما تحرم على خصوص من يملك نصاباً من المال تجب فيه الزكاة ، أو ملك قدر النصاب من المال ممّا لا زكاة فيه ، وقد اختاره أبو حنيفة وأصحابه .

ومنها : تحديد الفقير بمن لا يملك قوته وقوت عياله طيلة حياته ، وليس خصوص السنة الواحدة ، فيعتبر في صدق الغنيّ القدرة على ما يكفيه دائماً ، وهو منسوب للشيخ ﵀ في كتابه **المبسوط**[١] .

وكيفما كان ، فقد استدلّ المصنّف (وفّقه الله) على مختاره في تحديد المقصود بالفقير ، بصحيحة أبي بصير المذكورة في المتن[٢] . والمستفاد منها جواز أخذ المكتسب من الزكاة إذا كان ما يكسبه لا يفي بمؤونة سنته ، وهذا هو سبب تجويز

---

(١) المبسوط : ١ : ٢٥٦ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٣١ ، الباب ٨ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ١ .

الإمام عليه السلام لصاحب السبعمائة الأخذ من الزكاة ؛ لأنّه يصرفها في أقلّ من سنة .

ويعارضها صحيح زرارة المذكور في المتن[١] ، فإنّ المستفاد منها أنّ من ملك أربعين درهماً لا تحلّ له الزكاة ، ومن المعلوم أنّ الأربعين درهماً هو النصاب الثاني من نصب الزكاة في الدراهم ، ما يجعله غنياً وليس فقيراً ، فتكون الصحيحة دليلاً للقول الأوّل ، وتعارض صحيح أبي بصير .

وقد أجاب عنه المصنّف بجوابين :

الأوّل : أنّ صحيح زرارة أجنبيّ عن المقام ، ولا ربط له بباب الزكاة ، فإنّه لم يتّضح أنّ السؤال الوارد فيه كان عن مصرفها حتّى يلتزم أنّ ضابطة الفقير هو من كان يملك نصاباً من نصب الزكاة .

الثاني : إنّ موضوع الصحيح المذكور هو الغنيّ ، وهو من يكون مستغنياً عن الاستفادة من الأربعين بحيث تكون زائدة على مؤونته ، ومن الواضح أنّه سوف يكون غنيّاً وليس مصرفاً للزكاة .

قوله ٤ : « **وأمّا ملاحظة مؤونة العيال أيضاً ، فلاستفادة ذلك من صحيح أبي بصير** ... إلخ » .

قد عرفت أنّه يعتبر في صدق عنوان الفقير عدم امتلاكه مؤونته ومؤونة عياله ، ويستفاد هذا من صحيح أبي بصير المتقدّم[٢] ، فقد تضمّن الإشارة إلى النفقة على العيال ، قال عليه السلام : « **زَكَاتُهُ صَدَقَةٌ عَلىٰ عِيَالِهِ** »[٣] . مع أنّه لو لم يكن الصحيح واضح الدلالة في ذلك لم نحتج لإثبات دخالة العيال في صدق العنوان

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٤٠ ، الباب ١٢ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ٥ .

(٢) تقدّمت الإشارة إليه في الفرع السابق .

(٣) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٣١ ، الباب ٨ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ١ .

إلى دليل ؛ وذلك لأنّ نفقة العيال تعدّ جزءاً من نفقة الإنسان .

قوله ٥ : « **وأمّا كفاية ملك مقدار النفقة بالقوّة ، فلأنّه مضافاً إلى وضوح الأمر وإلّا** ... إلخ » .

لا يخفى أنّ ملك المال قد يكون بالفعل بأن يملك المال خارجاً فعلاً ، وقد يكون ملكه بالقوّة كما لو كان الإنسان صاحب حرفة أو صنعة ، أو صاحب كسب يحصل منه على مقدار مؤونته ومؤونة عياله ، فإنّه يكون غنياً ، فهو وإن لم يملك المال فعلاً في الخارج ، لكنّه يملك ما يمكنه بواسطته تحصيل المال .

ولو اعتبر في تحقّق الغنى وجود المال بالفعل وعدم شموله لمن يملكه بالقوّة ، كان لازم ذلك البناء على استحقاق أغلب الناس للزكاة لعدم ملكهم قوت سنتهم بالفعل ، بل هم يملكونها بالقوّة . مضافاً لما ذكر يدلّ على ذلك صحيحة زرارة المذكورة في المتن[1] ، حيث دلّت على أنّ كلّ من له القدرة على الاستغناء عن أخذ الزكاة بأيّ سبيل مشروع ، فلا تحلّ له الزكاة .

ومن خلال ما تقدّم يتّضح حكم طالب العلم ، وأنّه لا يجوز له أن يأخذ سهم الفقراء إذا كان يمكنه العمل بما يليق بحاله ، ولا يتنافى وطلبه للعلم .

نعم ، قد فصّل بعضهم بين ما إذا كان طلب العلم واجباً عليه ، فيستحقّ الزكاة ويأخذ منها ؛ لأنّ وجوب طلب العلم عليه مانع له من مزاولة أيّة مهنة اُخرى . وما إذا لم يكن طلب العلم واجباً عليه ، فلا يجوز له الأخذ من سهم الفقراء لقدرته على تحصيل قوته وقوت عياله من خلال العمل .

وقد ذكر المصنّف (حفظه الله) أنّ الأنسب هو القول الأوّل ، وهو أنّ طالب العلم إن كان يمكنه التكسّب بعمل يليق بشأنه ولا ينافي طلبه للعلم ، لم يجز له

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٣٣ ، الباب ٨ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ٨ .

أخذ شيء من سهم الفقراء من الزكاة.

قوله ٦: «**وأمّا أنّ الفقير يعطى من الزكاة حتّى يغنى، فهو ممّا تقتضيه القاعدة، مضافاً**... إلخ».

وقع الخلاف بين الأعلام في مقدار ما يعطاه الفقير قلّة وكثرة، فلهم في جانب القلّة ـ وهو أقلّ ما يعطاه الفقير ـ أقوال ثلاثة:

الأوّل: ما هو المشهور بين الفقهاء من عدم تقدير ذلك بقدر معيّن.

الثاني: ما هو المحكيّ عن المحقّق والعلّامة رحمهما الله، من عدم جواز أخذه أزيد من مؤونة سنة[١].

الثالث: ما اختاره صاحب **العروة** قدس سره، من أنّه يجوز إعطاؤه أزيد من مقدار مؤونة سنته دفعة واحدة[٢].

وقد استدلّ لمختار المشهور بنصوص تدلّ على جواز الإعطاء لحدّ الإغناء، ويقصد من الغنيّ فيها الغنيّ العرفيّ، وليس الغنيّ الشرعيّ، وهو من يملك مؤونة سنته، ومن تلك النصوص موثّق عمّار المذكور في المتن[٣]. ودلالتها على المطلوب واضحة في أنّه يعطى إلى حدّ الإغناء. نعم، المقصود من الغنى المذكور فيها هو الغنى العرفيّ كما سمعت، فإنّه المنصرف إليه اللفظ عند الإطلاق.

والإنصاف أنّ حمل الغنى المذكور في الموثّق على خصوص الغنى العرفيّ دون الشرعيّ، في غير محلّه، بل يحمل على المعنى الشرعيّ؛ لأنّ النصوص

---

(١) شرائع الإسلام: ١: ١٢٦. منتهى المطلب: ٨: ٣٣٥، نقل قول المحقّق، وقال: «وليس بوجه».

(٢) العروة الوثقى: ٤: ١٠١، مسألة ٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٩: ٢٥٩، الباب ٢٤ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٤.

قد تضمّنت تحديداً للفقير، وجعلته الذي لا يملك قوت سنته له ولعياله، وفي مقابله ذكرت الغنيّ وهو الذي لا يعطى من الزكاة، وعرّفته بأنّه الذي يملك ذلك، وعليه يكون المقصود بالإغناء هنا جعله مالكاً لقوته وقوت عياله، هذا هو معنى الإغناء الشرعيّ، وعليه لن يكون الموثّق موافقاً ودالّاً على قول المشهور، بل يكون دليلاً على قول صاحب **العروة** ﷺ، وهو الذي التزمه المصنّف (وفّقه الله) واختاره.

ويلزم في تحديد عنوان الفقر مراعاة الشأنيّة، فإنّها تختلف من شخص إلى آخر، فلا يكون وجود بعض الأُمور ـ كالخادم والمركوب والدار مثلاً ـ عند بعض الأفراد مانعاً من صدق عنوان الفقر عليهم؛ لأنّه قد يكون وجودها عندهم من شأنهم بسبب حاجتهم إليها، ويساعد على ذلك أيضاً بعض النصوص، كمعتبرة ابن أُذينة، عن غير واحد، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: «أَنَّهُمَا سُئِلَا عَنِ الرَّجُلِ لَهُ دَارٌ، وَخَادِمٌ أَوْ عَبْدٌ، أَ يَقْبَلُ الزَّكَاةَ؟ قَالا: **نَعَمْ، إِنَّ الدَّارَ وَالْخَادِمَ لَيْسَا بِمَالٍ**»(١).

ومثله ما رواه إسماعيل بن عبدالعزيز، عن أبيه، قال: «دَخَلْتُ أَنَا وَأَبُو بَصِيرٍ عَلىٰ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام فَقَالَ لَهُ أَبُو بَصِيرٍ: إِنَّ لَنَا صَدِيقاً ـ إِلىٰ أَنْ قَالَ ـ: وَلَهُ دَارٌ تَسْوىٰ أَرْبَعَةَ آلَافِ دِرْهَمٍ، وَلَهُ جَارِيَةٌ، وَلَهُ غُلَامٌ يَسْتَقِي عَلَى الْجَمَلِ كُلَّ يَوْمٍ مَا بَيْنَ الدِّرْهَمَيْنِ إِلَى الْأَرْبَعَةِ سِوىٰ عَلَفِ الْجَمَلِ، وَلَهُ عِيَالٌ، أَ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنَ الزَّكَاةِ؟ قَالَ: **نَعَمْ**. قَالَ: وَلَهُ هَذِهِ الْعُرُوضُ؟ فَقَالَ: **يَا أَبَا مُحَمَّدٍ، فَتَأْمُرُنِي أَنْ آمُرَهُ بِبَيْعِ دَارِهِ، وَهِيَ عِزُّهُ وَمَسْقَطُ رَأْسِهِ، أَوْ بِبَيْعِ خَادِمِهِ الَّذِي يَقِيهِ الْحَرَّ وَالْبَرْدَ، وَيَصُونُ وَجْهَهُ وَوَجْهَ عِيَالِهِ، أَوْ آمُرَهُ أَنْ يَبِيعَ غُلَامَهُ وَجَمَلَهُ وَهُوَ مَعِيشَتُهُ وَقُوتُهُ؟ بَلْ يَأْخُذُ الزَّكَاةَ فَهِيَ لَهُ حَلَالٌ، وَلَا يَبِيعُ دَارَهُ، وَلَا غُلَامَهُ، وَلَا جَمَلَهُ**»(٢).

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٢٣٥، الباب ٩ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ٢٣٦، الباب ٩ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٣.

قوله ٧: «**وأمّا أنّ مدّعي الفقر يصدق مع الوثوق، فلحجيّة الاطمئنان بالسيرة**... إلخ».

لا يخلو حال مدّعي الفقر من احتمالات ثلاثة:

الأوّل: أن يعرف بكونه صادقاً في دعواه، وأنّه فقير حقيقة.

الثاني: أن يعرف بكونه كاذباً فيما يدّعيه، وأنّه ليس فقيراً كما يزعم.

الثالث: أن يكون مجهول الحال، فلا يدرى أفقير هو حقيقة، أو أنّه غنيّ وليس فقيراً.

ولا ريب أنّ الحكم في الاحتمالين الأوّل والثاني واضح، فإنّه يرتّب الأثر على ما هو معلوم، فيكون الحكم هو البناء على الاستحقاق في الاحتمال الأوّل؛ لأنّ الفرض كونه صادقاً في دعواه الفقر، وهذا بخلافه في الاحتمال الثاني؛ لأنّ المفروض عدم كونه صادقاً فيما يدّعيه.

وأمّا في الاحتمال الثالث، في حال عدم العلم بحالته السابقة، وهي الغنى أو الفقر، فإن حصل اطمئنان بصدق دعواه الفقر رتّب الأثر على ذلك، وعومل معاملة الفقير، فيعطى من الزكاة استناداً للاطمئنان، وهو حجّة لقيام السيرة العقلائيّة على ذلك، وقد أمضاها الشارع المقدّس، ولم يردع عنها.

وأمّا إذا كانت حالته السابقة معلومة ـ كالغنى مثلاً ـ فإن حصل وثوق بتبدّل حاله، رتّب الأثر على ذلك اعتماداً على حجّيّة الاطمئنان، وأمّا لو لم يحصل وثوق بتبدّل حاله، فإنّه يبنى على بقاء حالته السابقة كما هي اعتماداً على الاستصحاب، فلو كانت حالته السابقة هي الغنى، بني على أنه لا زال غنياً، فلا يعطى شيئاً من الزكاة، أمّا لو كانت الحالة السابقة هي الفقر، فإنّه يبنى على أنّه لا زال فقيراً، ويعطى منها.

أمّا إذا كانت الحالة السابقة مجهولة، فلا يعلم أنّ حالته قبل ذلك كانت الغنى أو الفقر، ولم يحصل وثوق بدعواه الفقر، فيمكن البناء على صدقه وأنّه فقير،

استناداً إلى استصحاب عدم غناه بأحد بيانين:

الأوّل: أن يحكم بتصديقه وجواز إعطائه من الزكاة اعتماداً على استصحاب العدم النعتيّ؛ لأنّ الأصل في الإنسان أن يكون فقيراً غير متّصف بأيّة صفة، ثمّ يتّصف بعدها بصفة الغنى مثلاً.

الثاني: البناء على إعطائه من الزكاة وتصديقه في دعواه الفقر تمسّكاً باستصحاب العدم الأزليّ؛ لأنّ الإنسان منذ أن خلق في الأزل كان فقيراً، فإذا شككنا في طروّ الغنى عليه وتبدّل حالته، فإنّه يستصحب بقاء الحالة على ما هي عليه.

ولا يخفى أنّ تماميّة البيانين السابقين تتوقّف على حجّيّة الاستصحابين، والحكم بجريانهما، أمّا لو بني على عدم جريان استصحاب العدم النعتيّ، أو العدم الأزليّ، أو كليهما، فلن يتمّ البيانان المذكوران.

قوله ٨: «**وأمّا تفسير العاملين بما ذكر، فهو من باب الأخذ بظاهر اللفظ في الإطلاق**... إلخ».

لا ريب في أنّ العاملين على الزكاة هم أحد الأصناف المعدودين مصرفاً للزكاة بنصّ الآية الشريفة، قال تعالى: ﴿**وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا**﴾[1]، ويقصد من العاملين عليها المنصوبون لأخذ الزكاة وضبطها وحسابها، وإيصالها إلى من نصبهم، أو إلى الفقراء على حسب إذنه.

وهذا التفسير المذكور للعاملين عليها المذكورين في الآية الشريفة منشأه العمل بظاهر اللفظ الوارد في الآية الشريفة المتضمّنة لتعداد أصناف المستحقّين للزكاة.

وهل يعتبر في العاملين عليها الفقر ليجوز لهم الأخذ من الزكاة، فلا يجوز لهم لو كانوا أغنياء، أم لا يعتبر ذلك؟

---

(١) التوبة ٩: ٦٠.

الصحيح أنّه لا يعتبر فيهم الفقر لجواز أخذهم من الزكاة، فتدفع الزكاة إليهم ولو كانوا أغنياء، فإنّ المستفاد من الآية المباركة أنّ داعي الاستحقاق لذلك هو تصدّيهم لجباية الصدقات، فإنّ تعليق الحكم على الوصف ـ وهو العامل ـ يساعد على دخالة العمل في الاستحقاق. مضافاً إلى أنّ مقتضى مقابلته للفقير والمسكين في الآية بجعلهم قسيماً لهما يدلّ على مغايرته لهما، وإلّا لم تصحّ المقابلة، وجعله قسيماً.

قوله **٩**: «**وأمّا تفسير المؤلّفة قلوبهم بخصوص المسلمين المذكورين، فيستند إلى دلالة**... إلخ».

من الأصناف المستحقّين للزكاة ـ الذين ذكرتهم الآية الشريفة ـ المؤلّفة قلوبهم، قال تعالى: ﴿**وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ**﴾[1]، وقد اختلف في تحديد المقصود منهم، وقد نشأ الخلاف بسبب تحديد منشأ التأليف لهم، فهنا احتمالان:

الأوّل: أن يكون منشأ التأليف هو الاستعانة بهم في الجهاد، وعليه لن ينحصر الأمر في جهة معيّنة، بل سوف يكون العنوان شاملاً لكلّ من يمكن استمالته بشيء من الصدقات ليستعان به على قتال المشركين، سواء كان المستعان به كافراً أم كان مسلماً.

الثاني: أن يكون الداعي إلى التأليف هو بقاؤهم على الدين، وثباتهم عليه حتّى يخرجوا من التزلزل ويستقرّ الدين في قلوبهم.

وبسبب الاختلاف في تحديد الغاية من التأليف وجدت أقوال ثلاثة:

أحدها: أنّ المؤلّفة قلوبهم هم الكفّار المستعان بهم على الأعداء، أو الذين يستمالون بالصدقة ليدخلوا في الإسلام، وقد اختاره الشيخ ﵀ في كتابه **الخلاف**،

---

(١) التوبة ٩: ٦٠.

وابن حمزة، والمحقّق رحمه الله في **الشرائع**[١].

ثانيها: إنّ المقصود من المؤلّفة قلوبهم هم الذين يستعان بهم للجهاد، سواء كانوا كفّاراً أم مسلمين، وهو مختار المفيد في **المقنعة**، والشيخ في **النهاية**، وسلّار في **المراسم**، والعلّامة في **التذكرة**[٢].

ثالثها: أنّ المقصود بهم هم ضعفاء العقيدة من المسلمين، فتعطى إليهم الزكاة تثبيتاً لعقيدتهم، وهو مختار ابن الجنيد، ويظهر من المفيد في كتابه **الإشراف**، وهو الظاهر من صاحب **الحدائق** رحمه الله أيضاً[٣].

لا يعرف للقول الأوّل وجه ولا مستند. نعم، لو كانت الغاية من الدفع إليه هو استمالته إلى الإسلام، فيمكن الاستدلال له بسيرة النبيّ صلى الله عليه وآله، فقد كان يدفع إلى الكفّار من أموال الزكاة لاستمالتهم إلى الإسلام.

اللّهمّ إلّا أن يقال، أنّ ما كان يدفعه صلى الله عليه وآله إليهم من أموال الغنائم وليس من أموال الزكاة.

وهذا خلاف ما نحن فيه؛ إذ موضوع البحث هو الدفع إليه من أموال الزكاة لكونه مصرفاً من مصارفها، وسيأتي له مزيد بيان إن شاء الله تعالى.

وقد استدلّ للقول الثالث بصحيحة زرارة المذكورة في المتن[٤]. وتعتمد دلالتها على المدّعى في استفادة الحصر من قوله عليه السلام: «**هُمْ قَوْمٌ**»، ليكون المعنى حصر المقصود بمن ذكر في الآية الشريفة في خصوص هؤلاء. وعليه تكون الصحيحة

---

(١) الخلاف: ٤: ٢٣٣، مسألة ١٦. الوسيلة: ١٢٨. شرائع الإسلام: ١: ١٢١.

(٢) المقنعة: ٢٤١. النهاية: ١٨٤. المراسم العلويّة: ١٣٢. تذكرة الفقهاء: ٥: ٢٤٩.

(٣) نقل عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة: ٣: ٢٠٠. الإشراف: ٣٨. الحدائق الناضرة: ١٢: ١٧٧.

(٤) الكافي: ٢: ٤١١، الحديث ٢.

مقيّدة للإطلاق المستفاد من الآية ، فإنّ التأليف لا يخرج عن أحد معنيين :

أحدهما : استبدال العداء بالأُلفة والمحبّة .

ثانيهما : الترغيب على الاجتماع على فكرة واحدة .

وعلى كليهما ، فإنّ المقصود مطلق يشمل الكافر والمسلم فتقيّده الصحيحة بخصوص من تضمّنت .

أمّا لو قيل بأنّ الوارد فيها من باب الجري والتطبيق وليس التفسير ، فيكون مفاد الصحيح هو ذكر مصداق من مصاديق المؤلّفة قلوبهم ، وليس الحصر فيه . ويساعد على هذا ملاحظة ذيل الصحيحة ، ولم يذكره المصنّف (حفظه الله) ، حيث قال عليه السلام : « **وَإِنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله يَوْمَ حُنَيْنٍ تَأَلَّفَ رُؤَسَاءَ الْعَرَبِ مِنْ قُرَيْشٍ وَسَائِرِ مُضَرَ ، مِنْهُمْ أَبُو سُفْيَانَ بْنُ حَرْبٍ ، وَعُيَيْنَةُ بْنُ حُصَيْنٍ الْفَزَارِيُّ ، وَأَشْبَاهُهُمْ مِنَ النَّاسِ ، فَغَضِبَتِ الْأَنْصَارُ** »[1] .

ويظهر من **سيرة ابن هشام** أنّ عيينة لم يكن مسلماً ، فقد جاء فيها : « إنّ قائلاً قال لرسول الله صلى الله عليه وآله من أصحابه : يا رسول الله ، أعطيت عيينة بن حصن ، والأقرع بن حابس مائة مائة ، وتركت جعيل بن سراقة الضَّمري ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : **أما والذي نفس محمّد بيده لجُعَيل بن سراقة خير من طِلاع الأرض ، كلّهم مثل عيينة بن حصن والأقرع بن حابس ، ولكنّي تأ لّفتهما ليسلما ، ووكلت جُعيل بن سُراقة إلى إسلامه** »[2] .

والحاصل : إنّ ذيل الصحيحة يمنع من حصر مفهوم المؤلّفة قلوبهم في القول الثالث ، ويؤيّد ما ذكرناه خبر **دعائم الإسلام** ، عن أبي جعفر محمّد بن عليّ عليهما السلام ، أَنَّهُ قَالَ فِي قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ : ﴿**وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ**﴾ قَالَ : « **هُمْ قَوْمٌ يُتَأَلَّفُونَ عَلَى الْإِسْلَامِ مِنْ رُؤَسَاءِ القَبَائِلِ ، كَانَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله يُعْطِيهِمْ لِيَتَأَلَّفَهُمْ ، وَيَكُونُ ذَلِكَ**

---

(١) الكافي : ٢ : ٤١١ ، الحديث ٢ .

(٢) السيرة النبويّة : ٢ : ٤٩٦ .

فِي كُلِّ زَمَانٍ إِذَا احْتَاجَ إِلىٰ ذَلِكَ الْإِمَامُ فَعَلَهُ »[١].

إن قلت: لقد كان رسول الله ﷺ يعطيهم من الغنائم وليس من الزكاة، وهذا أجنبيّ عمّا نحن فيه. ويساعد عليه ذكر يوم حنين في صحيح زرارة، فإنّه يمثّل قرينة على أنّ المقصود من الإعطاء هو الغنائم التي حصل عليها المسلمون في ذلك اليوم.

قلت: إنّ الغاية من ذكر يوم حنين في الصحيح هي الإشارة إلى ما صدر من النبيّ ﷺ قبل وقوع الغزوة، وهو إعطاؤهم كي لا يشتركوا في الحرب ضدّ المسلمين.

ولا أقلّ من أنّ وجود هذا الاحتمال موجب لحصول إجمال في دلالة الصحيح، ما يمنع من الاستناد إليه.

والمتحصّل ممّا تقدّم أنّه لا يوجد ما يدعو لرفع اليد عن إطلاق الآية الشريفة، فتكون شاملة للجميع من دون استثناء. وقد يساعد على ذلك حمل صحيحة زرارة على توسعة مفهوم المؤلّفة قلوبهم لتشمل المسلمين ضعفاء العقيدة في عصر الأئمّة الأطهار عليهم السلام، غير العارفين بهم عليهم السلام وبحقّهم. ولا تختصّ بالكفّار كما يزعم العامّة.

قوله **١٠**: «**وأمّا تفسير الرقاب بالسعة المذكورة، فيكفي لإثباته التمسّك بإطلاق**... إلخ».

لا إشكال في كون الرقاب مصرفاً من مصارف الزكاة، بمعنى عتقها. نعم، وقع الخلاف في تحديد الرقاب التي تعتق من أموال الزكاة على أقوال:

الأوّل: البناء على اختصاص ذلك بخصوص ثلاثة أصناف، وهم: المكاتب

---

(١) دعائم الإسلام: ١: ٢٦٠. مستدرك الوسائل: ٧: ١٠٤، الباب ١ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١١.

العاجز عن أداء مال الكتابة ، والعبد تحت الشدّة ، ومطلق العبد ، شرط عدم وجود مستحّق للزكاة ، وهو مختار المشهور .

الثاني : توسعة المقصود بهم ليكونوا أربعة أصناف عوضاً عن ثلاثة ، وهم الثلاثة المذكورون في القول الأوّل ، والرابع هو من وجب عليه العتق بعنوان الكفّارة ، ولم يكن له ما يكفّر به ، فإنّه يعتق عنه .

الثالث : ما اختاره عدّة من الأعلام ، منهم : المفيد ، وابن إدريس ، والعلّامة وولده ، وصاحبا **المدارك** و **الحدائق**[١] ، من جواز الصرف في العتق مطلقاً من دون قيد ولا شرط . وهذا هو مختار المصنّف (وفّقه الله) .

ويدلّ على القول الثالث ، مضافاً إلى إطلاق الآية الشريفة التي جاء فيها ﴿**وَفِي الرِّقَابِ** ﴾[٢] ، وهو عامّ ليس مخصّصاً بشيء معيّن ، بل كلّ ما ينطبق عليه عنوان الرقبة المملوكة ؛ النصوص كصحيح أيّوب بن الحرّ ، قال : « قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام : مَمْلُوكٌ يَعْرِفُ هَذَا الْأَمْرَ الَّذِي نَحْنُ عَلَيْهِ ، أَشْتَرِيهِ مِنَ الزَّكَاةِ فَأُعْتِقُهُ ؟ قَالَ : فَقَالَ : **اشْتَرِهِ وَأَعْتِقْهُ** . قُلْتُ : فَإِنْ هُوَ مَاتَ وَتَرَكَ مَالاً ؟ قَالَ : **فَقَالَ : مِيرَاثُهُ لِأَهْلِ الزَّكَاةِ ؛ لِأَنَّهُ اشْتُرِيَ بِسَهْمِهِمْ** »[٣] . ودلالتها على الإطلاق لتشمل الجميع من دون قيد ولا شرط واضحة .

وقد تمسّكوا بمجموعة من النصوص للبناء على تقييد إطلاق الآية الشريفة ، وتكون تلك النصوص دليلاً على القول الأوّل أو الثاني .

والنصوص المذكورة وإن تضمّنت عدّ المكاتب العاجز ـ مثلاً ـ مصداقاً للرقاب ،

---

(١) المقنعة : ٢٤١ . السرائر : ١ : ٤٥٧ . تذكرة الفقهاء : ٥ : ٢٥٥ ، مسألة ١٧١ . إيضاح الفوائد : ١ : ١٩٦ . مدارك الأحكام : ٥ : ٢١٦ . الحدائق الناضرة : ١٢ : ٢٠٧ .

(٢) التوبة ٩ : ٦٠ .

(٣) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٩٣ ، الباب ٤٣ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ٣ .

لكنّها لم تحصر الصرف فيه هو دون غيره، بل إنّ ذكره لكونه أحد المصاديق لعنوان الرقاب.

وبالجملة: ليس في البين ما يوجب رفع اليد عن إطلاق الآية ولا النصوص.

قوله ١١: «**وأمّا اعتبار العجز عن أداء الدين في الغارمين بالرغم من إطلاق الآية**... إلخ».

عرّف الغارمون بأنّهم الذين قد ركبتهم الديون[١] وعجزوا عن أدائها وإن كانوا مالكين لقوت سنتهم، ولا خلاف في عدّه أحد مصارف الزكاة بنصّ الآية الشريفة، بل هو من ضروريّات الدين. نعم، الخلاف في القيود والشروط المعتبرة فيه، فقد اعتبر المشهور في الغارم الذي يكون مصرفاً للزكاة أن يكون عاجزاً عن أداء دينه، بل على ذلك الإجماع.

ويدلّ على اعتبار هذا القيد قصور المقتضي ووجود المانع. أمّا قصور المقتضي، فبسبب عدم وجود إطلاق في شيء من النصوص.

وأمّا الآية المباركة، وإن كانت مطلقة، وهي في مقام البيان من هذه الجهة، إلّا أنّ هناك قرينة ارتكازيّة تمنع من حجّيّة هذا الإطلاق، وتلك القرينة هي الانسباق الذهنيّ لكون المقصود من الغارم هو خصوص العاجز عن أداء دينه، بل قد يمنع من وجود إطلاق في الآية أصلاً، بملاحظة أنّ مساقها هو صرف الزكاة في موارد الحاجة والفقر، وهو المناسب لحكمة التشريع بحسب مناسبات الحكم والموضوع العرفيّة والعقلائيّة، ومثل ذلك يجري أيضاً في النصوص.

وأمّا وجود المانع، فهو صحيحة زرارة، قال: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام: رَجُلٌ حَلَّتْ عَلَيْهِ الزَّكَاةُ، وَمَاتَ أَبُوهُ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ، أَ يُؤَدِّي زَكَاتَهُ فِي دَيْنِ أَبِيهِ وَلِلابْنِ مَالٌ كَثِيرٌ؟ فَقَالَ: **إِنْ كَانَ أَبُوهُ أَوْرَثَهُ مَالاً، ثُمَّ ظَهَرَ عَلَيْهِ دَيْنٌ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ يَوْمَئِذٍ فَيَقْضِيَهُ**

(١) تفسير التبيان: ٥: ٢٤٤. تفسير الكشّاف: ٢: ١٩٧. مجمع البيان: ٥: ٧٥.

عَنْهُ ، قَضَاهُ مِنْ جَمِيعِ الْمِيرَاثِ وَلَمْ يَقْضِهِ مِنْ زَكَاتِهِ ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ أَوْرَثَهُ مَالاً لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ أَحَقَّ بِزَكَاتِهِ مِنْ دَيْنِ أَبِيهِ ، فَإِذَا أَدَّاهَا فِي دَيْنِ أَبِيهِ عَلىٰ هَذِهِ الْحَالِ أَجْزَأَتْ عَنْهُ »[١] . ودلالتها على اعتبار العجز عن أداء الدين واضحة ، حيث صرّح بعدم جواز دفع دين الغارم من الزكاة ما دام له تركة تفي بسداد دينه .

ولا يعتبر في الغارم أن يكون فاقداً لمؤونة سنته فقيراً ليعطى من الزكاة ، بل يكفي أن يكون عاجزاً عن أداء الدين ولو كان مالكاً لمؤونة سنته ، ويدلّ على ذلك جعله قسيماً للفقير في الآية الشريفة ، فيكون مغايراً للفقير .

قوله **١٢** : « **وأمّا اعتبار عدم الصرف في المعصية ، فلم ينسب فيه الخلاف إلى أحد** . . . إلخ » .

المشهور بين الأعلام أنّه يشترط في استحقاق الغارمين سداد دينهم من الزكاة أن لا يكون الدين مصروفاً في المعصية ، فلا يستحقّون ذلك لو كان مصروفاً فيها . بل قد ادّعي على ذلك الإجماع ، وفي **الجواهر** أنّه لا خلاف فيه[٢] .

وقد ذكر المصنّف أنّه استدلّ له بروايتين ، كلتيهما ضعيفة السند :

الأُولى : رواية القمّيّ التي ذكرها في المتن[٣] . ودلالتها على المطلوب واضحة ؛ لأنّه عليه السلام قد قيّد جواز الإعطاء لهم بأنّهم قد أنفقوا تلك الديون في طاعة الله ، فيستفاد المنع عن الإعطاء لو كان الصرف في معصية . ويمنع من الاستناد إليها كونها مرسلة ، حيث لم تذكر الواسطة بين عليّ بن إبراهيم والإمام الكاظم عليه السلام ، ومن المعلوم أنّه لا يروي عنه مباشرة .

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٥٠ ، الباب ١٨ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ١ .

(٢) جواهر الكلام : ١٥ : ٣٥٧ .

(٣) تفسير القمّيّ : ١ : ٢٩٩ . وسائل الشيعة : ٩ : ٢١١ ، الباب ١ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ٧ .

الثانية: خبر محمّد بن سليمان، عن رجل، المذكور في المتن[١]. وهي لا تقلّ دلالة عن سابقتها، بل هي أوضح؛ لأنّ المستفاد من مفهوم الشرط الوارد فيها شرطيّة ذلك، فلا يعطى لو كان الصرف في معصية.

لا يختلف حالها عن حال سابقتها في عدم إمكانيّة الاستناد إليها بسبب ضعف السند لأنّها مرسلة.

نعم، حاول صاحب **الحدائق**، ومن بعده المحقّق الهمدانيّ رحمه الله، البناء على اعتبارها كونها واردة في كتاب **الكافي**[٢]، وليس لنا أصل أوثق من الكافي[٣].

وهو يقوم على الالتزام بتماميّة شهادة الكلينيّ رحمه الله الواردة في مقدّمة كتابه بصدور جميع النصوص التي ذكرها فيه، وقد تقرّر في محلّه تماميّة المقتضي، ووجود المانع عن البناء على ذلك.

ولا مجال أن يستند للإجماع في إثبات الحكم المذكور؛ لأنّه محتمل المدركيّة، فلا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، ولا عن ارتكاز متشرّعيّ.

إن قلت: بعد التسليم بكون الإجماع مدركيّاً، وأنّ منشأه أحد الخبرين المتقدّمين، فإنّ هذا يكشف عن تحقّق عمل المشهور بأحدهما، وهذا يوجب جبر الخبر الضعيف بعملهم فيصلح دليلاً على المدّعى.

وبالجملة: لا يخلو الحال عن أحد أمرين: إمّا أن يكون الإجماع تعبّداً كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، أو كاشفاً عن وجود ارتكاز متشرّعيّ عندهم، أو يكون الإجماع كاشفاً عن شهرة محقّقة توجب جبر الخبر الضعيف. وعلى كلا الأمرين يكون المستند الدالّ على المطلوب واضحاً.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ٣٣٦، الباب ٩ من أبواب الدين، الحديث ٣.

(٢) الكافي: ٥: ٩٣، الحديث ٥.

(٣) الحدائق الناضرة: ١٢: ١٩١. مصباح الفقيه: ١٣: ٥٦٠.

قلت: بعد التسليم بتماميّة الكبرى المذكورة فإنّ الصغرى غير متحقّقة ؛ لأنّه يعتبر في تحقّقها أن يحرز استناد المشهور للخبر الضعيف ، واستنادهم إليه في مقام العمل ، وهذا يستوجب أن لا يكون في البين شيء آخر يمكن أن يستندوا إليه ، ومع وجود شيء آخر فلن يتحقّق الجبر ، ولمّا كان الموجود في المقام خبران ، فإنّه يحتمل أن يكون بعض المجمعين قد استندوا لأحدهما والبعض الآخر قد استندوا للخبر الآخر ، وهذا يعني عدم تحقّق عمل الجميع منهم بالخبر الضعيف ، فلا يحصل موجب الجبر ، وهو عمل جميع المشهور بأحدهما .

وقد اتّضح أنّ مثل هكذا إجماع لن يكون تعبّديّاً ، كما أنّه لا يصلح للجابريّة على فرض القبول بها .

ثمّ إنّ المصنّف (وفّقه الله) استدلّ على الشرط المذكور بأنّه لا يحتمل أن يجوّز الشارع المقدّس دفع سهم الغارمين لمن استدان للمعصية ؛ لأنّ ذلك يساعد على تشجيعهم على المعاصي وارتكابها ، وهو يتنافى وغرض الشارع المقدّس الداعي إلى قلعها .

ولا يخفى أنّ التقريب المذكور أخصّ من المدّعى ؛ لأنّه لا يشمل من قد صرف الدين في المعصية وتاب عنها ، بل يختصّ بمن أخذ الدين وصرفه في المعصية ، ولا زال مستمرّاً على ذلك ، فيكون الدفع للثاني منافياً لغرض المولى سبحانه وتعالى ، ومتضمّناً للتشجيع له على ارتكاب المعاصي والذنوب ، بخلافه في الأوّل ، فإنّ الدفع إليه لا يكون تشجيعاً له على ذلك ؛ لأنّ الفرض أنّه قد تاب عمّا كان عليه .

ونتيجة عدم تماميّة الوجه المستدلّ به على إثبات الشرط المذكور بصورة مطلقة لتشمل من لا زال باقياً على المعصية ، ومن تاب عنها ؛ بنى (حفظه الله) الحكم به بالمنع في من تاب عن المعصية على الاحتياط الوجوبيّ ، حذراً وتورّعاً عن مخالفة المشهور .

واستند بعض الأعاظم رحمه الله[١] في المقام إلى ما جاء في **قرب الإسناد** بسنده عن الحسين بن علوان، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السلام: «**أَنَّ عَلِيّاً** عليه السلام **كَانَ يَقُولُ: يُعْطَى الْمُسْتَدِينُونَ مِنَ الصَّدَقَةِ وَالزَّكَاةِ دَيْنَهُمْ كُلَّ مَا بَلَغَ، إِذَا اسْتَدَانُوا فِي غَيْرِ سَرَفٍ**»[٢]؛ لعدم وجود من يتوقّف فيه سوى الحسين بن علوان الكلبيّ، وقد بنى رحمه الله في **معجمه** على وثاقته، اعتماداً على ما ذكره النجاشيّ رحمه الله في ترجمته، إذ جاء فيها: «الحسين ابن علوان الكلبيّ: مولاهم، كوفيّ، عامّيّ، وأخوه الحسن، يكنّى أبا محمّد، ثقة، رويا عن أبي عبد الله عليه السلام»[٣].

فقد استظهر قدس سره أنّ قول النجاشيّ رحمه الله: «ثقة» راجع إلى الحسين، وليس راجعاً إلى الحسن، وجعل القرينة على استظهاره أنّ الحسين هو المترجم، وبالتالي هو الذي يكون مقصوداً بالتوثيق، ويكون قول النجاشيّ: «وأخوه الحسن يكنّى أبا محمّد»، جملة معترضة[٤].

وما ذكره رحمه الله وإن كان محتملاً، إلّا أنّ في البين احتمالاً آخر لا يقلّ عنه مقبوليّة، وقد ذكره بعض الأعلام رحمه الله، وهو أن يكون قوله: «ثقة» راجع إلى الحسن، وليس راجعاً للحسين[٥].

والإنصاف قرب الاحتمال الثاني، وإن كان الاحتمال الأوّل له وجه أيضاً، وما قد يذكر من موانع عن حسنه من أنّه كان ينبغي أن يذكر عبارة «ثقة» مباشرة بعد عبارة «عامّيّ» وقبل إقحام عبارة «وأخوه الحسن... إلخ...» لا ربط لها؛

---

(١) موسوعة الإمام الخوئيّ (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢٤: ٨٧.

(٢) قرب الإسناد: ١٠٩، الحديث ٣٧٤. وسائل الشيعة: ٩: ٢٩٨، الباب ٤٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢.

(٣) رجال النجاشي: ٥٢، الرقم ١١٦.

(٤) معجم رجال الحديث: ٥: ٣٧٦، الرقم ٢٩٢٩.

(٥) قاموس الرجال: ٣: ٢٨٥.

إذ ذلك مربوط بمنهجيّة وأُسلوب كتابة المؤلّف. **وبالجملة:** الجزم بكون التوثيق راجع للحسن صعب جدّاً، وقد تقدّم تفصيل ذلك في بحث صلاة الجماعة عند الحديث عن شرطيّة العدالة في الإمام[١].

قوله **١٣**: «**وأمّا عدم اعتبار العجز عن مؤونة السنة، فلإطلاق الآية الكريمة. وأمّا ما ورد من**... إلخ».

المشهور بين الأعلام أنّه لا يعتبر في الغارمين الذين يسدّد دينهم من الزكاة أن يكونوا فقراء غير مالكين لقوت سنتهم، وإنّما يعتبر أن يكونوا عاجزين عن سداد الدين، وإن كانوا مالكين لقوت سنتهم. نعم، قد اعتبر جماعة فيهم الفقر، فلا يعطوا ما لم يكونوا فقراء، وفي وصف الفقر المذكور احتمالان:

أحدهما: أن يكون المقصود منه الفقر اللغويّ، وهو المفسّر بالعجز، وقد أرجعه بعض الأعاظم رحمه الله إلى العجز عن أداء الدين، وليس مطلق العجز.

ثانيهما: أن يكون المقصود منه الفقر الشرعيّ، وهو من لا يكون مالكاً لقوت سنته، ومنعه بعض الأعاظم رحمه الله[٢]، لعدم الدليل عليه.

وكيفما كان، فقد استدلّ المصنّف (وفّقه الله) على مختار المشهور، من عدم اعتبار الفقر في الغارمين، وإنّما يعتبر عجزهم عن أداء الدين بإطلاق الآية الشريفة، فإنّ مقتضى جعل الغارمين قسيماً لعنواني الفقراء والمساكين يكشف عن وجود مغايرة بين العناوين الثلاثة، ومن الواضح أنّ جهة المغايرة هي العجز الماليّ الموجود عند الفقراء والمساكين من حيث فقدان قوت السنة، وعدم كون الغارم كذلك، وإن كان عاجزاً عن سداد دينه، لكنّه ليس فقيراً ولا مسكيناً.

---

(١) كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلاليّ: ٣: ٥٤٣.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢٤: ٢٦.

إن قلت: إن مقتضى ما جاء في صحيح زرارة المذكور في المتن[١] منع أخذ أحد من الأغنياء شيئاً من الزكاة، فإذا كان الغارم مالكاً لقوت سنته لم يحل له أخذ شيء منها لأنّه غنيّ.

قلت: إنّ الفقر من المفاهيم المشكّكة، فليس كلّ من ملك قوت سنته أصبح غنيّاً، فإنّ العاجز عن أداء دينه وسداده فقير، وإن ملك قوت سنته.

قوله ١٤: «**وأمّا جواز احتساب الدين من الزكاة، فلصحيح عبدالرحمن بن الحجّاج: سألت**... إلخ».

لو كان من وجبت عليه الزكاة طالباً لشخص قد عجز عن سداد دينه، جاز له أن يحتسب الزكاة سداداً لدينه، وهذا كما يكون باحتسابه الزكاة عليه يمكنه أن يجعلها للمديون، ثمّ يأخذها منه.

وكيفما كان، فإنّ المذكور في كلام المصنّف (وفّقه الله) هو الصورة الأُولى، وهي أنّ يحتسب دينه زكاة عليه ما دام المدين هو المزكّي، فيملكه بعنوان الزكاة لتبرأ ذمّته، أو يبرئ ذمّته ممّا اشتغلت به من الدين. وقد استدلّ له بصحيح عبدالرحمن بن الحجّاج المذكور في المتن[٢]. ودلالته على المطلوب واضحة، فقد تضمّن تجويز الإمام عليه السلام له أن يجعل الزكاة الواجبة عليه أداء عن الدين الذي له على القوم العاجزين عن دفعه.

وقد رواها الكلينيّ رحمه الله بطريقين، اشتمل أحدهما على محمّد بن إسماعيل المردّد بين النيسابوريّ والبرمكيّ[٣]، وقد عرفت المنع عن الاستناد لمرويّاته، سواء كان المقصود به البرمكيّ أم النيسابوريّ. وليس في الطريق الثاني من

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٢٣٣، الباب ٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ٢٩٥، الباب ٤٦ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢.

(٣) الكافي: ٣: ٥٥٨، الحديث ١.

يتوقّف فيه .

كما يمكن التمسّك لجواز ذلك أيضاً بصحيحه الآخر الذي ذكره المصنّف (وفّقه الله) في المتن[١] . وموضوعه وإن كان الميّت ، إلّا أنّه لا يوجب الاختصاص به ؛ لأنّ العرف لا يرى خصوصيّة للميّت ، بل يرى أنّ تمام الموضوع هو الغارم العاجز عن أداء دينه لأيّ سبب من الأسباب .

ولا يعتبر في الاحتساب وسداد الدين أن يكون الغارم مطّلعاً ، فيصحّ الاحتساب ولو لم يكن عارفاً بذلك ، ومطّلعاً عليه ، كلّ ذلك استناداً إلى إطلاق النصوص فإنّه لم يرد في شيء منها تقييد الوفاء باطّلاع الغارم .

قوله **١٥** : « **وأمّا تفسير سبيل الله بما ذكر ، فهو للإطلاق ، وتفسيره بخصوص الجهاد ـ كما عن** . . . إلخ » .

بعد اتّفاق الفقهاء على أنّ أحد مصارف الزكاة الصرف في سبيل الله ، وقع الخلاف بينهم في تحديد المقصود منه على أقوال :

أحدها : أنّ المقصود منه هو الجهاد في سبيل الله سبحانه ، وعلى ذلك أكثر فقهاء الجمهور ، وبعض فقهائنا ، كما يظهر ذلك من الصدوق في **الفقيه** ، والمفيد في **المقنعة** ، والشيخ في **النهاية** ، وسلّار في **المراسم** ، وغيرهم[٢] .

ثانيها : البناء على كون المقصود منه الجهاد في سبيل الله تعالى ، وحجّ بيت الله الحرام .

ثالثها : يقصد من سبيل الله في الآية الشريفة كلّ ما يصرف في مصالح المسلمين ، والأعمال التي يعود نفعها إلى المجتمع الإسلاميّ ، فليس منه قضاء

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٥٩ ، الباب ٤٦ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ١ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ٢ : ٦ ، الحديث ١٥٧٨ . المقنعة : ٢٤١ . النهاية : ١٨٤ . المراسم العلويّة : ١٣٢ .

الديون ، ولا مساعدة الزائرين . وهو المستفاد من عبارة ابن البرّاج ، والمحقّق ﷺ في **الشرائع** ، والعلّامة في **القواعد**[١] .

رابعها : ما اختاره صاحب **الجواهر** ﷺ[٢] ، من أنّ سبيل الله هو وسيلة إلى تحصيل رضا الله سبحانه وتعالى ، فيدخل فيه كلّ عمل قربيّ يرجى به الثواب ، فيشمل الجهاد وغيره ، كتزويج العزّاب ، والصرف على الأيتام ، وأمثال ذلك . وهذا ما اختاره المصنّف (حفظه الله) ؛ لأنّه قد فسّره بأنّه جميع سبل الخير ، وليس خصوص الجهاد .

خامسها : إنّ المقصود منه كلّ ما يتضمّن دعماً لدين الله سبحانه ، وإقامة لدعائمه ، من بناء المساجد ، ونشر الكتب ، وغير ذلك .

وقد تمسّك القائلون بكون المقصود بسبيل الله في الآية هو خصوص الجهاد ، بدليلين :

الأوّل : الانصراف إلى خصوص الجهاد الناشئ من كثرة الاستعمال له في ذلك في الآيات القرآنيّة ، خصوصاً وأنّه لو كان المقصود منه في آية الزكاة مطلق الخير ، لكان شاملاً لجميع العناوين السبعة الباقية ، فلا يكون عطفه عليها مناسباً . نعم ، لو كان مذكوراً قبلها لكان لذلك وجه ، لكونه من باب ذكر الخاصّ بعد ذكر العامّ ، أو لو كان بعدها أمكن البناء على أنّه ذكر للعامّ بعد ذكر بعض مصاديقه .

ولا يذهب عليك أنّه حتّى يحكم بالانصراف المذكور لا بدّ وأن يكون استعمال الجهاد في سبيل الله أكثر من استعمال أي معنى آخر في القرآن الكريم ، وليس الأمر كما ذكر ، ذلك أنّ أغلب الموارد التي تضمّنت استعمال لفظ في سبيل الله في الجهاد كانت مقرونة بالقرينة ، كلفظ قاتلوا وجاهدوا وأمثال ذلك ، وهذا يعني

---

(١) المهذّب لابن البرّاج : ١ : ١٦٩ . شرائع الإسلام : ١ : ١٢٢ . قواعد الأحكام : ١ : ٣٥٠ .

(٢) جواهر الكلام : ١٥ : ٣٦٨ .

أنّه لولا وجودها لم يكن المعنى المذكور واضحاً من المفهوم. مضافاً إلى أنّه قد استعمل في القرآن الكريم في معانٍ أُخرى غير الجهاد، فقد قال تعالى: ﴿**الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنّاً وَلَا أَذىً**﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللهِ وَيَبْغَونَهَا عِوَجاً**﴾[٢]، وكذا قوله سبحانه: ﴿**وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللهِ**﴾[٣].

وبالجملة: إنّ التأمّل في مدلول الآيات القرآنيّة الشريفة يفيد أنّ المقصود من سبيل الله سبحانه وتعالى فيها هو سبيل دينه، وليس خصوص الجهاد.

الثاني: التمسّك ببعض النصوص، منها خبر يونس بن يعقوب: «أَنَّ رَجُلاً كَانَ بِهَمَذَانَ ذَكَرَ أَنَّ أَبَاهُ مَاتَ، وَكَانَ لَا يَعْرِفُ هَذَا الْأَمْرَ، فَأَوْصىٰ بِوَصِيَّةٍ عِنْدَ الْمَوْتِ، وَأَوْصىٰ أَنْ يُعْطىٰ شَيْءٌ فِي سَبِيلِ اللهِ، فَسُئِلَ عَنْهُ أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام: كَيْفَ نَفْعَلُ؟ وَأَخْبَرْنَاهُ أَنَّهُ كَانَ لَا يَعْرِفُ هَذَا الْأَمْرَ، فَقَالَ: **لَوْ أَنَّ رَجُلاً أَوْصىٰ إِلَيَّ أَنْ أَضَعَ فِي يَهُودِيٍّ أَوْ نَصْرَانِيٍّ لَوَضَعْتُهُ فِيهِمَا. إِنَّ اللهَ تَعَالىٰ يَقُولُ: ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ ما سَمِعَهُ فَإِنَّما إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾[٤]، فَانْظُرُوا إِلىٰ مَنْ يَخْرُجُ إِلىٰ هَذَا الْأَمْرِ**، يَعْنِي بَعْضَ الثُّغُورِ **فَابْعَثُوا بِهِ إِلَيْهِ**»[٥]. ودلالتها واضحة على أنّ المقصود من سبيل الله في المصطلح الشرعيّ هو خصوص الجهاد، وليس المعنى الأعمّ، ولهذا أمر عليه السلام أن تصرف الوصيّة لمن يخرج إلى شيء من ثغور الإسلام.

نعم، يمنع من الاستناد إليها اشتمال سندها على سهل بن زياد، وقد سمعت

---

(١) البقرة ٢: ٢٦٢.

(٢) الأعراف ٧: ٤٥.

(٣) سورة ص ٣٨: ٢٦.

(٤) البقرة ٢: ١٨١.

(٥) وسائل الشيعة: ١٩: ٣٤١، الباب ٣٣ من كتاب الوصايا، الحديث ٤.

المنع من البناء على مرويّاته .

كما تمنع دلالتها على المطلوب من خلال أنّ أمر الإمام عليه السلام بأن تصرف في الجهاد ليس لكونه المقصود من سبيل الله ، وإنّما لكونه القدر المتيقّن عند الشكّ ، خصوصاً وأنّ الموصي لم يكن من الشيعة ، فمن المحتمل أن يكون هذا هو المرتكز في أذهانهم ، وعليه فتوى علمائهم ، ما يعني أنّ الجواب الصادر من الإمام عليه السلام كان بما يقولون ويعتقدون ، وليس ذلك كاشفاً عن المعنى الشرعيّ لمفهوم سبيل الله ، فتأمّل .

وبالجملة : إنّ دلالة الخبر على أنّ المقصود من سبيل الله في المصطلح الشرعيّ هو الجهاد ، ليست واضحة .

وقد تمسّك المصنّف (وفّقه الله) لمختاره ، من أنّ المقصود بسبيل الله هو جميع سبل الخير ، بإطلاق الآية الشريفة ، خصوصاً وأنّه لا يوجد ما يوجب تقييدها بخصوص الجهاد ، لما سمعت من أنّ الاستعمال القرآنيّ للفظة سبيل الله ، وأنّ الجهاد واحد من مصاديقه ، وليس هو حقيقته ، ولهذا يحتاج تحديد أيّ واحد من مصاديقه إلى قرينة مساعدة عليه .

قوله **١٦** : « **وأمّا تفسير ابن السبيل بما ذكر ، فهو لكونه المعنى اللغويّ له ، وأمّا اشتراط عدم** . . . إلخ » .

من المصارف التي تضمّنتها آية الزكاة ، ابن السبيل ، وقد عرّف بأنّه المسافر الذي نفدت نفقته ، أو تلفت راحلته ، بحيث لا يتمكّن من الذهاب ، ولو كان غنيّاً في وطنه . ومضافاً إلى دلالة آية الزكاة على كونه مصرفاً ، فقد قام الإجماع على ذلك ، بل الضرورة الفقهيّة .

وقد ورد تفسيره بما ذكر في مرسل عليّ بن إبراهيم القمّيّ : « **وَابْنِ السَّبِيلِ أَبْنَاءُ الطَّرِيقِ الَّذِينَ يَكُونُونَ فِي الْأَسْفَارِ فِي طَاعَةِ اللهِ ، فَيُقْطَعُ عَلَيْهِمْ ، وَيَذْهَبُ مَالُهُمْ ،**

فَعَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَرُدَّهُمْ إِلىٰ أَوْطَانِهِمْ مِنْ مَالِ الصَّدَقَاتِ »[١].

وقد خصّ الشيخ ﵀ في **المبسوط** وجماعة العنوان بمن كان سفره شرعيّاً يستلزم التقصير[٢]، وعليه أخرجوا من كان سفره سفر معصية، أو من كان مقيماً عشرة أيّام، وكذا من كان كثير السفر، فلا يصدق على أحد منهم أنّه ابن السبيل.

وهو خلاف الظاهر من إطلاق الآية الشريفة، فإنّها لم تخصّ انطباق العنوان بشيء ممّا ذكر، بل هي مطلقة من هذه الناحية، ما يعني انطباق العنوان على جميع من ذكر من دون فرق بين كون السفر شرعياً يوجب التقصير أو ليس كذلك.

ويعتبر في صدق العنوان، أن يكون انقطاعه بسبب السفر لا بسبب آخر، بأن يكون فقده للزاد والراحلة، وحصول الانقطاع بسبب السفر، وليس بسبب شيء آخر، فلا يدخل فيه من كان فقيراً في بلده، وإن تنقّل من مكان إلى آخر.

ولا يعتبر فيه أن يكون فقيراً في بلده، تمسّكاً بإطلاق الآية الشريفة التي جعلته قسيماً للفقراء والمساكين، وقد عرفت فيما تقدّم، أنّ أخذ قيديّة الفقر والحاجة في العنوان موجب للتداخل، وعدم كونه قسيماً للبقيّة.

نعم، اعتبر المشهور أنّه يشترط في صدق العنوان عليه أن لا يكون متمكّناً من الاستدانة، أو من بيع بعض الأموال الموجودة عنده، من دون وقوعه في الحرج أو المشقّة، لتوقّف صدق الانقطاع على ذلك، فإنّه لا يصدق مع تمكّنه من البيع أو الاستدانة. ويساعد عليه مناسبات الحكم والموضوع أيضاً، فإنّ من يتمكّن من الاستدانة لا وجه لدفع الزكاة إليه لينقل إلى بلده.

ويظهر من المحقّق الحلّيّ ﵀ في **المعتبر**، والشهيد الثاني ﵀ في **المسالك**،

---

(١) تفسير القمّيّ: ١: ٣٠٠. وسائل الشيعة: ٩: ٢١٢، الباب ١ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٧.

(٢) المبسوط: ١: ٢٥٢. المعتبر: ٢: ٥٧٨. مختلف الشيعة: ٣: ٢٠٥.

وكذا صاحب **الجواهر** رحمه الله ، وبعض الأساطين قدس سرهم ، عدم اعتبار الشرط المذكور[١] ، فلا يلزم أن يكون متمكّناً من الاقتراض ، استناداً إلى إطلاق الآية الشريفة ، فإنّها لم تقيّد الاستحقاق بعدم تمكّنه من الاستدانة ، أو بيع بعض ما يملكه ، بل رتّبت الحكم على صدق الموضوع خارجاً ، وهو كما عرفت من انقطع به السبيل ، ولم يعد متمكّناً من العودة إلى وطنه .

وقد أجاب عنه المصنّف (وفّقه الله) بجوابين :

الأوّل : منع صدق عنوان ابن السبيل على من كان متمكّناً من الاستدانة ، أو بيع شيء ممّا يملك بسهولة ؛ وذلك لأنّ الاحتياج قيد مأخوذ في المفهوم ، ومع قدرته على أحد هذين الأمرين لن يكون محتاجاً ، فلا ينطبق عليه العنوان .

الثاني : لو سلّم بأنّ العنوان المذكور لم يؤخذ فيه قيديّة الاحتياج ، فإنّه منصرف إلى ما إذا كان محتاجاً غير متمكّن من العودة إلى وطنه لفقده ما يعينه على العودة .

والمشهور بين الفقهاء اشتراط عدم كون سفره سفر معصية ، بل عن الشيخ رحمه الله في **المبسوط** وغيره دعوى عدم الخلاف في ذلك[٢] .

وقد استدلّ له **تارة** بالإجماع ، **وأُخرى** بمرسلة عليّ بن إبراهيم المتقدّمة في سهم الغارمين ، وقد جاء فيها : « **أَنْفَقُوهَا فِي طَاعَةِ اللهِ** »[٣] ، **وثالثة** بأنّ الآية الشريفة منصرفة عنه إذا كان سفره سفر معصية ؛ لأنّ في دفع الزكاة إليه والحال هذه تشجيعاً له على المعصية ، وإعانة له على الإثم ، وهذا لا يناسب أن يكون مصرفاً للزكاة .

وفي الجميع نظر ، فالإجماع لو لم يكن مدركيّاً فلا أقلّ من احتمال ذلك فيه ،

---

(١) المعتبر : ٢ : ٥٧٨ . مسالك الأفهام : ١ : ٤٢٠ . جواهر الكلام : ١٥ : ٣٧٣ . مجمع الفائدة والبرهان : ٤ : ١٦٥ . مدارك الأحكام : ٥ : ٢٠٩ .

(٢) المبسوط : ١ : ٢٥٢ . المعتبر : ٢ : ٥٧٨ . مختلف الشيعة : ٣ : ٢٠٥ .

(٣) وسائل الشيعة : ٩ : ٢١١ ، الباب ١ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ٧ .

والمرسل لا عبرة به بعد ضعف سنده. وثالث الوجوه المذكورة لا يخرج عن كونه استحساناً، على أنّه لو قبل به فلا ريب في عدم صدق عنوان سفر المعصية على إعادة المسافر إلى بلده عادة. نعم، قد يكون في رجوعه إليها استمرار لفعله المعصية، ولهذا يلزم التفصيل في ذلك، كما ذكر ذلك في صلاة المسافر، فإنّ المعروف أنّه سفر مباح وظيفته فيه التقصير عادة، إلّا أن يكون متضمّناً لاستمرار المعصية عنده.

وبالجملة: لا يصلح الوجه الثالث أيضاً للبناء على الشرطيّة المذكورة.

٧ـ أوصاف المستحقّين

٧ـ أوصاف المستحقّين

قوله ١ : « **أمّا عدم جواز دفع الزكاة إلى الكافر ، فهو متسالم عليه ، ويمكن التمسّك له بالروايات** ... إلخ » .

يعتبر في من يعطى من الزكاة أن يكون مسلماً ، فلا يعطى الكافر شيئاً منها ، وعلى ذلك قد اتّفقت كلمة المسلمين ، بل هو من ضروريّات الدين ، بل يعتبر فيه أن يكون مؤمناً معتقداً بإمامة الأئمّة الإثني عشر عليهم السلام ، وهو مورد اتّفاق بين أعلام الطائفة ، وهو من ضروريّات المذهب ، ويدلّ على اعتبار ذلك فيه نصوص عديدة ، وقد عقد لها صاحب **الوسائل** رحمه الله باباً [١] ، ومن تلك النصوص صحيح بريد بن معاوية الذي ذكره المصنّف (رعاه الله) في المتن[٢] . ودلالته على عدم فراغ ذمّة المكلّف بأداء الزكاة عند دفعها للمخالف ؛ لكونه قد وضعها في غير موضعها ، واضحة . وهي تدلّ بالأولويّة على شرطيّة الإسلام ، فلا تفرغ ذمّة المكلّف لو دفعها إلى غير المسلم ؛ لأنّ شرطيّة الإيمان بالمعنى الأخصّ تدلّ على اعتبار الإسلام بطريق أوْلى . نعم ، يستثنى من اعتبار هذا الشرط موارد ، فلا يعتبر توفّر شرط الإيمان فيها :

أحدها : المؤلّفة قلوبهم ، وقد عرفت فيما تقدّم المقصود منهم ، وذكرنا أنّهم الذين يستعان بهم للجهاد ، كفّاراً كانوا أم مسلمين ، بل يشمل الذين يستمالون من الكفّار أيضاً ، وكذا ضعفاء العقيدة ، بل من لا يعرف طريق الحقّ من المسلمين ، بل لا يعتبر شرط الإسلام فيهم ، كما عرفت أيضاً . ويدلّ على عدم اعتبارهما فيهم

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٢١٦ ، الباب ٣ من أبواب المستحقّين للزكاة .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٢١٦ ، الباب ٣ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ١ .

ـ مضافاً لما تقدّم عند البحث عن هذا الصنف ـ صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم : « أَنَّهُما قالا لأبي عَبْدِاللهِ عليه السلام : أَ رَأَيْتَ قَوْلَ اللهِ تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ : ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَالْمَساكِينِ وَالْعامِلِينَ عَلَيْها وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقابِ وَالْغارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللهِ**﴾، أَكُلُّ هَؤُلَاءِ يُعْطىٰ وَإِنْ كَانَ لَا يَعْرِفُ ؟ فَقَالَ : **إِنَّ الْإِمَامَ يُعْطِي هَؤُلَاءِ جَمِيعاً لِأَنَّهُمْ يُقِرُّونَ لَهُ بِالطَّاعَةِ** .

قَالَ زُرَارَةُ : قُلْتُ : فَإِنْ كَانُوا لَا يَعْرِفُونَ ؟ فَقَالَ : **يَا زُرَارَةُ ، لَوْ كَانَ يُعْطِي مَنْ يَعْرِفُ دُونَ مَنْ لَا يَعْرِفُ لَمْ يُوجَدْ لَهَا مَوْضِعٌ ، وَإِنَّمَا يُعْطِي مَنْ لَا يَعْرِفُ لِيَرْغَبَ فِي الدِّينِ فَيَثْبُتَ عَلَيْهِ ، فَأَمَّا الْيَوْمَ فَلَا تُعْطِهَا أَنْتَ وَأَصْحَابُكَ إِلّا مَنْ يَعْرِفُ ، فَمَنْ وَجَدْتَ مِنْ هَؤُلَاءِ الْمُسْلِمِينَ عَارِفاً فَأَعْطِهِ دُونَ النَّاسِ** ، ثُمَّ قَالَ : **سَهْمُ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَسَهْمُ الرِّقابِ عَامٌّ ، وَالْبَاقِي خَاصٌّ** .

قَالَ : قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ يُوجَدُوا ؟ قَالَ : **لَا تَكُونُ فَرِيضَةٌ فَرَضَهَا اللهُ عَزَّ وَجَلَّ ، وَلَا يُوجَدُ لَهَا أَهْلٌ** .

قَالَ : قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ تَسَعْهُمُ الصَّدَقَاتُ ؟ قَالَ : فَقَالَ : **إِنَّ اللهَ فَرَضَ لِلْفُقَرَاءِ فِي مَالِ الْأَغْنِيَاءِ مَا يَسَعُهُمْ ، وَلَوْ عَلِمَ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَسَعُهُمْ لَزَادَهُمْ إِنَّهُمْ لَمْ يُؤْتَوْا مِنْ قِبَلِ فَرِيضَةِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ ، وَلَكِنْ أُوتُوا مِنْ مَنْعِ مَنْ مَنَعَهُمْ حَقَّهُمْ لَا مِمَّا فَرَضَ اللهُ لَهُمْ ، فَلَوْ أَنَّ النَّاسَ أَدَّوْا حُقُوقَهُمْ لَكَانُوا عَائِشِينَ بِخَيْرٍ** »[1] .

ثانيهما : سهم سبيل الله ، وقد قيّده المصنّف كصاحب **العروة** قدس سره ، بقوله : « في الجملة »[2] ، ولعلّ نظرهما إلى أنّه يعتبر في ما يعطى من هذا السهم أن يكون لأجل مصلحة ترجع إلى عامّة الناس ، كبناء المساجد والمدارس ، وجهاد الأعداء ،

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٠٩ ، الباب ١ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ١ .

(٢) العروة الوثقى : ٤ : ١٢٤ .

أو مصلحة خاصّة بطائفة معيّنة وترجع منافعها إلى أهل الولاية أيضاً.

وقد ذكر المصنّف أنّه إذا كان الصرف على الكافر أو المخالف من أجل مصلحة للمؤمن، فإنّ ذلك يرجع في الحقيقة إلى الصرف على المؤمن. أمّا لو لم يكن الصرف من هذا السهم راجعاً لذلك، لم يجز الصرف منه؛ لأنّ النصّ الدالّ على المنع من الصرف من سهم سبيل الله، مطلق.

ووفقاً لما تقدّم يتّضح اعتبار شرطيّة الإيمان في من يعطى من الزكاة، وجوب إعادة دفعها لو صرفت على غير المؤمن. نعم، لو صرف المخالف زكاته على المؤمن ثمّ استبصر، لم يلزمه إعادتها؛ لأنّه قد صرفها في موضعها.

ويدلّ على ذلك صحيح بريد المتقدّم، فقد علّل لزوم الإعادة بكون الصرف قد وقع في غير محلّه، وقد أُعطيت الزكاة لمن ليس مصرفاً إليها.

قوله **٢**: «**وأمّا اعتبار أن لا يكون من أهل المعاصي، فقد يقال بأنّ الوجه فيه شرطيّة العدالة**... إلخ».

يعتبر في من يعطى الزكاة أن لا يكون من أهل المعاصي بحيث يكون الدفع إليه إعانة له على الإثم[١]، وأرجع بعضهم ذلك إلى اشتراط العدالة في من يعطاها، وقد وقع الخلاف بين الأعلام في اعتبار شرطيّة العدالة فيمن تعطى له الزكاة[٢] على أقوال:

الأوّل: البناء على شرطيّة العدالة في من يعطى من الزكاة، فلا تعطى لفاسق، وهذا هو ظاهر كلمات أكثر القدماء، بل قد ادّعى عليه السيّد المرتضى رحمه الله الإجماع[٣].

---

(١) منهاج الصالحين للسيّد الخوئي: ١: ٣١٤. مباني منهاج الصالحين: ٦: ٤٩١.

(٢) مباني منهاج الصالحين: ٦: ٤٩١.

(٣) الانتصار: ٢١٨، مسألة ١٠٦. المبسوط: ١: ٢٥١. الخلاف: ٤: ٢٢٤. الكافي في »

الثاني: إنّه يكتفى في من يعطى من الزكاة أن لا يكون متجاهراً بالفسق، ومتهتّكاً أو مرتكباً للكبائر[١].

الثالث: عدم اعتبار شيء من ذلك، وإنّما يعتبر في من يعطاها أن لا يصرفها في المعاصي، فيكون إعطاؤه منها إعانة له على الإثم، وهو مختار صاحب **العروة**[٢]، وهو ما اختاره المصنّف (حفظه الله) أيضاً.

وقد استدلّ للقول الأوّل بأُمور:

الأوّل: دعوى الإجماع التي قد سمعتها من السيّد المرتضى ﵀، فقد صرّح في **الانتصار** أنّ هذا ممّا انفردت به الإماميّة[٣].

وفيه: أنّه ممنوع كبرى وصغرى: أمّا الكبرى، فقد خلت كلمات أعيان الطائفة القدماء من اعتبار الشرط المذكور، كالصدوق، ووالده، والمفيد، وسلّار، وغيرهم.

وأمّا الصغرى، فإنّه لو سلّم حصول إجماع في المقام وعدم مانعيّة خلاف ما ذكرنا لكونهم معلومي النسب، فيكفي لرفع اليد عن حجّيّته كونه محتمل المدرك، وأنّ المجمعين مستندون لواحد من الوجوه التي سوف تذكر.

الثاني: ما تضمنته الأدلّة، قرآنيّة[٤] أو روائيّة[٥]، من النهي عن الركون إلى الظالمين، ومن الواضح أنّ الفاسق ظالم لنفسه، وإعطاءه من الزكاة إعانة ومعونة له

« الفقه: ١٧٢. مصباح المتهجّد: ٨٥٧. السرائر: ١: ٤٥٩. الوسيلة: ١٢٩. غنية النزوع: ١٢٤.

(١) مباني منهاج الصالحين: ٦: ٤٩١.

(٢) العروة الوثقى: ٤: ١٢٩، مسألة ٨. وانظر: المعتبر: ٢: ٥٨٠. الخلاف: ٤: ٢٢٤.

(٣) الانتصار: ٢١٨، مسألة ١٠٦.

(٤) الأنعام ٦: ٦٨. هود ١١: ١١٣. الكهف ١٨: ٢. القصص ٢٨: ٤.

(٥) بحار الأنوار: ٧٢: ٣٦٧، باب الركون إلى الظالمين وطاعتهم.

على ظلمه ، فيكون مشمولاً لما ورد من النهي .

وهذا الدليل يتمّ حال ثبوت الملازمة المذكورة ، أمّا لو بني على أنّ الإعطاء للفاسق لا يلازم معونته ، فلن يتمّ ، والظاهر هو الثاني ، فإنّ العرف لا يرى أنّ دفع الزكاة للفقير الفاسق إعانة له وتقوية على ظلمه وفسقه ، بل يرى أنّ ذلك لسدّ حاجته .

الثالث : التمسّك بالأصل العمليّ ، وهو قاعدة الاشتغال ، فإنّ الغنيّ يعلم بوجوب دفعه للزكاة ، وحال إعطائها للفاسق يشكّ في فراغ ذمّته ممّا قد اشتغلت به ، فلا يحرز الفراغ ؛ لأنّ الاشتغال اليقينيّ يقتضي الفراغ اليقينيّ .

وفيه : أنّه إنّما تصل النوبة للأصل العمليّ ، ويستند إليه إذا لم يكن هناك دليل اجتهاديّ ، وإلّا فمع وجوده يكون هو المرجع عندها .

الرابع : إنّ الفاسق غير مؤمن ، ولعلّ النظر في ذلك لما تضمّنته بعض النصوص من أنّ الزكاة تقسّم على أولياء الله[1] ، ومن الواضح أنّ الفسّاق ليسوا منهم .

وجوابه واضح ، فإنّ الولاية من المفاهيم المشكّكة والتي لها مراتب متعدّدة ، فنفيها في بعض الموارد بلحاظ الحالات العليا فيها .

ويستدلّ للقول الثاني ، وخصوصاً عدم شربه للخمر ، بخبر أبي خديجة المذكور في المتن[2] . وتقريب دلالته على المدّعى من خلال قوله : « **لَيْسَ بِهِمْ بَأْسٌ** » ، فإنّه ظاهر في عدم فعلهم أيّ كبيرة من الكبائر ، بل قد يدّعى دلالة الشرطيّة على العدالة .

وقد أجاب عنه المصنّف ، بأنّه لو تمّ سنده فإنّ دلالته ممنوعة .

توضيح ذلك : إنّ سند الخبر المذكور يعاني من مشكلتين :

الأولى : وجود عليّ بن محمّد بن الزبير القرشيّ في طريق الشيخ رحمه الله إلى

---

(١) الكافي : ٣ : ٥٣٨ ، الحديث ١ . تهذيب الأحكام : ٤ : ٩٧ ، الحديث ٢٧٤ . وسائل الشيعة : ٩ : ١٣١ ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٤٤ ، الباب ١٤ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ٦ .

ابن فضّال ، وهو ممّن لم ينصّ على وثاقته . وقد تغلّب المصنّف على هذه المشكلة من خلال شيخوخة الإجازة .

الثانية : وجود أبي خديجة ، وهو سالم بن مكرم ، وقد اختلفت فيه كلمات الرجاليّين ، توثيقاً أو تضعيفاً ، بل اختلفت فيه كلمات الرجاليّ الواحد ، فقد وثّقه النجاشيّ[١] ، وضعّفه الشيخ[٢] ، لكن حكى العلّامة رحمه الله أنّ الشيخ قدس سره قد وثّقه في موضع آخر[٣] . كما أنّه وقع في أسناد **كامل الزيارات** أيضاً . وهذا يستدعي حصول المعارضة بين ما دلّ على التوثيق ، وما دلّ على التضعيف .

وقد حكم المصنّف بترجيح توثيق النجاشيّ على التضعيف لأحد بيانين :

الأوّل : لمّا كان الصادر من الشيخ رحمه الله توثيقاً وتضعيفاً متعارضين ، فيتساقطان ، ولا يبقى عندها ما يعارض توثيق النجاشيّ ، وأصل هذا القول هو الشيخ عبد النبيّ الجزائريّ رحمه الله في كتابه **حاوي الأقوال**[٤] .

الثاني : أن يكون الترجيح للقول بالتوثيق على التضعيف ؛ لوجود مرجّح في جانب القول به ، وهو وجود النجاشيّ رحمه الله ، فيعدّ وجوده أمراً يوجب الترجيح لكونه أضبط من غيره ، وللأعلام في منشأ أضبطيّته وجوه ليس هذا محلّ ذكرها .

ولمّا كان المصنّف (حفظه الله) بانياً على تماميّة سند الرواية عمد لمنع دلالتها ، فأجاب عن ذلك بأنّ دلالة الخبر المذكور إنّما تتمّ لو كان المقصود من نفي البأس كونهم ممّن لا يرتكب المعاصي والذنوب . أمّا لو كان المقصود من ذلك معنى آخر ـ كعدم كونهم من المخالفين ، وأنّهم من الذين يعرفون الحقّ ـ فلا يكون دالّاً

---

(١) رجال النجاشي : ١٨٨ ، الرقم ٥٠١ .

(٢) الفهرست للطوسي : ١٤١ ، الرقم ٣٣٧ .

(٣) خلاصة الأقوال : ٣٥٤ ، الرقم ٢ .

(٤) حاوي الأقوال : ١ : ٤٢٥ ، الرقم ٣١٥ .

على المدّعى ، ومع وجود هذا الاحتمال لا يترجّح الاحتمال الأوّل ، وعليه سوف يؤول الخبر إلى الإجمال .

كما يستدلّ للقول الثاني أيضاً بخبر داود الصرميّ المذكور في المتن[١] . ودلالته على عدم جواز دفع الزكاة لشارب الخمر واضحة ، بل قد يقال : إنّه لا خصوصيّة لشارب الخمر خصوصاً وأنّه قد ذكر في لسان السائل ، وعليه يتعدّى ليكون الخبر شاملاً لكلّ فاسق مفتقر لشرط العدالة .

وقد منع المصنّف الاستناد إليه ، لوجود مشكلتين سنديّتين فيه :

الأُولى : الإضمار ، فإنّ الصرميّ لم يصرّح باسم الإمام الذي قد روى عنه .

ويتغلّب على هذه المشكلة بواحدة من البيانات الثلاثة التي سبق ذكرها في مطلع الكتاب[٢] .

الثانية : خلوّ المصادر الرجاليّة من النصّ على وثاقة داود الصرميّ . نعم ، يمكن البناء على وثاقته بأحد التوثيقات العامّة لوقوعه في أسناد **كامل الزيارات** ، وبناءً على تماميّة الكبرى وشمولها لجميع من وقع في أسناد الكتاب ، تثبت وثاقته .

وقد ترجم كلّ من النجاشيّ والشيخ رحمه الله لداود الصرميّ ، وقد عرّفه النجاشيّ بأنّه : داود بن مافنة الصرميّ ، وعدّه من أصحاب الرضا عليه السلام[٣] .

واقتصر الشيخ على كونه داود الصرميّ ، وذكر أنّه من أصحاب الهادي عليه السلام[٤] .

وقد أوجب حصول الاختلاف بين الرجاليّين في اتّحاد المذكور في كلام النجاشيّ مع المذكور في كلام الشيخ رحمه الله ، خصوصاً وأنّه ليس مستبعداً أن يروي

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٤٩ ، الباب ١٧ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ١ .

(٢) كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلاليّ : ٣ : ٢٥٤ ـ ٢٥٦ .

(٣) رجال النجاشي : ١٥٦ ، الرقم ٤٢٥ .

(٤) رجال الطوسي : ٣٨٦ ، الرقم ٥٦٩١ .

المعاصر للإمام الرضا عليه السلام عن الإمام الهادي عليه السلام ، فإنّ الفاصل الزمنيّ بينهما لا يزيد على ثلاثين سنة ، فلو كان قد أدرك الإمام الرضا عليه السلام وله من العمر ثلاثون سنة ، سوف يكون عمره يوم إمامة الإمام الهادي عليه السلام ستّين سنة ، وهذا أمر طبيعيّ .

نعم ، قد استبعد آخرون الاتّحاد على أساس إدراكه زمان الإمام العسكريّ عليه السلام[١] . ولم أقف على ما يشير إلى بقائه إلى زمانه عليه السلام ، بل ربّما المذكور في كلام الشيخ رحمه الله أنّه من أصحاب الهادي عليه السلام ، وهذا يجعل البناء على الاتّحاد قريباً ، خصوصاً وأنّ النجاشيّ رحمه الله قد ذكر بقاء ابن بافنة إلى زمان الإمام الهادي عليه السلام .

وكيفما كان ، فإنّه لو بني على التعدّد ، وبني على القبول بالوقوع في سند **كامل الزيارات** ، يلزم حلّ الاشتراك ، خصوصاً وأنّ الظاهر كون المراد بالواقع في **كامل الزيارات** هو ابن مافنة ؛ لأنّ الرواية عن الإمام الجواد عليه السلام .

وقد استظهر الوحيد البهبهانيّ رحمه الله ـ في **التعليقة** ـ من النصوص أنّه من الشيعة[٢] . وفي **تنقيح المقال** بنى على كونه ثقة ، ولا أقلّ من البناء على كونه حسناً[٣] ، فتدخل أخباره دائرة الحجّيّة لشمول دليلها للخبر الحسن ، كشمولها لخبر الثقة .

ولم يتّضح وجه البناء على وثاقته ، فإنّ أقصى ما صرّح به الوحيد رحمه الله هو كونه من الخاصّة ، كما أنّه لا يكفي للبناء على كونه حسناً ليكون خبره حجّة مجرّد كونه من الخاصّة ، بل يلزم وجود مدح له ، وهو مفقود في المقام .

وبعد عدم تماميّة ما يدلّ على اعتبار شرطيّة العدالة ، أو عدم كونه شارباً للخمر ، فلا موجب لرفع اليد عن إطلاقات الأدلّة . نعم ، لو كان الدفع من الزكاة للعاصي يوجب تشجيعه على المعصية لم يجز الدفع إليه ؛ وذلك لأحد وجوه :

---

(١) تنقيح المقال : ٢٦ : ٢١٥ ، الرقم ٧٨٣٦ .

(٢) تعليقة على منهج المقال : ١٧٠ .

(٣) تنقيح المقال : ٢٦ : ٢١٤ ، الرقم ٧٨٣٦ و : ٢٨٠ ، الرقم ٧٨٦٨ .

الأوّل: إنّ الدفع إليه والحال هذه يعدّ من صغريات الإعانة على الإثم، وقد ثبت في محلّه حرمة الإعانة على الإثم.

ويجاب عنه بمنع الكبرى، فإنّه لا دليل على ذلك، وقوله تعالى: ﴿**وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**﴾[1]، ناظر إلى حرمة التعاون، وليس حرمة الإعانة، وفرق بين الموردين كما لا يخفى.

وبعد عدم تماميّة الكبرى فلا مجال للاستناد إلى الصغرى.

اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّه حتّى لو لم يتمّ دليل على حرمة الإعانة على الإثم، إلّا أنّ العقل يحكم بقبح دفع الزكاة ـ التي هي عمل عباديّ يعتبر فيه التقرّب إلى الله تعالى ـ في هكذا مورد.

الثاني: إنّ إعطاء العاصي من الزكاة مع العلم أنّه سوف يصرفها في المعصية، خلاف ما دلّ على وجوب النهي عن المنكر.

الثالث: لا ريب في أنّ الدفع لمن يصرف الزكاة في المعصية تشجيع له عليها، وهذا مبغوض شرعاً، فيحكم بحرمة الدفع إليه.

قوله **٣**: «**وأمّا اعتبار الشرط الثالث، فمتسالم عليه. ويدلّ عليه صحيح عبدالرحمن بن الحجّاج**... إلخ».

يشترط فيمن تدفع إليه الزكاة أن لا يكون واجب النفقة على الدافع، فلا يعطي زكاته لأبويه، ولا لزوجته، ولا لأحد من أولاده الذين تجب نفقتهم عليه.

ويعتبر الشرط المذكور محلّ اتّفاق بين فقهاء الطائفة، بل بين فقهاء المسلمين، ويحتمل كونه من ضروريّات الدين. قال في **الجواهر** رحمه الله: «بلا خلاف أجده فيه»، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، فضلاً عن محكيّه في **التذكرة** و**التحرير** و**فوائد**

---

(١) المائدة ٥: ٢.

الشرائع و **المدارك** ، بل في المحكيّ عن **المنتهى** أنّه قول من يحفظ عنه العلم[١] .

وقد استدلّ له المصنّف بصحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج المذكورة في المتن[٢] ، وهي واضحة الدلالة في عدم جواز إعطاء من تضمّنتهم الصحيحة الزكاة ، والتعليل الوارد في ذلك يشير إلى أنّ سبب المنع أنّهم عياله ، فتثبت لهم العيلولة الشرعيّة .

وقد يعارض الصحيح بمكاتبة عمران بن إسماعيل القمّيّ التي ذكرها المصنّف في المتن[٣] ، فإنّ المستفاد منها جواز دفع زكاته إلى من يقوم بعيالتهم شرعاً من أولاده .

وبمرسل محمّد بن جزك ، قال : « سَأَلْتُ الصَّادِقَ عليه السلام : أَدْفَعُ عُشْرَ مَالِي إِلىٰ وُلْدِ ابْنَتِي ؟ قَالَ : **نَعَمْ ، لَا بَأْسَ** »[٤] . وهي صريحة الدلالة على جواز دفع الزكاة للعيال .

وقد أجاب عنهما المصنّف (وفّقه الله) ، بضعفهما سنداً ، فإنّ الثاني منهما مرسل ، والأوّل ـ أعني المكاتبة ـ ضعيف لعدم توثيق عمران بن إسماعيل . مضافاً إلى هجران الفقهاء لهما ، وعدم عمل أحد بهما ، وهذا يوجب سقوطهما عن الحجّيّة لو ثبتت لهما .

قوله ٤ : « **وأمّا وجه الاستثناء ـ كالإنفاق لقضاء دين من تجب نفقته ـ فللتمسّك بالمطلقات بعد** ... إلخ » .

يستثنى من عدم إعطاء الزكاة لواجبي النفقة على الدافع ، ما إذا كان إعطاؤهم إيّاها لصرفها في ما لا يجب عليه الإنفاق عليهم فيه ، كما لو كان أحدهم مديوناً مثلاً ،

---

(١) جواهر الكلام : ١٥ : ٣٩٩ . تذكرة الفقهاء : ٥ : ٢٦٥ ، مسألة ١٧٨ . تحرير الأحكام : ١ : ٤١١ . مدارك الأحكام : ٥ : ٢٤٥ . منتهى المطلب : ٨ : ٣٦٥ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٤٠ ، الباب ١٣ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ١ .

(٣) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٤٣ ، الباب ١٤ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ٣ .

(٤) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٩٥ ، الباب ٤٦ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ٤ .

فإنّ سداد دينه ليس واجباً على من يعيله شرعاً ، وعليه لو كان المعيل غنيّاً وأراد إخراج زكاة أمواله ، جاز له دفع الزكاة للمديون من عياله ليقوم بسداد دينه منها . ويدلّ على ذلك قصور المقتضي عن شمول هذا المورد ، فإنّ نصوص المنع ناظرة إلى الإنفاق اللازم كما يستفاد ذلك من التعليل الوارد فيها ، فيكون واجب النفقة غنيّاً وليس فقيراً لوجود من كفل له نفقته .

أمّا المصارف غير الواجبة على المعيل فهي خارجة عن مفاد نصوص المنع من الإعطاء ، فيكون المرجع عندها إلى إطلاق ما دلّ على الجواز . كما يمكن التمسّك بالنصوص التي تضمّنت جواز قضاء الولد دين أبيه من زكاته ، ففي موثّق الساباطيّ ، قال : « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ عَلىٰ أَبِيهِ دَيْنٌ ، وَلِأَبِيهِ مَؤُونَةٌ ، أَ يُعْطِي أَبَاهُ مِنْ زَكَاتِهِ يَقْضِي دَيْنَهُ ؟ قَالَ : **نَعَمْ ، وَمَنْ أَحَقُّ مِنْ أَبِيهِ** »[1] .

قوله ٥ : « **وأمّا جواز أخذها من غير من تجب عليه النفقة ، فلأنّه فقير ، ولا يشمله الدليل المانع** ... إلخ » .

إذا لم يكن ما يدفعه واجب النفقة لمن يجب عليه الإنفاق عليه كافياً بنفقته ، أو كان عاجزاً عن الإنفاق عليه ، أو لم يكن باذلاً له النفقة ، كالزوجة التي يكون الزوج عاجزاً عن النفقة عليها ، أو كان ما يعطيها إيّاه لا يفي بنفقتها ، فإنّه يجوز لها أن تأخذ الزكاة من غيره ، استناداً لما دلّ على جواز الإعطاء لصدق عنوان الفقير في المقام ، فيكون مصرفاً من مصارفها .

ولا مجال للتمسّك بما دلّ على المنع من الأخذ لأنّه يختصّ بما إذا كان الدافع من تجب نفقته عليه ، هو منتفٍ في المقام .

نعم ، يجوز أخذه للزكاة في حال امتناع المنفق ، وعدم إمكانيّة إجباره

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٥٠ ، الباب ١٨ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ٢ .

على الإنفاق والبذل ، أمّا مع إمكانيّة ذلك لم يجز له الأخذ لعدم صدق الفقير عليه حينئذٍ .

ومن خلال ما ذكر يتّضح أنّه يجوز لمن كانت نفقته واجبة على شخص أن يدفع إليه زكاته ، فالزوجة الغنيّة ـ مثلاً ـ يجوز لها أن تدفع زكاتها لزوجها إذا كان فقيراً ، حتّى لو كان الزوج سوف ينفقها عليها ، ووجهه واضح ، حيث عرفت فيما تقدّم أنّ مصرفها هو عنوان الفقير ، وهو متحقّق حسب الفرض .

ولا يوجد ما يمنع من الدفع إليه لعدم وجوب نفقة المعطى على المعطي ، وإنّما يمنع من إعطائه لو كان المدفوع إليه واجب النفقة على الدافع .

ويجري ذلك أيضاً فيمن وجبت نفقته على شخص بالنذر ، فيجوز للمنذور له النفقة أن يدفع زكاته لمن نذر أن ينفق عليه ؛ لأنّ الظاهر من دليل المنع كون نفقته لازمة عليه بالأصل ، وما دام الناذر فقيراً فيكون مصرفاً للزكاة .

قوله ٦ : « **وأمّا اشتراط أن لا يكون هاشميّاً إذا كانت الزكاة من غير هاشميّ ، فمتسالم عليه** . . . إلخ » .

من الشروط المعتبر توفّرها في مستحقّ الزكاة أن لا يكون هاشميّاً لو كانت الزكاة من غير الهاشميّ ، ولم يكن هناك اضطرار لأخذها . وعلى ذلك إجماع كافّة المسلمين ، بل هو من الضروريّات والأُمور المسلّم ثبوتها عند العامّة والخاصّة . ويدلّ عليه ما رواه زرارة المذكور في المتن[١] . ودلالته على المدّعى واضحة ، فقد نصّ على عدم مشروعيّة أخذ الهاشميّ زكاة غير الهاشميّ .

وهو مرويّ عن الشيخ ﷺ بسنده إلى ابن فضّال[٢] ، وطريقه يشتمل على الزبيريّ

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٧٥ ، الباب ٣٢ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ٦ .

(٢) تهذيب الأحكام : ٤ : ٦١ ، الحديث ١١ .

القرشيّ[١]، وقد بنى المصنّف (وفّقه الله) وثاقته على كونه أحد مشايخ الإجازة، وبنى شيخنا التبريزيّ رحمه الله وثاقته لكونه من المعاريف[٢]، وقد عرفت فيما تقدّم الجواب عن ذلك.

قوله ٧: «**وأمّا جوازها مع الاضطرار، فيكفي لإثباته حديث الرفع عمّا اضطرّوا إليه، مضافاً إلى**... إلخ».

قد عرفت أنّه لا يجوز للهاشميّ أن يأخذ زكاة غير الهاشميّ، ويستثنى من ذلك ما إذا اضطرّ إلى أخذها، فإنّه يجوز له الأخذ حينئذٍ، ويدلّ على ذلك أمران:

الأوّل: حديث رفع الاضطرار، وهو خبر حريز عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**قَالَ رَسُولُ اللهِ** صلى الله عليه وآله: **رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ: الْخَطَأُ، وَالنِّسْيَانُ، وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ، وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ، وَالْحَسَدُ، وَالطِّيَرَةُ، وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقُوا بِشَفَةٍ**»[٣]، فإنّ مفاده رفع كلّ حكم ثابت في الشريعة حال حصول الاضطرار لينفى، وعدم جواز أخذ الهاشميّ زكاة غير الهاشميّ صغرى لهذه الكبرى، فهو حكم ثابت لكنّه يرفع حال الاضطرار. نعم، قد رواه حريز عن أبي عبدالله عليه السلام، ومقتضى شهادة يونس التي حكاها النجاشيّ في **رجاله**[٤] البناء على كون مرويّاته عنه عليه السلام مباشرة من المراسيل.

الثاني: دلالة بعض النصوص الخاصّة على ذلك، مثل خبر زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «**إِنَّهُ لَوْ كَانَ الْعَدْلُ مَا احْتَاجَ هَاشِمِيٌّ وَلَا مُطَّلِبِيٌّ**

---

(١) الاستبصار: ٤: ٣١٧ (المشيخة). تهذيب الأحكام: ١٠: ٥٦ (المشيخة).

(٢) تنقيح مباني العروة (كتاب الطهارة): ٦: ١٧١.

(٣) وسائل الشيعة: ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

(٤) رجال النجاشي: ١٤٤، الرقم ٣٧٥، وفيه: «وقال يونس: لم يسمع من أبي عبدالله عليه السلام إلّا حديثين».

إلىٰ صَدَقَةٍ. إنَّ اللهَ جَعَلَ لَهُمْ فِي كِتَابِهِ مَا كَانَ فِيهِ سَعَتُهُمْ، ثُمَّ قَالَ: **إنَّ الرَّجُلَ إذَا لَمْ يَجِدْ شَيْئاً حَلَّتْ لَهُ الْمَيْتَةُ، وَالصَّدَقَةُ لَا تَحِلُ لِأَحَدٍ مِنْهُمْ إلّا أَنْ لَا يَجِدَ شَيْئاً، وَيَكُونَ مِمَّنْ يَحِلُّ لَهُ الْمَيْتَةُ**»[١]. ودلالته على جواز أخذهم الصدقة حال الاضطرار واضحة، وقد حدّد مورد الاضطرار ببلوغهم مرحلة من تحلّ له الميتة. نعم، المانع من الاستناد إليها ضعف سندها؛ لأنّ الشيخ رحمه الله قد رواها بسنده عن ابن فضّال[٢]، وقد عرفت ضعف الطريق خلافاً للمصنّف (وفّقه الله).

نعم، في البين خبر **دعائم الإسلام**، عن جعفر بن محمّد عليه السلام ـ في حديث ـ «أَنَّهُ قِيلَ لَهُ: فَإِذَا مُنِعْتُمُ الْخُمُسَ، فَهَلْ تَحِلُّ لَكُمُ الصَّدَقَةُ؟ قَالَ: **لَا وَاللهِ مَا يَحِلُّ لَنَا مَا حَرَّمَ اللهُ عَلَيْنَا بِغَصْبِ الظَّالِمِينَ حَقَّنَا، وَلَيْسَ مَنْعُهُمْ إيَّانَا مَا أَحَلَ لَنَا بِمُحِلٍّ لَنَا مَا حَرَّمَ اللهُ عَلَيْنَا**»[٣]، وهو دالّ على عدم جواز أخذ الزكاة مطلقاً حتّى في حال الاضطرار، فيصلح لتقييد الإطلاق المستفاد من حديث رفع الاضطرار.

ويمنع التقييد المذكور عدم حجّيّة الخبر، فإنّه مرسل؛ لأنّ صاحب الدعائم رحمه الله لم يذكر طريقه للنصوص، ولم تتضمّن مقدّمة كتابه شهادة منه بصحّة جميع ما وقع فيه. هذا كلّه بعد الفراغ عن وثاقته، وعدم التأمّل في ذلك.

قوله ٨: «**أمّا أنّ المحرّم خصوص الزكاة دون الصدقة المندوبة، بل والواجبة، كالكفّارات، ورد**... إلخ».

تختصّ حرمة صدقة غير الهاشميّ على الهاشميّ في خصوص زكاة الأموال، وزكاة الفطرة، فلا يحرم عليه أخذ الصدقات الأُخرى الواجبة ـ كالصدقات المنذورة،

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٢٧٦، الباب ٣٣ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١.

(٢) الاستبصار: ٢: ٣٦، الحديث ٦. تهذيب الأحكام: ٤: ٥٩، الحديث ٦.

(٣) دعائم الإسلام: ١: ٢٥٩. مستدرك الوسائل: ٧: ١٢٢، الباب ١٩ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١.

والموصى بها للفقراء ، والكفّارات ، والمظالم ، وغير ذلك ـ ولا الصدقات المستحبّة .

وبعبارة أُخرى : يستثنى من حرمة أخذ الزكاة على الهاشميّ بقيّة أنواع الزكوات الواجبة ما عدا زكاة الأموال وزكاة الفطرة ، وجميع الصدقات المندوبة والمستحبّة .

وقد اختلفت كلمات الفقهاء في المسألة ، والمتيقّن من كلماتهم هو استثناء الصدقة المندوبة ، بل لا يبعد القول أنّه مشهور بين سائر المذاهب الفقهيّة ، وقد وقع الخلاف في الزكوات الواجبة بعد اتّفاقهم على حرمة الأخذ في زكاة الأموال وزكاة الفطرة ، كالكفّارات وما وجب بالنذر ، أو وجوب التصدّق بمجهول المالك .

وقد اختار المصنّف (وفّقه الله) حصر المنع في خصوص الزكاة المفروضة ، وهما زكاة الأموال وزكاة الفطرة ، وهو مختار السيّد صاحب **العروة**[١] رحمه الله ، وقد احتاط بعض المعلّقين عليها ، فمنع كلّ شيء حتّى الصدقات المندوبة[٢] .

وفصّل بعض الفقهاء في الصدقة المندوبة ، فإن كان المعطى لها سائر بني هاشم جاز ذلك ، أمّا لو كان الإعطاء للنبيّ صلى الله عليه وآله ، أو الأئمّة الأطهار عليهم السلام ، لم يجز أخذها ولا تحلّ لهم[٣] .

ومقتضى عمومات مصارف الزكاة عدم اعتبار الشرط المذكور ، فإنّ المناط ـ كما عرفت ـ على صدق عنوان الفقير والمسكين . إلّا أنّه ترفع اليد عن تلك العمومات بالإجماع المدّعى على اعتبار هذا الشرط ، وكما هو معلوم فإنّ الإجماع بمثابة الخبر الكاشف عن قول المعصوم الصالح لتخصيص العموم . كما يصلح لتخصيص العموم المذكور أيضاً دعوى عدّ الشرط محلّ البحث من الضرورات الدينيّة .

---

(١) العروة الوثقى : ٤ : ١٣٧ ، مسألة ٢١ .

(٢) هو آقا ضياء العراقيّ في تعليقته على المسألة ، وانظر مستمسك العروة الوثقى : ٩ : ٣١٠ .

(٣) تذكرة الفقهاء : ٥ : ٢٦٩ و ٢٧٠ . مسالك الأفهام : ٥ : ٤١١ .

نعم ، لمّا كان الإجماع دليلاً لبّيّاً فلا إطلاق له ، فيقتصر فيه على معقده ، وهو تحريم الأخذ على بني هاشم في خصوص الزكاة المفروضة ، وهي زكاة الأموال وزكاة الفطرة ، بل يمكن تحصيل الإجماع من كلمات القدماء على حلّيّة الزكاة المستحبّة لهم ، بل أنّه قد نقل على ذلك في بعض الكلمات(١) .

والإنصاف صعوبة الاعتماد على مثل هذا الاجماع في إثبات حلّيّة الأخذ لهم في الصدقة المندوبة ، فضلاً عن حصر المنع في خصوص الزكاة المفروضة ؛ لأنّ هناك من يلتزم بعدم حلّيّة الأخذ لهم من الزكاة مطلقاً ، ويساعد على ذلك حكاية صاحب **الجواهر** رحمه الله الإجماع من المرتضى والشيخ والمحقّق والعلّامة رحمهم الله(٢) على المنع من حلّيّة الأخذ لهم في جميع الصدقات الواجبة(٣) .

وقد استدلّ المصنّف لمختاره بالنصوص التي حصرت المحرّم من الصدقات على الهاشميّين في خصوص عنوان الزكاة ، مثل موثّقة إسماعيل بن الفضل الهاشميّ المذكورة في المتن(٤) . ومن الواضح عدم شمول عنوان الزكاة للصدقات الواجبة بالنذر ، وكذا الكفّارات والصدقات المندوبة .

وقد يناقش في سندها لاشتمالها على القاسم بن محمّد الجوهريّ ، بطريق الشيخ رحمه الله ، وهو ممّن لم يوثّق بالتوثيق الخاصّ . نعم ، يمكن توثيقه بأحد الطرق العامّة ، فقد وقع في أسناد **كامل الزيارات** . لكن قد عرفت في طيّات هذا الشرح منع الكبرى .

---

(١) تذكرة الفقهاء : ٥ : ٢٧٠ . شرائع الإسلام : ١ : ١٢٥ . العروة الوثقى : ٤ : ١٣٧ . مستمسك العروة الوثقى : ٩ : ٣٠٩ . كلمة التقوى : ٢ : ٢١٦ .

(٢) الانتصار : ٢٢١ ، مسألة ١١٠ . الخلاف : ٣ : ٥٤٠ ، مسألة ٤ . المعتبر : ٢ : ٥٨٣ . تذكرة الفقهاء : ٥ : ٢٦٨ ، مسألة ١٨٠ .

(٣) جواهر الكلام : ١٥ ٤١١ .

(٤) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٧٤ ، الباب ٣٢ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ٥ .

نعم ، قد رواه الشيخ الكلينيّ رحمه الله بطريق لا يقع فيه الجوهريّ . نعم ، قد يتوهّم ضعفه لشبهة الإرسال ، حيث ورد فيه التعبير بكلمة : « غير واحد »[١] .

ويدفعه : أنّ التعبير المذكور يطلق على عدد من الرواة لا يقلّ عن ثلاثة عادة ، ومن المستبعد أن يتّفقوا جميعاً على الكذب دفعة واحدة ، بل المطمأنّ به عدم ذلك ، بل لا يبعد أنّ المتفاهم العرفيّ من مثل هذا التعبير كون المنقول عنهم الحديث من المشهورين الذين يستغنى عن التصريح بأسمائهم عادة .

قوله ٩ : « **وأمّا أنّ المدار في الانتساب على الأب ، فقد نسب فيه الخلاف إلى السيّد المرتضى** ... إلخ » .

ليس المقصود من الهاشميّ كلّ من انتسب إلى هاشم ، من دون فرق بين كون انتسابه إليه من جهة الأُم أو من جهة الأب ، بل المقصود به خصوص من انتسب إليه بواسطة الأب ، فلا يشمل من ينتسب إليه بواسطة الأُم . وخالف في ذلك السيّد المرتضى رحمه الله ، وصاحب **الحدائق** قدس سره ، فقالا بكفاية الانتساب لهاشم بالأُمّ[٢] .

وقد استندا في قولهما إلى أنّ ولد البنت ولد حقيقة ، فتثبت الأحكام له كما تثبت لولد الولد .

وما ذكراه رحمه الله صحيح من أنّه ولد حقيقة ، ويشهد لذلك أنّ أولاد السيّدة الزهراء عليها السلام أولاد لرسول الله صلى الله عليه وآله حقيقة ، كما صدق أيضاً أنّ نبيّ الله عيسى عليه السلام من ذرّيّة خليل الرحمن النبيّ إبراهيم عليه السلام مع أنّه ابن البنت . إلّا أنّ المدار ليس على صدق عنوان البنوّة حقيقة وعدمها ، بل المدار على صدق عنوان بني هاشم ، وهذا كغيره من العناوين التي يعتبر في صدقها الانتساب عن طريق الأب ، ولا يكفي

---

(١) الكافي : ٤ : ٥٩ ، الحديث ٥ .

(٢) الناصريّات : ٤١٣ ، مسألة ١٩٢ . الحدائق الناضرة : ١٢ : ٣٩٠ و : ٢٢ : ٢١٧ .

مجرّد الانتساب عن طريق الأُمّ.

مضافاً إلى ذلك يلزم أمر لا يلتزم به، وهو استحقاق أكثر الناس للخمس، حرمة الزكاة عليهم لقلّة وجود شخص لا تكون إحدى جدّاته هاشميّة، وهو بعيد.

قوله ١٠: «**وأمّا عدم كفاية الدعوى في ثبوت الانتساب، فقد نسب الخلاف في ذلك إلى**... إلخ».

لا يثبت الانتساب لهاشم بمجرّد دعوى الشخص الانتساب إليه، فلا يصدق مدّعي النسب حتّى يأتي بما يثبت انتسابه إليه، وطريقه إلى ذلك إمّا من خلال البيّنة، أو بواسطة الاطمئنان. وخالف في ذلك الشيخ كاشف الغطاء رحمه الله، فقال بكفاية دعواه، وقبول قوله إذا لم يكن مظنّة الكذب. وقد قاس رحمه الله المقام على الفقر، فكما أنّ دعواه الفقر مسموعة، كذلك دعواه الانتساب لهاشم تكون مسموعة، فلا يعطى من الزكاة، وكأنّه قدس سره قد عمل بقاعدة الإقرار[1].

وأجاب عنه المصنّف (وفّقه الله) بوجود فرق بين المقامين؛ إذ قد عرفت أنّ موجب القبول بدعواه الفقر، التمسّك إمّا باستصحاب العدم الأزليّ، أو استصحاب العدم النعتيّ، وكلاهما يفيد كونه فقيراً في الأصل. وهذا بخلافه في دعوى الانتساب، فإنّ مقتضى استصحاب العدم الأزليّ عدم كونه هاشميّاً في الأزل، ومع الشكّ في كونه كذلك يستصحب عدم هاشميّته، وكذا استصحاب العدم النعتيّ يفيد ذلك؛ لأنّه منذ كان لم يكن منعوتاً بصفة الهاشميّة، ومع الشكّ في ثبوت الصفة له يستصحب عدم وصفه بها.

والحاصل: إنّ جريان الاستصحاب، سواء العدم الأزليّ أم العدم النعتيّ، يقضي بعدم ثبوت الانتساب لا ثبوته.

---

(١) كشف الغطاء: ٤: ١٨٦.

وقد يقال: إنّ الاستصحاب المذكور يعارضه أصل، وهو عدم الانتساب إلى غير هاشم عند الشكّ في أنّه منتسب له أو لغيره، فالأصل يقضي بعدم انتسابه لغير هاشم.

فإنّه يقال: إنّ المعارضة المذكورة ممنوعة؛ لعدم ترتّب أثر شرعيّ على أصالة عدم الانتساب لغير هاشم، فلا تكون معارضة للاستصحاب في عدم ثبوت الانتساب، وبالتالي عدم قبول دعواه.

وقد يدافع عن كاشف الغطاء ﷺ بطريقين:

الأوّل: إنّ إقراره على نفسه بعدم استحقاقه للزكاة، وعدم ملكيّته لما يعطاه، موجب لقبوله، وهو نظير إقرار الشخص بكونه غنيّاً فلا يستحقّ شيئاً من الزكاة.

الثاني: الاستناد لما دلّ على حجّيّة خبر الثقة في الموضوعات[1]، فإنّ الظاهر ممّا دلّ على حجّيّته شموله لما إذا كان المخبر عنه مرتبطاً بنفس المخبر الثقة، فكما تقبل شهادته في شأن غيره، فإنّها تكون مقبولة في شأن نفسه أيضاً. نعم، مع كونه متّهماً فلن يكون مشمولاً.

ثمّ إنّه بناء على مختار المصنّف (حفظه الله) من عدم كفاية مجرّد الدعوى، لا بدّ من ثبوت النسب بأحد الطرق المعتبرة شرعاً، وقد أشار (وفّقه الله) إلى اثنين منها:

الأوّل: البيّنة، وما ذكر دليلاً على حجّيّتها وإن كان مذكوراً في باب القضاء[2]، إلّا أنّه يمكن التعدّي منه إلى بقيّة الأبواب الأُخرى لنفس النكتة.

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ١٦: ٢٩٩. القضاء في الفقه الإسلامي: ٢٧٢، ٢٧٩. فقه الصادق: ٧: ٣٥٩. القواعد الفقهيّة: ٣: ١٩.

(٢) تقدّم الحديث مفصّلاً عن حجّيّة البيّنة في كتاب الصلاة في بحث المواقيت. راجع كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلاليّ: ٣: ٦٩ ـ ٨٤.

الثاني : الإطمئنان ، فإنّه يفيد العلم العاديّ ، وقد انعقدت السيرة العقلائيّة على العمل على وفقه وبه . ولم يصدر ردع من الشارع المقدّس عن هذه السيرة ، فيستكشف من ذلك الإمضاء .

إن قلت : إنّه لا يعتبر في ثبوت الانتساب حصول الاطمئنان بثبوت الانتساب ؛ لأنّ السيرة العقلائيّة منعقدة على الحكم بانتساب من اشتهر في بلده بأنّه هاشميّ ، ولم يثبت ردع الشارع المقدّس عن هذه السيرة ، فيستكشف إمضاؤها .

قلت : لا مانع من البناء على انعقاد السيرة المذكورة ، لكن لا يكفي مجرّد انعقادها على ثبوت حجّيّتها ، بل يلزم أن تكون هذه السيرة معاصرة لزمن المعصوم عليه السلام حتّى يستكشف إمضاؤه لها وعدم ردعه عنها .

أمّا لو كانت سيرة حادثة تولّدت بعد عصر المعصوم عليه السلام فلا قيمة لها ، والسيرة المدّعاة سيرة حادثة ، فلا يستكشف من سكوت المعصوم عليه السلام عنها إمضاؤه لها ، ويساعد على ذلك أنّه لم يكن متداولاً في عصر المعصومين عليهم السلام دفع الحقّ الشرعيّ ـ زكاة أو خمساً ـ بصورة مباشرة للمستحقّين ، بل كان يسلّم إمّا للمعصوم عليه السلام ، أو لحاكم البلاد .

٨ـ أحكام عامّة (للزكاة)

٨ـ أحكام عامّة (للزكاة)

قوله ١ : «**أمّا جواز العزل ، فهو وإن كان على خلاف القاعدة ، إلّا أنّه بعد ثبوت الدليل** ... إلخ » .

يجوز عزل الزكاة وتعيينها في مال معيّن ، سواء كان من جنس المال الذي تعلّقت به الزكاة أم لا ، وسواء كان هناك مستحقّ أم لا .

ولا يخفى أنّ مقتضى القاعدة هو عدم كفاية العزل في تعيّن المعزول زكاة لمستحقّيها في المال ؛ لأنّه ما لم يقبضه المستحقّ لها لا تتعيّن الزكاة في المال المعزول . إلّا أنّه ترفع اليد عن مقتضى القاعدة المذكورة بوجود نصوص عديدة دلّت على كفاية عزل المال وإخراج الزكاة منه من قِبل المالك بجعل ولاية له على ذلك . ومن تلك النصوص صحيحة يونس بن يعقوب المذكورة في المتن[١] . ودلالتها على كفاية العزل ، فيكون ما تبقّى من المال خالصاً من الحقّ الشرعيّ ، جليّة واضحة .

وتترتّب على عزل المال آثار وثمرات :

منها : أنّه بمجرّد عزله للمال فإنّه يصبح زكاة قهراً ، وملكاً للمستحقّين لها .

ومنها : يكون المال المعزول زكاة أمانة عند المكلّف يوصله إلى مستحقّيه .

ومنها : لو تلف المال المعزول زكاة لم يضمنه المكلّف إلّا إذا كان مفرّطاً في حفظه ورعايته .

ومنها : لا يجوز للمالك بعد عزله للزكاة أن يستبدلها بمال آخر لتعيّن الزكاة في المعزول وصيرورتها أمانة في يد المالك ، وهو أجنبيّ عنها .

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٣٠٧ ، الباب ٥٢ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ٢ .

وجميع هذه الآثار والثمرات تنشأ من ثبوت الولاية للمكلّف على العزل، كما قد سمعت.

وتختصّ الولاية المجعولة في كفاية العزل للحقّ الشرعيّ بباب الزكاة دون باب الخمس، فلا يكفي فيه قيام الشخص بعزل ما تعلّق بذمّته من الحقّ الشرعيّ، ثمّ تسليمه؛ لأنّ الدليل مختصّ بباب الزكاة فلا يتعدّى عنه إلى غيره.

قوله **٢**: «**وأمّا جواز الإخراج من غير العين بالنقود، فلم ينسب فيه الخلاف لأحد في الغلّات**... إلخ».

لا يعتبر إخراج الزكاة من نفس جنس المال الذي تعلّقت به، فيجوز دفعها نقوداً لو تعلّقت بالأنعام، أو بالغلّات، أو بالنقدين.

ولا خلاف بين الفقهاء في جواز الإخراج من غير الجنس في الغلّات، والنقدين، وخالف في ذلك الشيخ المفيد رحمه الله في **المقنعة** فاختار التفصيل بين الغلّات والنقدين، فيجوز إخراج زكاتها من غير جنسها، وبين الأنعام فلا يجوز إخراجها إلّا منها[1].

ويدلّ على المشهور صحيح محمّد بن خالد البرقيّ الذي ذكره المصنّف[2]، واختصاصه بالغلّات والنقدين لا يمنع من شموله للجميع، فإنّ المتفاهم العرفيّ لا يرى خصوصيّة لهما، كما أنّها قد وردت في لسان السائل، فلا تصلح للتخصيص.

ويؤكّد ما ذكرناه، بل يدلّ عليه، قول السائل: «مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَا فِيهِ»، فإنّ ظاهره سؤاله عن مطلق الأعيان الزكويّة، وليس خصوص ما ذكرهما في سؤاله.

وبالجملة: اشتماله على بعض ما يجب فيه الزكاة، وأنّ الإخراج بخصوص

---

(١) المقنعة: ٢٥٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ١٦٧، الباب ١٤ من أبواب زكاة الذهب والفضّة، الحديث ١.

النقود دون الأعيان لا يوجب الاختصاص فيهما ، فيجري الحكم في جميع ما يجب فيه الزكاة ، ويجوز الدفع بكلّ شيء من دون استثناء ، ولا اختصاص .

قوله ٣ : « **وأمّا وجوب التأمّل في جواز الإخراج من غير النقود ، فباعتبار عدم الدليل على** ... إلخ » .

قد عرفت عدم وجوب دفع الزكاة من الجنس الذي تعلّقت به ، فيجوز إخراجها نقوداً مع أنّها قد تعلّقت بالأنعام مثلاً ، بل عن المشهور أنّه يجوز له أن يخرجها من غيرهما أيضاً ، فيمكنه أن يخرج زكاة الأنعام ـ مثلاً ـ من غير النقدين بما يعادل قيمتها السوقيّة ، فيمكنه إخراجها طعاًما أو ثياباً ، أو غير ذلك ، بل عن الشيخ رحمه الله في **الخلاف** ، وابن زهرة قدس سره في **الغنية** ، دعوى الإجماع عليه[١] . وخالف في ذلك الفيض الكاشانيّ قدس سره في **الوافي**[٢] فقال بعدم الجواز ، واستشكل في ذلك صاحب **المدارك** رحمه الله[٣] ، وقد تأمّل المصنّف (وفّقه الله) في جواز ذلك .

وقد ذكر المصنّف أنّ دليل المشهور منحصر في خصوص أمرين :

أحدهما : التمسّك بما دلّ على جواز احتساب الدين من الزكاة ، مع أنّ الدين قد يكون من النقود ، وقد يكون من الأعيان . ففي صحيح عبدالرحمن بن الحجّاج ، قال : « سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ عَارِفٍ فَاضِلٍ ، تُوُفِّيَ وَتَرَكَ عَلَيْهِ دَيْناً قَدِ ابْتُلِيَ بِهِ لَمْ يَكُنْ بِمُفْسِدٍ ، وَلَا بِمُسْرِفٍ ، وَلَا مَعْرُوفٍ بِالْمَسْأَلَةِ ، هَلْ يُقْضىٰ عَنْهُ مِنَ الزَّكَاةِ الْأَلْفُ وَالْأَلْفَانِ ؟ قَالَ : **نَعَمْ** »[٤] ، فإنّ الصحيح مطلق ، وهو يشمل ما إذا كان قضاء الدين من الأنعام مثلاً .

---

(١) غنية النزوع : ١٢٦ و ١٢٧ . الخلاف : ٢ : ٥٠ ، مسألة ٥٩ .

(٢) الوافي : ٦ : ١٥٢ .

(٣) مدارك الأحكام : ٥ : ١٧٤ .

(٤) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٩٥ ، الباب ٤٦ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ١ .

ثانيهما: صحيحة يونس بن يعقوب المذكورة في المتن[١]، فإنّ المستفاد منها جواز إخراج الزكاة أعياناً بأن تكون ثياباً أو طعاماً مثلاً. ولم يفرّق بين ما تعلّق به الزكاة هو النقدان، أو الغلّات، أو الأنعام.

وقد ذكر المصنّف (وفّقه الله) أنّ اللازم هو ملاحظة حال الفقير، باختيار ما يكون خيراً له، فلو كان الخير له أن يعطى النقود دفعت إليه، أمّا لو كان الخير له أن يعطاها عيناً كان ذلك احتساب الدين من الزكاة فيه مصلحة للفقير حيث تفرغ ذمّته ممّا اشتغلت به من الدين لصاحب الدين، وهذا هو القدر المتيقّن فيقتصر عليه، ولا يتعدّى منه إلى كافّة الموارد التي لا يكون فيها مصلحة للفقير.

ومثل ذلك بالنسبة لصحيح يونس، فإنّ فيه احتمالين:

أحدهما: أن يكون المدفوع له زكاة من البداية هو الطعام والثياب، بمعنى أنّه دفع لهم الزكاة بهذه الكيفيّة، وجواز ذلك مقيّد بما إذا كانت هناك مصلحة ثابتة للفقير، فيجوز عندها إعطاؤه الزكاة بهذه الكيفيّة.

ثانيهما: أن يكون المقصود بالصحيح أنّه بعدما قام بعزل الزكاة وتعيينها، ودفعها إليهم، قام باشتراء الطعام والثياب لهم منها.

ولا يخفى أنّه لو بني على الاحتمال الثاني فإنّ الصحيح يكون أجنبيّاً تماماً عن المدّعى؛ لأنّه لا يدلّ على جواز الإخراج من غير النقود؛ لأنّ المفروض أنّ الفقير قد قبض الزكاة غلّات أو أنعام، وبعدما دخلت الأعيان في ملكه فإنّه يجوز له استبدالها بما يشاء، ولا يكون ملزماً بالإبقاء عليها كما هي ليصرفها على نفسه وعياله.

ولو بني على الاحتمال الأوّل، فإنّه وإن دلّ على جواز الدفع لهم أعياناً، إلّا أنّه مقيّد بما إذا كان في ذلك مصلحة لهم لا مطلقاً.

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ١٦٨، الباب ١٤ من أبواب زكاة الذهب والفضّة، الحديث ٤.

وقد احتمل بعض الأعاظم ﵀[١] وجهاً ثالثاً، وحاصله: أنّ الدافع قد قام بعزل الزكاة وتعيينها، وعوضاً عن أن يسلّم الزكاة المعزولة والمعيّنة للفقير وجد أنّ شراء الطعام والثياب خير له، فاشترى لهم ذلك، لا أنّه قام بإعطائهم الزكاة طعاماً وثياباً، ولمّا كان التصرّف في الزكاة بعد العزل غير جائز إلّا بإعطائها للفقير، جاء يستجيز من وليّ الأمر.

وبالجملة: لا يستفاد من الصحيحة جواز إعطاء الزكاة جنساً آخر غير النقدين إذا لم يكن ذلك خير للفقير.

ولا مجال للمناقشة في سندها باشتراك محمّد بن الوليد بين الخزّاز البجليّ وشبّاب الصيرفيّ الرقّيّ، لكونهما في طبقة واحدة، وقد نصّ على وثاقة الأوّل منهما، ولم يوثّق الثاني، لتمييزه في المقام، وتعيّنه في خصوص الخزّاز البجليّ؛ لأنّه الذي يروي عن يونس بن يعقوب.

وقد يقال: بأنّ صحيح يونس معارض بخبر سعيد بن عمر، عن أبي عبدالله عليه السلام: «قَالَ: قُلْتُ: يَشْتَرِي الرَّجُلُ مِنَ الزَّكَاةِ الثِّيَابَ وَالسَّوِيقَ وَالدَّقِيقَ وَالْبِطِّيخَ وَالْعِنَبَ فَيَقْسِمُهُ؟ قَالَ: **لَا يُعْطِيهِمْ إِلَّا الدَّرَاهِمَ كَمَا أَمَرَ اللهُ**»[٢]، فإنّ المستفاد منه حصر الإخراج بخصوص النقدين، ولا يجوز الإخراج من غيرهما.

وقد يحمل الخبر المذكور على الأفضليّة بعد البناء على حجّيّته، فإنّ سنده قد اشتمل على سهل بن زياد، وقد عرفت فيما تقدّم شرح حاله والبناء على عدم حجّيّة مرويّاته.

ويمكن الاستدلال لما عليه المشهور بما ذكره الفقيه الهمدانيّ ﵀، قال ﵀: «مع أنّ الحقّ عدم الحاجة في إثبات جواز إخراج القيمة إلى التشبّث بشيء

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢٣: ١٩٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ١٦٨، الباب ١٤ من أبواب زكاة الذهب والفضّة، الحديث ٣.

من الأُمور المزبورة ، بل يستفاد جواز إبدالها بالقيمة ، بل وجوبه غالباً لمن يتولّى صرفها إلى مصارفها من الأصناف الثمانية التي ستعرفها من الكتاب والسنّة الآمرة بصرفها إلى هذه المصارف بدلالة الاقتضاء ، حيث إنّ الغالب تعذّر صرف عين الفريضة أو تعسّره من غير تبديل أو تغيير ، خصوصاً إذا كانت من جنس الأنعام ، إلى تلك المصارف ؛ إذ كيف يتمكّن من صرف بنت المخاض أو بنت اللبون بعينها في عمارة المساجد وبناء القناطر ومعونة الحاج وغير ذلك من وجوه البرّ ، أو في أداء مال الكتابة ، وفكاك الرقاب ، ووفاء دين الغارمين الذين لا يبلغ دينهم هذا المبلغ ، أو لا يرضى صاحبه إلّا بحقّه .

فليس الأمر بصرف الزكاة إلى هذه الوجوه إلّا كالوصيّة بصرف ثلث تركته من المواشي والعقار والغلّات إلى استئجار العبادات ، أو شيء من مثل هذه الوجوه ، فإنّ مفادها عرفاً ليس إلّا إرادة صرف ثلثه إلى هذه المصارف بأيّ وجه تيسّر .

وستعرف أنّه يجوز للمالك أن يتولّى بنفسه صرف الزكاة إلى مصارفها ، بل هو المكلّف بذلك أوّلاً وبالذات ، وإن جاز له إيكاله إلى الإمام عليه السلام ، أو الساعي ، أو وجب عليه ذلك لدى مطالبته ، وحيثما يجوز له الصرف يجوز له الإبدال بالقيمة ، بل قد يجب ذلك ، كما لو انحصر المصرف فيما لا يمكن صرفها إليها إلّا بالقيمة ، ومتى جاز له الإبدال لم يتفاوت الحال في ذلك بين أن يبيعها من شخص آخر ويصرف ثمنها في مصرفها ، أو يخرج قيمتها ابتداء بدلاً عمّا وجب عليه ؛ إذ لا وجه لاعتبار خصوصيّة البيع أو المعاوضة مع الغير في ذلك ، كما لا يخفى »[1] .

ومع حسن ما أفاده قدس سره إلّا أنّه يتوقّف على الجزم بعدم الفصل بين الصرف في الموارد التي ذكرها رحمه الله وبين الصرف على الفقير والمسكين ، وهو غير محرز ، ولا أقلّ من عدم الجزم بوجوده الداعي للتوقّف والتأمّل في المقام .

---

(١) مصباح الفقيه : ١٣ : ٢٢١ .

قوله ٤: «**وأمّا وجوب استرجاعها مع تعيّنها بالعزل، واتّضاح عدم الفقر، فواضح بعد تعيّنها للزكاة**... إلخ».

إذا دفع من وجبت عليه الزكاة إلى شخص على أساس أنّه فقير ومصرف للزكاة بعدما عزلها وعيّنها من ماله، ثمّ تبيّن له أنّه غنيّ وليس فقيراً، وكانت العين باقية، وجب عليه استرجاعها منه، سواء كان الآخذ عالماً بكونها زكاة أم كان جاهلاً بذلك، وسواء دفعها إليه بعنوان الزكاة أم لا؛ وذلك لأنّ العين المدفوعة إليه لا يخلو حالها عن أمرين: إمّا أن تكون ملكاً للدافع، أو تكون ملكاً للفقير، والمتعيّن هو الثاني بحسب الفرض؛ لأنّه قد عيّنها وعزلها، فتكون بذلك ملكاً للفقير، فيجب عليه استرجاعها وتسليمها لصاحبها، بل يمكن القول أنّ مجرّد دفعه للمال بعنوان الزكاة موجب لتعيّنه وصدق عنوان العزل عليه، وإن لم يكن قد عزله من قبل، فيلزم استرجاعه، خصوصاً مع عدم ثبوت الولاية له على استبدال المال بعين اُخرى.

نعم، مع البناء على عدم تعيّنها بالعزل لا يلزم استرجاعها لأنّه من مال الدافع، وليست ملكاً للفقير، لعدم صدق عنوان الزكاة عليها، فيجوز له دفع البديل حينئذٍ ما دام يمكنه ذلك، أمّا لو لم يكن متمكّناً من ذلك، وجب استرجاعها أيضاً مقدّمة لأداء الواجب.

قوله ٥: «**وأمّا أنّه لا ضمان مع تلفها لو لم يكن تفريط، فلأنّه بعد عزلها تتعيّن حقّاً للجهة، وتبقى**... إلخ».

إذا كان الآخذ جاهلاً بأنّ ما أخذه زكاة، ولم يكن مصرفاً لها لكونه غنيّاً، فأخذها ظنّاً منه أنّها هديّة قدّمت إليه مثلاً، لم يكن ضامناً، لكونه مغروراً من جانب الدافع، والمغرور يرجع إلى الغارّ.

نعم، لو كان الآخذ عالماً بأنّ ما اُعطيه زكاة، فتلفت عنده، وجب عليه ضمانها

ولو كان جاهلاً بأنّ الزكاة محرّمة على الغنيّ ؛ إستناداً لعموم : « **عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتّىٰ تُؤَدِّيَ** »[١] ، وليست يده في المقام يداً أمينة ؛ لأنّها ليست أهلاً لأخذ الزكاة ، فيكون ملزماً بالضمان .

وقد وقع الاختلاف بين الأعلام في ثبوت الضمان على الدافع على أقوال :

الأوّل : ما اختاره الشيخ في **المبسوط** ، والمحقّق في **الشرائع** ، من عدم ثبوت الضمان عليه مطلقاً ، سواء كان مفرّطاً أم لم يكن[٢] .

الثاني : ما اختاره المفيد ، والحلبيّ ، من القول بثبوت الضمان عليه مطلقاً[٣] .

الثالث : الالتزام بالتفصيل ، فيحكم بعدم ثبوت الضمان إذا بذل وسعه في معرفة الفقير ، وثبوته عليه إذا لم يكن فحصه عن الفقير تامّاً . وقد اختاره العلّامة رحمه الله في **المنتهى**[٤] ، وهو ما عليه المصنّف (حفظه الله) ، فإنّه بنى على أنّه لا يلزمه الضمان عند تلفها بعدما عزلها وعيّنها لو لم يكن مفرّطاً ، كما لو تلفت بآفة سماويّة مثلاً ؛ لأنّه بعد عزله لها تتعيّن حقّاً وزكاة ، وتكون أمانة بيده إلى أن يسلّمها لمصرفها المقرّر ، فلو فرّط في حفظها لزمه الضمان ، كما لو دفعها إلى شخص على أنّه فقير وبان خلافه من دون أن يستند في ذلك إلى حجّة معتبرة ، ولا يلزمه ذلك لو لم يكن مفرّطاً في الحفظ . والسرّ في ذلك ثبوت ولايتين للمالك : إحداهما في فرز وتعيين الزكاة في شيء محدّد ، والثانية في دفعها إلى الفقير الواقعيّ ، فيلزمه وفقاً للولاية الثانية الفحص عن الموضوع خارجاً ليقف على الفقير الواقعيّ ، كما يلزمه الفحص عن بقيّة الموضوعات التي تكون موضوعاً للحكم الشرعيّ ، كالاستطاعة

---

(١) مستدرك الوسائل : ١٤ : ٧ ، الباب ١ من أبواب كتاب الوديعة ، الحديث ١٢ .

(٢) المبسوط : ١ : ٢٦١ . شرائع الإسلام : ١ : ١٢١ .

(٣) المقنعة : ٢٥٩ . الكافي في الفقه : ١٧٣ .

(٤) منتهى المطلب : ٨ : ٣٨٧ .

التي تكون موضوعاً لوجوب الحجّ ، والغنيمة التي تكون موضوعاً لوجوب الخمس ، وهكذا . فإذا بذل وسعه ، وأعمل جهده ، ففحص عن الموضوع وفق الموازين العقلائيّة ، واعتقد أنّ المدفوع له مصداق له ، فدفع الزكاة إليه ، ثمّ تبيّن خلاف ذلك ، أجزأه ، ولم يلزمه الضمان لوجود ملازمة عرفيّة بين أمر الشارع له بالدفع ، والإجزاء عند تبيّن الخلاف وعدم الاستحقاق ؛ لأنّ المفروض أنّ الإذن له بالدفع ، يكشف عن قبول الشارع المقدّس بتشخيصه ، فيكون ملازماً للإجزاء ، وكفاية ذلك في تحقّق الامتثال بما صدر منه . نعم ، لو كان مفرّطاً في بعض مقدّمات إحراز الموضوع ، أو مقصّراً في تشخيصه له ، كان ضامناً ؛ لأنّ الأمر بالأداء الموجب لفراغ ذمّته بالدفع مشروط بعدم التفريط في التشخيص للموضوع ، والصرف فيه .

وقد قرّب بعض الأعاظم ﵀ عدم الضمان بوجه آخر ، حاصله : أنّ المالك مجرّد أمين على ما بيده من زكاة ، والأمين لا يضمن إذا لم يكن مفرّطاً ، والمفروض حسب الفرض أنّه قد بذل جهده واستفرغ وسعه في الوصول إلى الفقير ، كما لو اعتمد على بيّنة تثبت كونه فقيراً ، وبعدما دفع إليه بان خلاف ذلك ، لم يكن ضامناً ، لكونه أميناً [١] .

وقد يقرّب القول بوجوب الضمان على صاحب المال مطلقاً ، من دون فرق بين كونه مفرّطاً أو غير مفرّط ؛ لأنّ مال الزكاة ملك للجهة ـ وهي الفقير أو المسكين مثلاً ـ وهذا يعني أنّ من وجبت عليه الزكاة ليس مالكاً له بعدما تعيّن المال في الزكاة ، فيلزمه للتصرّف فيه أخذ إذن مالكه ، وهي الجهة التي تكون مالكة له ، فإذا دفعه من دون إذن المالك ـ وهي الجهة ـ إلى شخص ، وتبيّن عدم كونه مصرفاً له ، كان ضامناً ؛ لأنّه تصرّف في مال الغير بدون إذنه ، كما أنّ الآخذ أيضاً يكون ضامناً بمقتضى عموم « **عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتّىٰ تُؤَدِّيَ** » . نعم ، تبرأ ذمّة الدافع لو عوّض الجهة بمال آخر ،

---

(١) موسوعة الإمام الخوئيّ (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢٤ : ٥١ .

فإنّه يمكنه استرجاع ما دفعه للشخص غير المصرف للزكاة شرط أن لا يكون مغروراً ، وإلّا فقد عرفت عدم ثبوت الضمان عليه حال كونه مغرّراً .

ويجاب عنه : بأنّ ما ذكر يتمّ لو لم يكن المالك الذي تعلّقت بذمّته الزكاة مأذوناً في عزل الزكاة ، وكونه أميناً على العين الزكويّة ، وهو مأذون أيضاً في الصرف وفق الموازين العقلائيّة ، كما عرفت ، فإذا أقدم على ذلك مستنداً للبيّنة مثلاً ، لم يكن هناك وجه للضمان بعد ذلك .

ثمّ إنّ جميع ما ذكرناه من عدم ثبوت الضمان حال كون المالك قد عزل الزكاة وعيّنها في شيء محدّد ، ليكون أميناً على العين الزكويّة ، أمّا لو لم يقم بذلك ، فإنّه يكون ضامناً لما دفعه في غير الجهة المقرّرة له مصرفاً ؛ لأنّ المفروض أنّ ما دفعه لم يكن زكاة ، بل هو من ماله ، فلا ينطبق عليه عنوان الزكاة من دون تعيين ، فيكون ضامناً حتّى لو بذل وسعه واجتهد في الوصول إلى الفقير مثلاً ، واعتمد على بيّنة شرعيّة ثمّ بان الخلاف .

نعم ، قد سمعت منّا قبل قليل أنّ التعيين ، بل والعزل ، يتحقّقان بمجرّد بنائه على أنّ المدفوع زكاة ، فتأمّل .

ولا ينحصر الأمر فيما تقدّم في خصوص انتفاء صفة الفقر عن المدفوع إليه ، بل إنّه يأتي أيضاً لو انتفى شرط من الشروط المعتبرة في المستحقّ ـ كالإيمان أو العدالة ـ بناء على اشتراطها ، أو تبيّن أنّه هاشميّ ولم يكن الدافع ذلك ، وهكذا .

قوله ٦ : « **وأمّا عدم الإجزاء مع اعتقاد الوجوب ، واتّضاح العدم ، فلعدم الموجب له . وأمّا جواز** ... إلخ » .

إذا اعتقد المكلّف اشتغال ذمّته بالزكاة ظنّاً منه بتوفّر الشروط المعتبرة في ثبوت الزكاة ممّا في يده من الأنعام أو الغلّات أو النقدين ، وقام بدفعها لمستحقّها ، ثمّ بان عدم وجوب الزكاة عليه ، لفقد شرط من الشروط المعتبرة في ثبوت الوجوب ،

لم يكن ما دفعه مجزياً له ؛ لعدم وجود الموجب الداعي لاشتغال ذمّته بشيء من التكليف واقعاً. كما يمكن المطالبة بما دفعه واسترجاعه ؛ لأنّ المفروض أنّه لم يخرج عن ملكه بدفعه للفقير، ولم تثبت ملكيّة الفقير له ؛ لأنّ ثبوت ملكيّته موقوف على صدق عنوان الزكاة عليه، والفرض عدم الانطباق. هذا إذا كانت العين باقية. أمّا لو تلفت لزم على الآخذ تعويضها بدفع بدلها ما دام عالماً بعدم كون المدفوع إليه زكاة لعدم اشتغال ذمّة الباذل بها. نعم، لو لم يكن عالماً بذلك لم يجب عليه الضمان لكونه مغروراً، والمغرور يرجع على الغارّ كما سمعت.

قوله ٧: «**وأمّا أنّه لا يجب البسط، فلعدم احتمال ذلك، بل عدم إمكانه إذ الفقراء والمساكين**... إلخ».

اتّفق الفقهاء على أنّه لا يجب في دفع الزكاة بسطها على الأصناف الثمانية التي ذكرت مصرفاً لها، بل يجوز دفعها كاملة لبعضهم دون البعض الآخر، كما أنّه لا يلزم البسط على أفراد الصنف الواحد، فيمكنه دفعها كاملة لفقير واحد ما دام لم يخرج عن الاتّصاف بكونه فقيراً. بل في **الجواهر** أنّ عليه الإجماع بقسميه[١]. وعن العلّامة في **التذكرة** نسبته إلى علمائنا أجمع[٢].

وقد ذكر المصنّف أنّه لا يوجد في المقام ما يصلح أن يكون مستنداً للقول بالبسط، إلّا التمسّك بدلالة اللام الواردة في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ**﴾[٣] على الملك، فيكون المستفاد من الآية الشريفة ظهورها في ملكيّة كلّ صنف من الأصناف الذين تضمّنتهم الآية بنحو التشريك فيوزّع بينهم.

---

(١) جواهر الكلام: ١٥: ٤٢٨.

(٢) تذكرة الفقهاء: ٥: ٣٣٦، مسألة ٢٤٨.

(٣) التوبة ٩: ٦٠.

وأجاب عنه المصنّف (وفّقه الله) بأنّ الظهور المذكور يمكن التسليم به لو كانت اللام داخلة على الأصناف الثمانية ولو تقديراً ، مع أنّ الموجود هو دخول (في) عليها ، أو مع عدم دخولها ، قال تعالى : ﴿**وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ**﴾[1] .

ومع التسليم بظهور اللام في الملك فإنّ لازمه اختصاص ذلك بالأصناف الأربعة الأُولى دون الأربعة الأخيرة ؛ لأنّ الأربعة الأخيرة مصارف يتولّى صرفها الحاكم الشرعيّ أو المالك ، دون أن يملك أحد منهم الزكاة ، فهو الذي يتصدّى لصرفها في عتق الرقبة ، أو قضاء الدين ، أو يصرفها في سبيل الله ، أو لصالح ابن السبيل .

والحاصل : إنّ مقتضى ملاحظة الآية الشريفة يستدعي البناء على التفريق بين الأصناف الأربعة ليحكم بثبوت الملكيّة لهم دون الأصناف الأربعة الثانية ، فلا يثبت ذلك ، وهذا ليس واضحاً .

على أنّه لو سلّم تماميّة المقتضي للقول بثبوت البسط ، إلّا أنّ في المقام مانعاً يمنع من القبول به ، وهو عدم اشتهار المسألة بين الناس ، مع أنّها مسألة ابتلائيّة ، فإنّه لم ينسب الخلاف في عدم وجوب البسط إلّا للشافعيّ من فقهاء الجمهور[2] .

وكأنّه (وفّقه الله) يشير بهذا إلى وجود انعقاد سيرة المتشرّعة القطعيّة على عدم لزوم التوزيع والبسط على الأصناف الثمانية ، وأنّه يجوز دفعها لصنف واحد منهم .

ويساعد على القول بعدم البسط ، بل عدم إمكان وجوبه ، أنّ اللام الوارد ذكرها في لفظ الفقراء والمساكين تفيد الاستغراق ؛ لأنّهما جمع محلّى باللام ، ومع البناء على ذلك فإنّ الدفع إلى جميع الأصناف بنحو الاستغراق ـ لو أمكن ـ فإنّه ليس محتملاً في نفسه ، كما أنّ البناء على الدفع لواحد من كلّ صنف لا شاهد عليه .

---

(١) التوبة ٩ : ٦٠ .

(٢) كتاب الأُمّ : ٢ : ٨٠ . المجموع : ٦ : ١٨٦ ، ٢١٧ .

ثمّ إنّ ما ذكر مع قطع النظر عن ملاحظة النصوص الروائيّة ، وإلّا فمع ملاحظتها يكون الأمر أوضح ، فلاحظ صحيح أحمد بن حمزة المذكور في المتن[١] ، فإنّ المستفاد منها جواز دفع زكاته إلى أقربائه ، وهذا صريح في عدم وجوب البسط على الأصناف الثمانية ، بل عدم البسط على أفراد الصنف الواحد .

قوله ٨: « **وأمّا عدم وجوب دفعها إلى الفقيه ، فلعدم الدليل على ذلك خلافاً للشيخ المفيد** ... إلخ » .

وقع الخلاف بين الفقهاء في وجوب دفع الزكاة إلى الفقيه ، وأنّه لا يجوز لمن تعلّقت بذمّته الزكاة التصدّي لإخراجها بنفسه ، وعدم ذلك ، على قولين :

الأوّل : ما اختاره المفيد ، وأبو الصلاح الحلبيّ ، وابن البرّاج ، من وجوب الدفع إليه[٢] .

الثاني : ما قاله السيّد المرتضى ، والشيخ ، من أنّ دفعها إليه أفضل ، لا أنّه يجب ذلك . وبه قال المحقّق رحمه الله ، وتوقّف صاحب **الحدائق** رحمه الله في ثبوت الاستحباب المذكور[٣] لعدم تماميّة ما استند إليه الأعلام في نظره لإثبات ذلك .

ولا يخفى أنّ مقتضى قوله تعالى : ﴿**وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا**﴾ أن يكون المتصدّي لصرفها هو المعصوم عليه السلام في زمان الحضور ، والفقيه في زمان الغيبة المظلمة ؛ لما عرفت في ما تقدّم أنّ المقصود بهم الأفراد المعيّنين من قِبل المعصوم عليه السلام للقيام بعمليّة جباية الزكاة وأخذها من مستحقّيها ، وهذا يكشف عن جمعها لتكون في بيت مال المسلمين ، ويتصدّى المعصوم عليه السلام للقيام بتوزيعها في مصارفها ، أو الفقيه .

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٤٥ ، الباب ١٥ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ١ .

(٢) المقنعة : ٢٥٢ . الكافي في الفقه : ١٧٢ . المهذّب لابن البرّاج : ١ : ١٧١ .

(٣) رسائل الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل) : ٣: ٨٠ . المبسوط : ١ : ١٩٦ . المختصر النافع : ٦٠ . المعتبر : ٢ : ٥٦٠ . الحدائق الناضرة : ١٢ : ٢٢٤ .

ويساعد على ذلك أيضاً ما تضمّنته النصوص، ففي صحيح عبدالله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**نَزَلَتْ آيَةُ الزَّكَاةِ ـ ﴿خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِها﴾ ـ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ، فَأَمَرَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله مُنَادِيَهُ فَنَادىٰ فِي النَّاسِ: أَنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ قَدْ فَرَضَ عَلَيْكُمُ الزَّكَاةَ كَمَا فَرَضَ عَلَيْكُمُ الصَّلَاةَ** ـ إِلىٰ أَنْ قَالَ: ـ **ثُمَّ لَمْ يَعْرِضْ لِشَيْءٍ مِنْ أَمْوَالِهِمْ حَتّىٰ حَالَ عَلَيْهِمُ الْحَوْلُ مِنْ قَابِلٍ، فَصَامُوا وَأَفْطَرُوا، فَأَمَرَ مُنَادِيَهُ فَنَادىٰ فِي الْمُسْلِمِينَ: أَيُّهَا الْمُسْلِمُونَ، زَكُّوا أَمْوَالَكُمْ تُقْبَلْ صَلَوَاتُكُمْ.** قَالَ: **ثُمَّ وَجَّهَ عُمَّالَ الصَّدَقَةِ وَعُمَّالَ الطُّسُوقِ**»(١).

وكذا صحيح بريد بن معاوية، قال: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام يَقُولُ: **بَعَثَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام **مُصَدِّقاً مِنَ الْكُوفَةِ إِلىٰ بَادِيَتِهَا**»(٢)، فإنّ مقتضى تصدّي المعصوم عليه السلام لأخذ الزكاة كاشف عن أنّه المسؤول والمخوّل بصرفها بعد قيامه بجمعها، وهذا يعني أنّه لا يسوغ للمالك أن يتصرّف فيها، بل وظيفته تسليمها للمعصوم، وفي زمان الغيبة المظلمة للفقيه.

وقد استند القائلون بالقول الأوّل ـ وهو وجوب الدفع للمعصوم ـ إلى قوله تعالى: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا**﴾(٣)، فإنّ الأمر الوارد فيها للنبيّ صلى الله عليه وآله بلزوم أخذ الزكاة من المالكين يدلّ على لزوم دفعها إليه صلى الله عليه وآله من قِبل المالكين، لما بينهما من الملازمة.

ولمّا كان الفقيه نائباً عن المعصوم عليه السلام في زمان الغيبة المظلمة وبمنزلته، والإمام عليه السلام بمنزلة النبيّ صلى الله عليه وآله، وجب دفعها إليه؛ لأنّه يثبت له الحكم الذي كان

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٩، الباب ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١. والطسوق: ضريبة توضع على الخراج.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ١٢٩، الباب ١٤ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١.

(٣) التوبة ٩: ١٠٣.

ثابتاً للنبيّ صلى الله عليه وآله .

وقد أجاب عنه المصنّف (وفّقه الله) بأنّه ليس المقصود من الأخذ في الآية الشريفة معناه المطابقيّ الذي يعني تصدّي شخص لأخذ ما في يد شخص آخر ، وإنّما هو تعبير كنائيّ يشير إلى تشريع الزكاة ووجوبها ؛ لأنّه لا يحتمل أن يكون المقصود منه هو الأخذ بما هو أخذ . على أنّ مقتضى ما ذكر أنّه لا يجوز للمالك التصدّي لصرف زكاته وتوزيعها على المستحقّين حتّى مع إذن المعصوم عليه السلام ؛ لأنّ المفروض أنّ الذي يتصدّى لذلك هو خصوص المعصوم عليه السلام وليس أحد سواه ، وهذا لا يقول به أحد .

وبعبارة أُخرى : إنّ المستفاد من الآية الشريفة وجوب إخراج الزكاة من دون دلالة فيها على من يتصدّى لصرفها ، وعليه فإذا تصدّى المالك لذلك يكون قد حقّق الوظيفة المطلوبة .

ومع التسليم بما ذكر من عدم دلالة الأخذ الوارد في الآية على المعنى المطابقيّ ، لتكون أجنبيّة عن وجوب الدفع للمعصوم عليه السلام ؛ فعندها سوف يبقى القول بكفاية صرف المالك للزكاة لتبرأ ذمّته ممّا اشتغلت به ، بحاجة إلى دليل ، خصوصاً وأنّك قد سمعت أنّ القاعدة تقضي بلزوم دفعها للمعصوم عليه السلام ، وهذا يعني عدم ثبوت ولاية للمالك عليها .

ويمكن عرض تقريب آخر لدلالة الآية على لزوم الدفع إليه على أساس أنّ الأمر بالأخذ في باب الضرائب الماليّة إرشاد عرفاً إلى وجوب دفع الزكاة إلى المعصوم عليه السلام .

على أنّ مقتضى الأصل العمليّ هو وجوب دفعها للفقيه ، فإنّ الأصل عدم ولاية المالك على التصرّف في صرفها في مواردها المقرّرة .

نعم ، إنّ ما تضمّنته النصوص من إجازة المعصومين عليهم السلام للمالك صرفها في مصارفها ، وعلى ذلك قد انعقدت سيرة المتشرّعة ، وصدور الإمضاء من الأئمّة

الأطهار عليهم السلام لما كان يأخذه حكّام الجور من المالكين بالإجبار زكاة ؛ موجب لرفع اليد عن ظهور الآية الشريفة في وجوب الدفع إلى النبيّ صلى الله عليه وآله ، ومن بعده للإمام عليه السلام ، ومن بعده للفقيه .

والظاهر أنّ هذا حكم ولائيّ ثانويّ ، وليس حكماً شرعيّاً أوّليّاً ، ويدلّ عليه جملة من النصوص ، كخبر جابر ، قال : « أَقْبَلَ رَجُلٌ إِلىٰ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام ـ وَأَنَا حَاضِرٌ ـ فَقَالَ : رَحِمَكَ اللهُ ، اقْبِضْ مِنِّي هَذِهِ الْخَمْسَمِائَةِ دِرْهَمٍ فَضَعْهَا فِي مَوَاضِعِهَا ، فَإِنَّهَا زَكَاةُ مَالِي ، فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام : **بَلْ خُذْهَا أَنْتَ فَضَعْهَا فِي جِيرَانِكَ وَالْأَيْتَامِ وَالْمَسَاكِينِ ، وَفِي إِخْوَانِكَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ، إِنَّمَا يَكُونُ هَذَا إِذَا قَامَ قَائِمُنَا ، فَإِنَّهُ يَقْسِمُ بِالسَّوِيَّةِ ، وَيَعْدِلُ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ الْبَرِّ مِنْهُمْ وَالْفَاجِرِ** »[1] ، وهو صريح في صدور الإذن منه عليه السلام لمواليه في الصرف للزكاة في مواردها ، وإنّما يتصدّى للصرف الإمام المنتظر (روحي لتراب حافر جواده الفداء) عند قيامه ، المشعر بأنّ مانعه عليه السلام من التصدّي لذلك عدم قيامه بالحكم والسلطة . نعم ، الرواية ضعيفة سنداً لوجود عمرو بن شمر فيها وغيره .

نعم ، قد يظهر من بعض النصوص كونه حكماً شرعيّاً أوّليّاً ، ففي معتبرة يعقوب بن شعيب ، عن العبد الصالح عليه السلام ، قال : « قُلْتُ لَهُ : الرَّجُلُ مِنَّا يَكُونُ فِي أَرْضٍ مُنْقَطِعَةٍ ، كَيْفَ يَصْنَعُ بِزَكَاةِ مَالِهِ ؟ قَالَ : **يَضَعُهَا فِي إِخْوَانِهِ وَأَهْلِ وَلَايَتِهِ** ، فَقُلْتُ : فَإِنْ لَمْ يَحْضُرْهُ مِنْهُمْ فِيهَا أَحَدٌ ؟ قَالَ : **يَبْعَثُ بِهَا إِلَيْهِمْ** »[2] لظهورها في ثبوت ولاية للمالك على الزكاة كحكم شرعيّ أوّليّ نظير بقيّة الأحكام الشرعيّة الأُخرى .

ولا يلزم من ضعف النصوص الظاهرة في الحكم الولائيّ الثانويّ البناء على

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٨٢ ، الباب ٣٦ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٨٣ ، الباب ٣٧ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ٣ .

كون الحكم شرعيّاً تعبّديّاً ؛ لما عرفت في مطلع البحث من أنّ الضرائب الماليّة أمرها بيد وليّ الأمر يتصدّى لصرفها ، أو يأذن لمن يشاء للقيام بذلك ، وتفصيل ذلك أكثر يطلب من مستوى أعلى .

هذا كلّه بناء على أنّ الفقيه لم يطلب دفع الزكاة إليه ، أمّا لو طلب الفقيه إيصالها إليه ، فقد ذكر بعض الأعاظم ﵀ صوراً ثلاث للمسألة :

الأُولى : أن يكون منشأ طلب الفقيه دفعها إليه ؛ لأنّ فتواه الشرعيّة لزوم إعطاء المالك الزكاة للحاكم الشرعيّ حتّى في عصر الغيبة المظلمة ، وعندها يلزم من يقلّده دفعها إليه ، ولو لم يفعل لم تفرغ ذمّته من التكليف ، ولم يكن عمله مجزياً .

الثانية : أن يكون الداعي لطلبها ملاحظة بعض المناسبات والخصوصيّات الطارئة والعناوين الثانويّة الحاصلة ، كما لو احتاجها من أجل الاستفادة من المؤلّفة قلوبهم في أمرٍ مّا ، أو كان العام عام مجاعة ، فاحتاجها من أجل حفظ حياة المؤمنين ، وغير ذلك ، بحيث يلزم صرفها في تلك المصلحة المقرّرة ، فيجب على المالك نقلها إليه ، أو صرفها في خصوص تلك المصلحة ، فإن لم يفعل كان آثماً ، وصحّ تصرّفه بصرفها في أيّ مورد من موارد صرفها .

والفارق بين الصورتين : أنّ وجوب النقل في الأُولى بالعنوان الأوّليّ ، أمّا في الصورة الثانية ، فإنّه بالعنوان الثانويّ .

الثالثة : أن تكون هناك ظروف خاصّة أجبرت الفقيه على طلب دفع الزكاة إليه ليقوم بنفسه بصرفها ، مع عدم قوله بوجوب دفعها إليه لا بالعنوان الأوّليّ ، ولا بالعنوان الثانويّ . ولا دليل في البين على وجوب طاعة الفقيه في هذه الصورة ، فلا يلزم الدفع إليه[1] .

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢٤ : ٢٠٧ .

ووفقاً لما تقدّم من عدم وجوب دفع الزكاة للفقيه في عصر الغيبة إلّا حال طلبه إيّاها على التفصيل الذي قد عرفت ، يتّضح الفرق بين الزكاة والخمس ، فإنّه يجب أن يدفع في عصر الغيبة للفقيه الجامع لشرائط الفتوى ، ولا يجوز للمكلّف أن يتصدّى بنفسه لصرفه في موارده المقرّرة ؛ وذلك لأنّ الخمس إمّا أن يكون ملكاً لمنصب الإمامة ، أو يكون ملكاً خاصّاً للمعصوم عليه السلام ، وعلى كليهما ، فإنّ أمره في زمان الغيبة المظلمة يكون بيد من له النيابة العامّة عنه ، وهو الفقيه الجامع لشرائط الفتوى ؛ لأنّه النائب للإمام عليه السلام ، وهذا بخلاف الزكاة ، فقد عرفت أنّ للمالك الولاية على التصرّف فيها بصرفها في مواردها المقرّرة ، وقد حدّدت مصارفها في العناوين الثمانية التي تضمّنتها الآية الشريفة .

قوله **٩** : « **وأمّا جواز نقلها ، فيدلّ عليه ـ مضافاً إلى الأصل ـ عدّة روايات ، كصحيح أحمد بن حمزة** : . . . إلخ » .

لا خلاف بين الأعلام في جواز نقل الزكاة من بلد المكلّف إلى بلد آخر إذا لم يوجد مستحقّ لها في بلده ، ووقع الخلاف بينهم في جواز نقلها مع وجود المستحقّ على قولين :

الأوّل : ما عليه أكثر القدماء ، من عدم جواز النقل تكليفاً ، بل عن الشيخ رحمه الله في **الخلاف** دعوى الإجماع على ذلك[١] .

الثاني : ما يظهر من المتأخّرين من البناء على جوازه .

وقد تمسّك المصنّف (وفّقه الله) للقول الثاني بصحيحة أحمد بن حمزة المذكورة في المتن[٢] . ودلالتها على المدّعى واضحة ؛ لأنّ ترك الاستفصال بين

---

(١) الخلاف : ٢ : ٢٨ ، مسألة ٢٦ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٨٣ ، الباب ٣٧ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ٤ .

وجود المحتاج في بلده وعدمه كاشف عن الجواز مطلقاً.

وكذا معتبرة هشام بن الحكم، عن أبي عبدالله عليه السلام: «فِي الرَّجُلِ يُعْطَى الزَّكَاةَ يَقْسِمُهَا، أَ لَهُ أَنْ يُخْرِجَ الشَّيْءَ مِنْهَا مِنَ الْبَلْدَةِ الَّتِي هُوَ بِهَا إِلىٰ غَيْرِهَا؟ فَقَالَ: **لَا بَأْسَ**»[1].

قوله ١٠: «**وأمّا أنّها من العبادات، فلقضاء ارتكاز المتشرّعة بذلك. على أنّ كونها من الأركان**... إلخ».

لقد تسالم الأعلام على أنّ الزكاة عبادة فيلزم فيها قصد القربة، ولا تقع من دون ذلك، بل لعلّ كونها كذلك من ضروريّات الدين. وقد استدلّ المصنّف (وفّقه الله) لذلك بأمرين:

الأوّل: ما ذكره بعض الأعاظم رحمهم الله من استفادة ذلك من النصوص التي تضمّنت أنّ الإسلام قد بني على خمسة أشياء: الصلاة والزكاة والصوم والحجّ والولاية[2]،

فإنّ مقارنتها مع العناوين البقيّة التي تضمّنتها هذه النصوص ـ كالصلاة مثلاً ـ يقضي بأنّ الجميع من سنخ واحد في لزوم اعتبار القربة فيها[3].

ولا يخفى ما فيه؛ ضرورة أنّ أقصى ما يستفاد من النصوص المذكورة التشريك بين العناوين الخمسة من حيث أهمّيّتها وركنيّتها في إحياء الإسلام وإقامته، ويشهد لذلك مسألة الولاية فإنّها مربوطة بالإيمان وهي غير قصد القربة.

الثاني: ارتكاز المتشرّعة.

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٢٨٢، الباب ١٥ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ١: ١٣، الباب ١ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٢ و: ١٥، الحديث ٥ و: ٢٠، الحديث ١٨.

(٣) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢٤: ٣٥١.

٩- زكاة الفطرة وشرائط وجوبها

٩ـ زكاة الفطرة وشرائط وجوبها

قوله ١ : «**الزكاة على نحوين : زكاة مال ـ وهي ما تقدّم ـ وزكاة فطرة . ولا إشكال في وجوبها** ... إلخ» .

يقسّم الفقهاء الزكاة إلى قسمين : زكاة الأموال ، وهي ما تقدّم الحديث عنه ، وزكاة الأبدان ، وهي زكاة الفطرة ، والتي عقد هذا البحث للحديث عنها .

وقد ذكرت لزكاة الأبدان فوائد :

منها : أنّها تدفع الموت عمّن أُدّيت عنه في تلك السنة ، ففي خبر معتّب ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «**اذْهَبْ فَأَعْطِ عَنْ عِيَالِنَا الْفِطْرَةَ ، وَعَنِ الرَّقِيقِ ، وَاجْمَعْهُمْ وَلَا تَدَعْ مِنْهُمْ أَحَداً ، فَإِنَّكَ إِنْ تَرَكْتَ مِنْهُمْ إِنْسَاناً تَخَوَّفْتُ عَلَيْهِ الْفَوْتَ .**

قُلْتُ : وَمَا الْفَوْتُ ؟ قَالَ : **الْمَوْتُ**»[١] .

ومنها : أنّها توجب قبول الصوم ، ففي صحيح أبي بصير وزرارة ، جميعاً قالا : «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام : **إِنَّ مِنْ تَمَامِ الصَّوْمِ إِعْطَاءَ الزَّكَاةِ ـ يَعْنِي الْفِطْرَةَ ـ كَمَا أَنَّ الصَّلَاةَ عَلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله مِنْ تَمَامِ الصَّلَاةِ ؛ لِأَنَّهُ مَنْ صَامَ وَلَمْ يُؤَدِّ الزَّكَاةَ فَلَا صَوْمَ لَهُ إِذَا تَرَكَهَا مُتَعَمِّداً ، وَلَا صَلَاةَ لَهُ إِذَا تَرَكَ الصَّلَاةَ عَلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله . إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ بَدَأَ بِهَا قَبْلَ الصَّوْمِ فَقَالَ : ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكّىٰ * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلّىٰ﴾**[٢]»[٣] .

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٣٢٨ ، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة ، الحديث ٥ .

(٢) الأعلى ٨٧ : ١٤ و ١٥ .

(٣) وسائل الشيعة : ٩ : ٣١٨ ، الباب ١ من أبواب زكاة الفطرة ، الحديث ٥ .

وقد أجمع أعلامنا على وجوبها ، واختلف فقهاء الجمهور في وجوبها على أقوال أربعة . وقد ذكر صاحب **الجواهر** رحمه الله أنّه لم ينقل الخلاف في وجوبها إلّا من بعض الشذّاذ ، بل وجوبها من الضروريّات والمسلّمات ، وثبوتها قطعيّ[١] .

وقد فسّرت الزكاة في قوله تعالى : ﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكّىٰ * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلّىٰ**﴾ بزكاة الفطرة ، كما سمعت ذلك في صحيح أبي بصير وزرارة المتقدّم ، وهو ما عناه المصنّف (وفّقه الله) .

ومثله في الدلالة ما رواه الصدوق رحمه الله مرسلاً ، عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله تعالى :- ﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكّىٰ**﴾ ، قال : « **مَنْ أَخْرَجَ الْفِطْرَةَ** ، فَقِيلَ لَهُ : ﴿**وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلّىٰ**﴾؟ قَالَ : **خَرَجَ إِلَى الْجَبَّانَةِ فَصَلّىٰ** »[٢] .

وقد ذكر المصنّف تبعاً للسيّد اليزديّ رحمه الله في **العروة** محتملات ثلاثة في معنى الفطرة[٣] ، وقد ذكرها صاحب **الحدائق** رحمه الله[٤] :

الأوّل : إنّ الفطرة بمعنى الإفطار ؛ لأنّها تجب يوم الفطر ، فيخرج الصائم فيه عن المنع من الأكل الشرب وسائر المفطّرات التي كانت ممنوعة عليه حال الصوم ، إلى جواز فعلها ، ولعلّ منشأ العلاقة بينها وبين الإفطار لأنّها طعام يعطى للفقير حتّى يمكنه من الاستفادة منه في إفطاره .

الثاني : أنّها بمعنى الدين ، فهي زكاة الإسلام والدين ، ولعلّ إليه يشير قوله تعالى : ﴿**فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾[٥] ، وقد أيّد صاحب **الحدائق** رحمه الله هذا المعنى

---

(١) جواهر الكلام : ١٥ : ٤٨٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ٧ : ٤٥٠ ، الباب ١٧ من أبواب صلاة العيد ، الحديث ٤ .

(٣) العروة الوثقى : ٤ : ٢٠١ .

(٤) الحدائق الناضرة : ١٢ : ٢٥٧ .

(٥) الروم ٣٠ : ٣٠ .

بصحيحة أبي بصير وزرارة المتقدّمة.

الثالث: أن تكون الفطرة بمعنى الخلقة، فتكون زكاة الفطرة زكاة البدن؛ لأنّها تحفظ صاحبها من الموت، ويدلّ على ذلك خبر معتّب المذكور في المتن[١].

ومعتّب قد نصّ الشيخ ﵀ في **رجاله** على وثاقته، وعدّه مرّة في أصحاب أبي عبد الله الصادق ﵇، وأُخرى في أصحاب أبي الحسن الكاظم ﵇[٢].

وطريق الصدوق ﵀ إلى إسحاق بن عمّار في **المشيخة** كالتالي:

عن أبيه، عن عبدالله بن جعفر الحميريّ، عن عليّ بن إسماعيل، عن صفوان بن يحيى، عنه[٣]. وعليّ بن إسماعيل مشترك، وبمقتضى ملاحظة الطبقة، وملاحظة الراوي عنه، وعمّن قد روى، ينصرف إلى عليّ بن إسماعيل بن عيسى، وهو لم يوثّق. نعم، بنى بعضهم على كونه متّحداً مع عليّ بن إسماعيل السنديّ، وقد يحكم بوثاقته اعتماداً على ما صدر من نصر بن الصباح.

وقد ذكر في محلّه عدم الاعتماد على توثيقات نصر بن الصباح؛ لأنّه لم تثبت وثاقته، على أنّ الاتّحاد المذكور غير ثابت.

قوله **٢**: «**وأمّا اشتراط وجوبها بالبلوغ والعقل، فيكفي لإثباته القصور في المقتضي، مضافاً إلى**... إلخ».

يشترط في وجوب زكاة الفطرة التكليف، فيلزم أن يكون المطالب بدفعها بالغاً عاقلاً، فلا تجب على الصبيّ ولا على المجنون إذا كانا مستقلّين في النفقة على نفسيهما، ولا يلزم وليّهما أن يخرج عنهما من ماليهما. وعلى ذلك الإجماع من

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٣٢٨، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٥.

(٢) رجال الطوسي: ٣١٢، الرقم ٦٥٤ و: ٣٤٢، الرقم ٤.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٤٢٣ (المشيخة).

غير واحد من الأعلام[١].

وقد استدلّ المصنّف لذلك بأُمور:

الأوّل: قصور المقتضي؛ لأنّ المستفاد من أدلّة وجوب زكاة الفطرة هو الحكم التكليفيّ؛ لأنّ مدلولها المطابقيّ هو الأمر بإيتاء الزكاة، الذي هو ظاهر في الوجوب التكليفيّ، ويساعد على ذلك ورودها في سياق الأمر بالصلاة أو الصوم، وكذا ما ورد من أنّ من تمام الصوم دفع زكاة الفطرة. وهذا بخلاف ما ورد في أدلّة زكاة الأموال، فإنّ لسانها لسان الحكم الوضعيّ. وعليه لن يكون الصبيّ أو المجنون مخاطباً بالتكليف؛ لأنّ الأحكام التكليفيّة يكون المخاطب بها خصوص المكلّفين.

وبالجملة: إنّ ما دلّ على وجوب زكاة الفطرة ليس شاملاً للصبيّ والمجنون؛ لعدم توجّه الخطاب والتكليف إليهما.

الثاني: إنّه على فرض التسليم بتماميّة المقتضي للوجوب، على أساس أنّ المستفاد ممّا دلّ على وجوب زكاة الفطرة هو عين ما يستفاد من أدلّة وجوب زكاة الأموال، وهو الحكم الوضعيّ، فإنّ الأدلّة المذكورة محكومة بحديث رفع القلم عن الصبيّ والمجنون، فقد روى يونس بن ظبيان، قال: «أُتِيَ عُمَرُ بِامْرَأَةٍ مَجْنُونَةٍ قَدْ زَنَتْ، فَأَمَرَ بِرَجْمِهَا، فَقَالَ عَلِيٌّ عليه السلام: **أَ مَا عَلِمْتَ أَنَّ الْقَلَمَ يُرْفَعُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتّىٰ يَحْتَلِمَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتّىٰ يُفِيقَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتّىٰ يَسْتَيْقِظَ**»[٢]؛ لأنّ القلم المرفوع في الحديث المذكور هو الأعمّ من الحكم التكليفيّ والوضعيّ، فهو شامل لكليهما، فيكون موجباً لتضييق ما دلّ على الوجوب، فينحصر في خصوص المكلّفين دون من لم يثبت تكليفهم كالصبيّ والمجنون.

---

(١) الخلاف: ٢: ١٣٠، مسألة ١٥٧. غنية النزوع: ١٢٧. السرائر: ١: ٤٦٥. المعتبر: ٢: ٥٩٢. شرائع الإسلام: ١: ١٢٩.

(٢) وسائل الشيعة: ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ١١.

وقد سبق دراسة الحديث المذكور سنداً ودلالة ، فراجع[١] ، مع أنّه سوف يأتي في كتاب الخمس منع دلالته على عدم ثبوت الزكاة والخمس ؛ لأنّهما مرتبطان بأموال الصبيّ والمجنون ، ومدلول الحديث رفع ما يكون مرتبطاً بأفعالهما .

الثالث : النصوص الخاصّة ، كصحيح محمّد بن القاسم بن الفضيل المذكور في المتن[٢] ، وهو واضح الدلالة على عدم ثبوت زكاة الفطرة على الصبيّ غير البالغ ، لكنّه لم يتضمّن نفي الوجوب عن المجنون ، فيحتاج البناء على عدم ثبوتها عليه على القول بعدم الفصل بينهما .

وقد رواها الصدوق رحمه الله بإسناده عن محمّد بن القاسم بن الفضيل ، وطريقه إليه كما في **المشيخة** كالتالي :

عن الحسين بن إبراهيم ، عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن عمرو بن عثمان ، عن محمّد بن القاسم بن الفضيل البصريّ صاحب الرضا عليه السلام[٣] . وهذا الطريق يشتمل على الحسين بن إبراهيم المعروف بالكاتب ، والمؤدّب ، وهو ممّن لم يوثّق في الكتب الرجاليّة . نعم ، هو أحد مشايخ الصدوق رحمه الله الذين ترضّى عنهم ، فإن بني على أنّ الترضّي أمارة على التوثيق ـ كما عليه شيخنا الأُستاذ (دامت أيّام بركاته) ، لأنّه نظير الترضّي الصادر من الله تعالى على أصحاب بيعة الرضوان ـ لم يكن في الطريق ما يمنع من الاعتماد عليه ، أمّا لو بني على أنّ أقصى ما يظهر من الترضّي المذكور كونه أحد الشيعة الإماميّة ، فلن يكون نافعاً .

ويسهّل الخطب كون النصّ المذكور مرويّاً بطريقين آخرين :

الأوّل : للكلينيّ رحمه الله عن محمّد بن يحيى ، عن محمّد بن الحسين ، عن محمّد بن

---

(١) كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلاليّ : ١ : ١٨ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٣٢٦ ، الباب ٤ من أبواب زكاة الفطرة ، الحديث ٢ .

(٣) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٩١ (المشيخة) .

القاسم بن الفضيل[١].

الثاني: الشيخ ﷺ، بإسناده عن سعد، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن القاسم[٢]، وكلاهما صحيح، واختلاف المتن شيئاً لا يضرّ بالمطلوب.

ولا يخفى أنّ نفي الوجوب عنهما كما ذكرنا حال كونهما مستقلّين في العيلولة بمعنى أنّهما المتصدّيان لعيالة نفسيهما، أمّا لو كانا عيالاً على أحد، فإنّ زكاتهما تكون واجبة عليه، كما سيأتي عند الحديث عن وجوب دفع زكاة الفطرة عن العيال.

قوله **٣**: «**وأمّا اعتبار الغنى ـ ملك قوت السنة ـ فلم ينسب فيه الخلاف إلى أحد. ويدلّ عليه**... إلخ».

المشهور بين الأعلام أنّه يعتبر في وجوب زكاة الفطرة على شخص كونه غنيّاً[٣]، فلا تجب على الفقير، ونقل الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد، فذكر أنّه تجب على من فضل من مؤونته ومؤونة عياله ليوم وليلة صاع[٤].

وقد وقع الخلاف بين الأعلام في تحديد المقصود من الغنيّ، فذكرت فيه أقوال:

الأوّل: إنّ الغنيّ هو الذي يملك قوت السنة له ولعياله بالفعل أو بالقوّة[٥]، زائداً على ما يقابل ديونه ومستثنياته. وهذا هو المشهور بين الأعلام.

الثاني: إنّه الذي يملك قوت سنة له ولعياله بالفعل أو القوّة، وإن كان مديوناً

---

(١) الكافي: ٣: ٥٤١، الحديث ٨. وسائل الشيعة: ٩: ٨٤، الباب ١ من أبواب من تجب عليه زكاة الفطرة، الحديث ٤.

(٢) تهذيب الأحكام: ٤: ٣٠، الحديث ١٥. وسائل الشيعة: ٩: ٨٤، الباب ١ من أبواب ما تجب عليه الزكاة، ذيل الحديث ٤.

(٣) المعتبر: ٢: ٥٩٣. مصباح المتهجّد: ٦٦٥. الوسيلة: ١٣٠. تحرير الأحكام: ١: ٤١٩.

(٤) نقل عن ابن الجنيد في المعتبر: ٢: ٥٩٣. منتهى المطلب: ٨: ٤٢٦.

(٥) تذكرة الفقهاء: ٥: ٣٧٠، مسألة ٢٧٩. مدارك الأحكام: ٥: ٣١٠.

بحيث لو أنّه وفّى ذلك الدين لم يبق له قوت سنته[١].

الثالث: أن يكون مالكاً لقوت سنته، أو مالكاً لعين أحد النصب الزكويّة، أو قيمتها، حتّى لو لم يكن ذلك كافياً لقوت سنته. وقد عدّ الغنيّ من ملك أحد النصب الزكويّة، الشيخ رحمه الله في جملة من كتبه، وابن حمزة قدس سره[٢].

الرابع: ما هو المنسوب إلى ابن الجنيد، من أنّ الغنيّ هو الذي يكون مالكاً لما يزيد على مؤنة يومه وليلته بمقدار صاع[٣].

ومن المعلوم أنّ مقتضى القاعدة والأصل الأوّليّ هو البناء على وجوبها على كلّ من كان متمكّناً من دفعها، وإن لم يكن مالكاً لقوت سنته وسنة عياله، فلا يكون الشرط المذكور معتبراً، بل إنّ مقتضى إطلاق أدلّة وجوبها يشمل ما إذا لم يكن المكلّف مالكاً للمال، بحيث يمكنه الاستدانة، فإنّها تجب عليه حينئذٍ.

وقد استند المصنّف (وفّقه الله) للوجوب على خصوص الغنيّ، بحيث يكون ذلك موجباً لرفع اليد عن مقتضى الإطلاق والقاعدة والأصل الأوّليّ، إلى صحيح الحلبيّ المذكور في المتن[٤]، فإنّ المستفاد منه أنّ من يستحقّ الزكاة لا تجب عليه زكاة الفطرة، ومن الواضح أنّ منشأ استحقاقه لها في المقام كونه فقيراً، وقد عرفت فيما تقدّم أنّ الفقير الذي يستحقّ الزكاة هو الذي لا يكون مالكاً لقوت السنة له ولعياله.

ويقابل هذا الصحيح نصوص تدلّ بظاهرها على وجوب زكاة الفطرة على من

---

(١) نهاية الإحكام: ٢: ٤٣٤.

(٢) المبسوط ١: ٢٤٠. الخلاف: ٢: ١٣١، مسألة ١٥٨. النهاية للطوسي: ١٨٩. الوسيلة: ١٣٠.

(٣) نقل عن ابن الجنيد في المعتبر: ٢: ٥٩٣. منتهى المطلب: ٨: ٤٢٦.

(٤) وسائل الشيعة: ٩: ٣٢١، الباب ٢ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١.

كان قادراً عليها، لو كان فقيراً يأخذ الزكاة، كصحيح زرارة المذكور في المتن[١]، فإنّ المستفاد منه وجوبها حتّى على الفقير الذي يتصدّق عليه، وأنّه يلزمه دفعها ممّا يتصدّق عليه به.

وقد ناقش في سندها صاحب **الجواهر** رحمه الله[٢]، ولعلّ منشأ ذلك وجود محمّد بن عيسى بن عبيد اليقطينيّ، فقد استثناه ابن الوليد من كتاب **نوادر الحكمة**، وقد تبعه في ذلك الصدوق رحمه الله، وتبعهما الشيخ رحمه الله، وقد حمل الاستثناء المذكور على كونه تضعيفاً منه لمحمّد، مع أنّ المتأمّل في عبارة ابن الوليد يلحظ أنّه لم يستثن مرويّاته مطلقاً، وإنّما خصوص ما رواه عن يونس، ولعلّ منشأ ذلك صغر سنّه، فلا يكون قد روى عنه بدون واسطة، ما يوجب شبهة الإرسال فيما رواه عنه.

وقد ذكر في محلّه عدم تماميّة الاحتمال المذكور، وأنّه لا يوجد ما يمنع أن يكون محمّد بن عيسى قد روى عن يونس من دون واسطة، وليطلب التفصيل من هناك.

وقد يجمع بينهما بحمل صحيح زرارة على الاستحباب، أو بيان أصل مشروعيّة دفع الفقير للزكاة وليس وجوبه، والقرينة على ذلك القطع بعدم وجوب الزكاة على الفقير.

وإن منع من الجمع العرفيّ المذكور، على أساس أنّ لسان صحيح زرارة لسان حكم وضعيّ، كما هو لسان صحيح الحلبيّ، وليس حكماً تكليفيّاً، وإنّما يجمع بين النصّين بحمل أحدهما على الاستحباب حال كونهما في مقام بين الحكم التكليفيّ، وهذا يجعل المعارضة بين النصّين مستقرّة، فيلزم اللجوء للمرجّحات.

وقد بنى المصنّف (حفظه الله) على تقديم صحيح الحلبيّ؛ لأنّ صحيح زرارة

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٣٢٤، الباب ٣ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢.

(٢) جواهر الكلام: ١٥: ٤٩٠.

مهجور من قِبل الأعلام ، فلا يدخل دائرة الحجّيّة[١] . أو أنّه يكون من الشاذّ النادر الذي فيه الريب .

قوله ٤ : « **وأمّا اشتراط الحرّيّة ، فلا مستند له سوى التسالم . أجل ، بناء على أنّه لا يملك يكون** ... إلخ » .

يعتبر في وجوب زكاة الفطرة على شخص أن يكون حرّاً ، فلا تجب على العبد سيّما على القول بكونه لا يملك ؛ لأنّه سوف يكون فقيراً ، لأنّه لا يملك قوت السنة له ولعياله . وعن الشيخ رحمه الله في **الخلاف** ، والعلّامة قدس سره في **التذكرة** ، دعوى الإجماع عليه . ونسبه المحقّق في **المعتبر** إلى علمائنا[٢] .

ولا يذهب عليك أنّه لو كنّا ومقتضى إطلاقات ما دلّ على وجوب زكاة الفطرة ، لن يكون الشرط المذكور معتبراً ، فإنّه لم يرد في شيء منها اعتبار ذلك . وهذا يعني أنّ مقتضى القاعدة والأصل الأوّليّ البناء على وجوبها عليه .

والظاهر أنّ الدليل على الاشتراط المذكور منحصر في خصوص الإجماع المدّعى في كلمات الأعلام ، وهو ما عبّر عنه المصنّف (زيد في توفيقه) بالتسالم[٣] .

وقد يمنع الاستناد للإجماع المذكور بكونه مدركيّاً ، أو لا أقلّ محتمله ، ومنشأ ذلك أنّ المجمعين قد استندوا في ذلك إلى أنّ المملوك لا يملك ، وأنّ ما يكون بيده لمولاه ، ما يجعله فاقداً لشرطيّة الغنى المعتبرة في من تجب عليه الزكاة .

ويدفع بأنّ المستفاد من كلمات الأعلام جعل الحرّيّة شرطاً قسيماً للغنى ،

---

(١) والظاهر أنّ تعبيره (وفّقه الله) بالهجران إشعار بأنّه أبعد من الإعراض ، لكي لا يُشكل عليه بأنّه من الإعراض الصناعيّ .

(٢) الخلاف : ٢ : ١٣٠ ، مسألة ١٥٧ . تذكرة الفقهاء : ٥ : ٣٦٨ ، مسألة ٢٧٦ . المعتبر : ٢ : ٥٩٣ .

(٣) يظهر من كلمات السيّد الخوئيّ رحمه الله أنّ هناك فرقاً بين الإجماع والتسالم ، وأنّ الثاني منهما أعلى مرتبة من الإجماع .

وهذا لا يناسب أن يكون منشأ الاشتراط كونه فقيراً لا يملك قوت سنته له ولعياله ، بل ظاهره أنّه شرط آخر غيره . نعم ، احتمال كون منشأ الإجماع المذكور الوجوه التي ذكروها للاستدلال على هذا الشرط ، وارد جدّاً ، وهذا يجعل شبهة المدركيّة فيه واردة جدّاً . نعم ، لو بني على أنّ الدليل على الاشتراط المذكور هو القول بعدم الفصل بين زكاة الأموال وزكاة الأبدان ، فكما أنّ الحرّيّة شرط في الأُولى فهو شرط في الثانية أيضاً ؛ كان حسناً ، وسالماً عن الإشكال .

ثمّ إنّ الفقهاء لم يفرّقوا في عدم وجوبها على العبد بين كونه قنّاً ، أو مدبّراً ، أو مكاتباً مشروطاً أو مطلقاً ، ولم يؤدِّ شيئاً ، أو اُمّ ولد . وخالف في ذلك الصدوق رحمه الله ، وتبعه بعض المتأخّرين ، فقالوا بوجوب زكاة الفطرة على العبد المكاتب[١] .

وما ذكروه من الوجوب هو مقتضى الإطلاقات ، والقاعدة ، والأصل الأوّليّ كما عرفت . ومع البناء على أنّ عمدة الدليل على الشرط المذكور هو الإجماع ، بل التسالم ، فإنّه يقتصر فيه على معقده ، والظاهر أنّه لا يشمل المكاتب ، فلا يكون هناك ما يوجب رفع اليد عن مقتضى الإطلاقات ، والقاعدة ، والأصل . مضافاً إلى دلالة النصّ الخاصّ على ذلك ، وهو صحيح عليّ بن جعفر المذكور في المتن[٢] . ودلالته على وجوبها عليه واضحة .

وقد رواها الصدوق رحمه الله بسنده إلى عليّ بن جعفر ، وله إليه طريقان ذكرهما في **المشيخة** :

الأوّل : عن أبيه ، عن محمّد بن يحيى العطّار ، عن العمركيّ بن عليّ البوفكيّ ، عن عليّ بن جعفر .

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ٢ : ٢٧٩ ، ذيل الحديث ٢٠٧٢ . مدارك الأحكام : ٥ : ٣٠٩ . الحدائق الناضرة : ١٢ : ٢٥٩ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٣٦٥ ، الباب ١٧ من أبواب زكاة الفطرة ، الحديث ٣ .

الثاني: عن محمّد بن الحسن بن الوليد، عن محمّد بن الحسن الصفّار، وسعد بن عبد الله، جميعاً عن أحمد بن محمّد بن عيسى، والفضل بن عامر، عن موسى بن القاسم البجليّ، عن عليّ بن جعفر[١].

وقد ذكر المصنّف أنّ المانع من الاستناد إليه أمران:

الأوّل: اشتماله على ما لا يمكن الالتزام به، وهو عدم جواز شهادة العبد، وهذا ما لا يقول به أحد من الأعلام.

الثاني: أنّ البناء عليه يستوجب مخالفة المشهور.

وعليه لا بدّ من أن يتنزّل الفقيه من الفتوى بالوجوب عليه إلى القول بالاحتياط اللزوميّ.

ويمكن الجواب عن المانع الأوّل بالتفكيك في الحجّيّة، فيلتزم برفع اليد عن العبارة الثانية التي تضمّنت أنّه لا تقبل شهادته، فلا يكون هناك ما يمنع من الاستناد للصحيح في دلالته على وجوب الزكاة عليه. مع أنّ الصدوق رحمه الله قد حمل قوله عليه السلام: «**وَلَا تَجُوزُ شَهَادَتُهُ**» على الاستنكار، وليس الإخبار، فلا تكون متضمّنة لما ينافي المعروف بين الأعلام. ومع كون هذا الاحتمال خلاف الظاهر، فيمكن حمله بأنّ المنفيّ ليس مطلق شهادته، وإنّما خصوص الشهادة التي تجرّ نفعاً، وهي التي تكون منه لسيّده. وهذا وإن كان خلاف الظاهر، إلّا أنّه يمكن المصير إليه جمعاً بين النصوص.

قوله ٥: «**وأمّا اعتبار عدم الإغماء، فهو المشهور، ولكن لا دليل عليه فتشمله إطلاقات الأدلّة**... إلخ».

المشهور بين الفقهاء أنّه يعتبر في وجوب زكاة الفطرة على شخص أن لا يكون

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٤٢٢ (المشيخة).

مغمى عليه حال دخول هلال شوّال ، فلا تجب على من هلّ هلال شوّال وهو مغمى عليه[١] ، بل ذكر أنّه متسالم عليه بينهم[٢] ، وقال بعضهم : أنّ الحكم المذكور مقطوع به في كلمات الأعلام[٣] . نعم ، استشكل في الحكم المذكور صاحب **المدارك** ﷺ ، وتبعه المحقّق النراقي ﷺ في **المستند**[٤] .

وقد ذكر المصنّف أنّ مقتضى إطلاقات ما دلّ على وجوب زكاة الفطرة شامل للمغمى عليه كغيره ، فلابدّ للبناء على نفي الوجوب عنه من دليل يوجب تقييد الإطلاق المذكور ، وليس في البين ما يوجب ذلك ؛ لأنّ عمدة ما استند له القائلون بالاشتراط أنّ الإغماء مانع من توجّه التكليف إليه ، فلا تجب الزكاة عليه ، كما لا تجب الصلاة عليه .

وقد أجاب عنه صاحب **المدارك** ﷺ ، بما حاصله : بأنّ المفروض كون ذلك حال استيعابه لتمام الوقت ليكون مانعاً من التكليف ، لا ما إذا كان الإغماء في بعض الوقت[٥] .

نعم ، لو كان الإغماء مستوعباً لتمام الوقت ، كان البناء على نفي الوجوب عنه وجيهاً ؛ لأنّه لا يكون مكلّفاً بالأداء ، والقضاء يحتاج أمراً جديداً ، وهو مفقود ، فتجري أصالة البراءة ؛ لأنّ المورد من صغريات الشكّ في التكليف .

ومقتضى ما أفاده (وفّقه الله) البناء على التفصيل ، بين ما إذا كان الإغماء مستوعباً لتمام الوقت ، فلا يجب عليه إخراج زكاة الفطرة ، وبين ما إذا كان الإغماء

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢٤ : ٣٦٨ .

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢٤ : ٣٦٨ .

(٣) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢٤ : ٣٦٨ .

(٤) مدارك الأحكام : ٥ : ٣٠٨ . مستند الشيعة : ٩ : ٣٧٩ .

(٥) مدارك الأحكام : ٥ : ٣٠٨ .

في بعض الوقت ، فيلزمه الإخراج .

إن قلت : إنّ المستفاد من الأدلّة أنّه يجب أن تكون شروط الوجوب متوفّرة ومجتمعة عند دخول هلال شوّال ، وهو وقت الوجوب ، أعني ليلة العيد ، وهذا هو وقت التكليف ، فإذا انقضى هذا الوقت وكان مغمى عليه لم يلزمه بعد ذلك الأداء ، والقضاء ـ كما سمعت ـ يحتاج دليلاً جديداً ، لأنّه يكون بأمر جديد ، وهو مفقود في المقام .

قلت : لم يدلّ دليل على شرطيّة عدم الإغماء حتّى يبنى على أنّه مفقود حال وجوب زكاة الفطرة ، لأنّك قد سمعت أنّ إطلاق ما دلّ على وجوبها شامل للمغمى عليه .

ثمّ إنّه بعد البناء على عدم مانعيّة الإغماء من الوجوب ، فإنّ ذلك يجري أيضاً في النائم ، وغيره من ذوي الأعذار أيضاً ، إلّا أن يقوم في البين إجماع على عدم الوجوب عليهم .

قوله ٦ : « **وأمّا اعتبار اجتماع الشرائط قبل الغروب ، فيدلّ عليه ما رواه الصدوق بإسناده عن** ... إلخ » .

من الأُمور المعتبرة في وجوب زكاة الفطرة أن تكون الشروط المتقدّمة متوفّرة في الشخص قبل غروب شمس آخر يوم من شهر رمضان المبارك ، فلا تدخل ليلة العيد إلّا وهي متوفّرة عنده ، وهذا يعني أنّه لو دخلت ليلة العيد ، وكان فاقداً لواحد منها ، لم تجب عليه زكاة الفطرة ، فلو قارن البلوغ الغروب مثلاً ، أو انتفى الجنون بعد الغروب ، لم يجب عليهما الإخراج .

والحاصل : إنّ المشهور بين الفقهاء ، بل المدّعى عليه الإجماع بينهم[1] ، أن

---

(١) جواهر الكلام : ١٥ : ٤٩٩ . فقه العترة في زكاة الفطرة : ٧٩ .

تكون شروط وجوب زكاة الفطرة متوفّرة في الشخص قبل غروب الشمس من اليوم الأخير من شهر رمضان المبارك، وتستمرّ متوفّرة عنده إلى بعد دخول هلال شهر شوّال، ليصدق عليه أنّه قد أدرك شهر رمضان، فلا يكفي حصولها عنده بعد غروب الشمس وظهور هلال شهر شوّال.

ولا يذهب عليك أنّ الاشتراط المذكور خلاف إطلاق ما دلّ على وجوب زكاة الفطرة، كما أنّه خلاف مقتضى القاعدة، والأصل الأوّلي، فإنّ مقتضاه البناء على ثبوت الوجوب مطلقاً، ولو تحقّقت الشروط بعد غروب شمس آخر يوم من أيّام شهر رمضان المبارك، وحلول ليلة العيد.

ولذا لا بدّ لرفع اليد عنه من وجود دليل خاصّ يوجب التقييد، ويلزم برفع اليد عن مقتضى القاعدة، والأصل.

ولهذا استند المشهور في الاشتراط المذكور لخبر معاوية بن عمّار المذكور في المتن[١]، فإنّ المستفاد منه أنّ وجوب الفطرة على شخص معلّق على إدراكه لشهر رمضان، فما لم يدركه لن تكون واجبة عليه، وآخر ما يمكن أن يدرك به الشهر عرفاً أن تتوفّر فيه الشروط قبل غروب شمس آخر يوم من أيّامه.

وقد رواه الصدوق رحمه الله بإسناده عن عليّ بن أبي حمزة البطائنيّ، وهو على ما في **المشيخة** كالتالي:

عن محمّد بن عليّ ماجيلويه، عن محمّد بن يحيى العطّار، عن محمّد بن الحسين بن أبي الخطّاب، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطيّ، عن عليّ بن أبي حمزة[٢].

وقد يمنع الاستناد للخبر المذكور لضعف سنده، فقد اشتمل على محمّد بن

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٣٥٢، الباب ١١ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٤٨٨ (المشيخة).

عليّ ماجيلويه ، وهو ممّن أكثر الصدوق قدس سره الرواية عنه مترضّياً عليه ، وبسبب عدم توثيقه في كلمات الرجاليّين بنى بعض الأعاظم رحمه الله على كونه مهملاً[1] . نعم ، قد يوثّق اعتماداً على أحد الوجوه :

الأوّل : ترضّي الصدوق رحمه الله عليه ، وهذا الترضّي نظير الترضّي الصادر عن الله تعالى على أصحاب بيعة الرضوان ؛ لأنّ كليهما يكشف عن جلالة الشخص المترضّى عليه بحسب المتفاهم العرفيّ .

والوجه في المشابهة هو أنّ الترضّي ليس له إلّا معنى واحد ، وهو بيان عظم منزلة الشخص وعظمته .

والمانع من القبول بالوجه المذكور احتمال أنّ الترضّي الصادر من الصدوق رحمه الله يشير لكون المترضّى عليه من الطائفة المحقّة المتّبعة لمذهب أهل البيت عليهم السلام ، في مقابل بعض مشايخه الذين كانوا من النواصب ، وقد صدر منه رحمه الله اللعن لهم . وهذا المعنى لا يتنافى والمتفاهم العرفيّ لمفهوم الترضّي من كشفه عن جلالة الشخص ؛ لأنّ معرفة الحقّ واتّباعه تشير لذلك .

الثاني : كونه من مشايخ الإجازة ، وشيخ الإجازة لا يحتاج توثيقاً ، بل يعتمد عليه ، ويقبل قوله .

ويمكن تنويع مشايخ الإجازة من حيث ملاحظة الدور المناط بهم ، فإنّ بعضهم يعتمد عليهم اعتماداً كلّيّاً في دراسة الرواية من عدّة نواحي : سنداً ، ومصدراً ، ومؤلّفاً ، وتعدّد نسخ المصدر واختلافها ، ودقّة متنها ، وضبط راويها ، ومطابقتها لأُصول المذهب وقواعده ، وتوفّر أصالة الجهة فيها ، وهكذا ، ومن ثمّ يقوم بعد ذلك بالإجازة للتلميذ أن يرويها عنه . وهذا ما يعرف بالتلمّذ على يد الأُستاذ ، والأخذ منه وعنه .

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ١٤ : ١٠١ .

وهناك قسم آخر ، وهو ما تنحصر وظيفته في خصوص تحقّق اتّصال السند وربطه بما تقدّم ، أو السعي لاختصار الوسائط فيه ليس إلّا .

ويمكن أن يعبّر عن النوع الأوّل من هذين النوعين بشيخ الرواية ، بينما يمكن التعبير عن الثاني بشيخ الإجازة .

والظاهر أنّه يمكن البناء على وثاقة كلّ من كان من النوع الأوّل من النوعين المذكورين ؛ لأنّ من يكون هذا حاله لا ريب في كونه مأمون الجانب ، صدوقاً في الحديث ، مؤتمناً . وهذا بخلاف من كان من النوع الثاني ، فإنّ مجرّد كونه واسطة في الاتّصال لسلسلة السند لا يكشف عن دور مهمّ له ، ولا يشير إلى حسن حال ، فضلاً عن وثاقة .

والإنصاف حسن هذا الوجه ، لكنّ الجزم به بقول مطلق مشكل ، خصوصاً وأنّ هناك من كان من القسم الأوّل إلّا أنّه نصّ على تضعيفه كما أشار إلى ذلك النجاشيّ في بعض مشايخه .

الثالث : كونه واحداً من المعاريف الذين يستغنون عن النصّ على وثاقتهم ، كما هو مختار شيخنا التبريزيّ رحمه الله[1] .

وقد عرفت منّا غير مرّة أنّه لم تتّضح نكتة فنّيّة معتبرة يمكن التعويل عليها لكبرى هذا الوجه ، وهذا يمنع من الركون إليه حتّى حال تحقّق صغراه .

كما أنّه قد اشتمل على عليّ بن أبي حمزة البطائنيّ ، وهو من الرواة الذين وقعوا مورداً للخلاف بين الرجاليّين ، ولهم في ذلك قولان :

الأوّل : أنّه ضعيف لا يركن إلى أخباره ورواياته ، وهذا هو قول المشهور[2] .

الثاني : أنّه ثقة يمكن الاعتماد على الروايات التي يقع في سندها ممّا لم يكن

---

(١) تنقيح مباني الأحكام (القضاء والشهادة) : ٥٤٠ .

(٢) خاتمة المستدرك : ٤ : ٤٦٧ .

فيها إشكال آخر[١].

وقد يذكرون قولاً ثالثاً مفاده التفصيل في قبول حديثه وعدمه بين ما حدّث به قبل الوقف فيقبل، وما كان بعد فساد العقيدة والانحراف، فلا[٢].

وقد استند المشهور، لوجوه:

منها: ما ذكره ابن الغضائريّ من كونه واقفيّاً، وأشدّ الخلق عداوة للوليّ بعد أبي إبراهيم عليه السلام، وأنّه ملعون[٣].

وليس في الكلام المذكور ما يشير إلى ضعفه بمعنى كونه كذّاباً غير مقبول الحديث، فإنّ أقصى ما يستفاد من العبارة المذكورة كونه منحرف العقيدة وفاسدها.

ومنها: ما ورد بسند الشيخ عن أحمد بن عمر، قال: «سَمِعْتُ الرِّضَا عليه السلام يَقُولُ فِي ابْنِ أَبِي حَمْزَةَ: **أَ لَيْسَ هُوَ الَّذِي يَرْوِي أَنَّ رَأْسَ الْمَهْدِيِّ يُهْدىٰ إِلىٰ عِيسَى بْنِ مُوسَى، وَهُوَ صَاحِبُ السُّفْيَانِيِّ، وَقَالَ: إِنَّ أَبَا إِبْرَاهِيمَ عليه السلام يَعُودُ إِلىٰ ثَمَانِيَةِ أَشْهُرٍ، فَمَا اسْتَبَانَ لَهُمْ كَذِبُهُ؟**»[٤]، وهي معتبرة السند، كما أنّ دلالتها واضحة على أنّه من الكذّابين.

إن قلت: إنّ المراد من الكذب هنا هو الكذب في العقيدة، وليس الكذب المتعارف.

قلت: إنّ المشهور في معناه لغة وعرفاً هو الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو فيه[٥]، ضدّ الصدق، وهو المستعمل في كتب الجرح والتعديل لتعلّق الغرض المهمّ

---

(١) خاتمة المستدرك: ٤: ٤٦٤.

(٢) خاتمة المستدرك: ٤: ٤٧١.

(٣) رجال ابن الغضائري: ٨٣، الرقم ٣٢.

(٤) الغيبة للطوسي: ٧٠، الحديث ٧٤.

(٥) التحفة السنيّة: ٣٢٣ (مخطوط). مفتاح الكرامة: ١٢: ٢٢٠. الفروق اللغويّة: ٤٤٩. »

بمعرفة صدق الراوي وتحرّزه عن الكذب في حديثه .

إلّا أن يقال بأنّ هذا وإن كان هو المتبادر إلى الذهن بدواً ، إلّا أنّه تخيّل فاسد ؛ وذلك لما ورد من الروايات المادحة له والمشيرة إلى جلالة قدره[١] ، وهي صريحة في عدالته . فلابدّ من حمل قوله عليه السلام في هذه الرواية على فساد العقيدة جمعاً بينهما .

ومع عدم قبول الجمع فلا أقلّ من الإجمال في المراد من كذبه في هذا المورد .

إلّا أنّه لمنع وجود إجمال في البين محال ؛ ذلك لأنّه ليس للكذب إلّا معنى واحد ظاهر فيه عرفاً ، والجمع المذكور بين ما دلّ على المدح والجلالة مع ما دلّ على كذبه تبرّعيّ واضح لا شاهد عليه . خصوصاً وأنّه يمكن علاج الطائفتين من خلال أنّ المادحة كانت حال الاستقامة ، والذامّة حال الانحراف ، وعندها يكون الكذب محمولاً على معناه الحقيقيّ .

وإن أبيت عن ذلك بدعوى الإطلاق الشامل لكافّة مراحل الحياة في الطائفتين من النصوص ، فلا مناص عن استقرار المعارضة ، وعندها يقدّم معتبر أحمد ـ لكونه من روايات العرض في الجملة ـ فيثبت كونه كذّاباً بنصّ المعصوم عليه السلام .

ومنها: ذكر العلّامة رحمه الله إيّاه في القسم الثاني من **الخلاصة** ، الذي جعله لذكر الضعفاء من الرواة ، بل قد نصّ على كونه ضعيفاً ، حيث قال قدس سره : « لأنّ ابن أبي حمزة البطائنيّ ضعيف جدّاً »[٢] .

وقد يعلّل صدور التضعيف من العلّامة رحمه الله بأنّ منشأه بناؤه على أصالة العدالة في الوثاقة ، فهو لا يقبل خبر غير الإماميّ ، ويبني على كونه ضعيفاً يردّ خبره .

وهو ممنوع ؛ لما ذكرناه في محلّه من عدم كون مسلكه في التعديل والجرح

« تاج العروس : ٢ : ٣٦٦ .

(١) اختيار معرفة الرجال : ٢ : ٧٠٦ ، الحديث ٧٥٨ .

(٢) خلاصة الأقوال : ١٨١ ، الرقم ٢٩ .

الاعتماد على أصالة العدالة، كما يظهر ذلك من موارد متعدّدة يجدها المتابع في كتابه.

ومنع دلالة الوجه المذكور على المدّعى بعض مشايخنا (دام ظلّه)، لكون العلّامة ﵀ من المتأخّرين، الذين لا يعوّل على ما يصدر عنهم جرحاً وتعديلاً، وإنّما التعويل على ما يقوله القدماء[1].

وهذا الجواب صغرويّ، وليس بنائيّاً، لأنّه قائم على تماميّة المبنى المذكور، ولذا يمكن لمن لا يفرّق في حجّيّة قول الرجاليّ بين القدماء والمتأخّرين التعويل على مثل هذا التضعيف.

نعم، من المحتمل جدّاً أن يكون منشأ التضعيف الصادر من العلّامة ﵀ هو ما ذكره ابن الغضائريّ، وهذا مانع من القبول به؛ لما عرفت من منع دلالته على التضعيف.

ومنها: ما ذكره الشيخ ﵀ في كتاب **الغيبة**، فإنّه قال بعد إيراده رواية هو في سندها: «هذا خبر رواه ابن أبي حمزة، وهو مطعون عليه، وهو واقفيّ»[2]. وتقريبه على المدّعى أن يقال: لقد نصّ الشيخ ﵀ على أمرين:

١ ـ إنّه مطعون عليه، وهو ظاهر عرفاً في عدم قبول روايته لخلل في الوثاقة، ويشهد لذلك مناسبة الحكم والموضوع.

٢ ـ فساد عقيدته لكونه واقفيّاً.

نعم، لو قيل بأنّ الموجود في كلامه ﵀ أمر واحد ـ وهو فساد العقيدة ـ فيكون الظاهر من قوله: «مطعون عليه» هو الإشارة إلى فساد عقيدته. وإنّما ذكر أنّه واقفيّ لبيان ما ينتمي إليه من المذاهب، فلا يكون دالّاً على المدّعى؛ وذلك لأنّه سيكون ناظراً لانحرافه العقديّ ليس إلّا، فلا ربط له بمحلّ حديثنا.

---

(١) أُصول علم الرجال بين النظريّة والتطبيق: ٢: ٣٨٧.

(٢) الغيبة للطوسي ٥٥، ذيل الحديث ٤٨.

لكنّ الظاهر أنّ العبارة متضمّنة لأمرين ـ كما عرفت ـ وعليه يثبت المطلوب .

ومنها: تضعيف ابن فضّال له ، وعدّه إيّاه كذّاباً وملعوناً [١] .

ويستفاد من شهادته أمران :

١ ـ كونه كذّاباً .

٢ ـ ثبوت اللعن عليه .

وما له ربط بموضع البحث هو خصوص الأمر الأوّل منهما ، فإنّ ثبوت كذبه مانع عن قبول مرويّاته .

وربّما أُجيب عنه بعدم كون الكذب المنسوب إليه في كلام ابن فضّال ، الكذب الذي يكون في الإخبار والتحديث ، بل غايته من ذلك الكذب الناجم من فساد العقيدة ، وهذا يجعل الوجه المذكور أجنبيّاً عن المدّعى .

ويجاب عنه بأنّه مع التسليم بظهور نسبة الكذب إليه في خصوص الكذب في العقيدة ، الكاشف عن انحرافها ، فإنّه يلازم عرفاً الكذب في الإخبار أيضاً ؛ لأنّه سوف يكون مخبراً بما هو منافٍ للعقيدة الحقّة والصحيحة ، فيكون إخباره كذباً ، وتصحّ نسبة الكذب إليه ، فتأمّل .

نعم ، المانع من الاستناد للوجه المذكور أنّه قد حكي هذا التضعيف الصادر من ابن فضّال في شأن ابن عليّ بن أبي حمزة البطائنيّ ، كما حكي فيه أيضاً [٢] ، وليس في البين ما يساعد على تعدّد الشهادة الصادرة منه ، بل هي شهادة واحدة فقط ، فإمّا أن تكون صادرة في حقّ الولد ، أو تكون صادرة في حقّ الوالد ، ومع عدم

---

(١) اختيار معرفة الرجال : ٢ : ٧٠٥ ، الرقم ٧٥٥ و ٧٥٦ و : ٧٤٢ ، الرقم ٨٣٤ . خلاصة الأقوال : ٦٣٢ ، الرقم ١ . التحرير الطاووسي : ٢٣٠ ، ٣٥٣ . نقد الرجال : ٣ : ٢٢١ ، الرقم ٣٤٨٠ . جامع الرواة : ١ : ٥٤٧ .

(٢) اختيار معرفةالرجال : ٢ : ٨٢٧ ، الرقم ١٠٤٢ . خلاصةالأقوال : ٣٣٤ . نقد الرجال : ٢ : ٣٦ .

ترجّح أحدهما على الآخر، فيصعب البناء عليها.

نعم، استظهر بعض مشايخنا (دام ظلّه) أنّها في الأب، وجعل دليله على ذلك أمران:

الأوّل: لأنّه هو الذي ورد في أحواله أنّ له تفسيراً [١]، ولم يرد ذلك في حقّ ولده.

الثاني: إنّ من البعيد أن يكون هو الحسن لاحتمال روايته عنه مباشرة[٢].

ويلاحظ على أوّلهما، بأنّ من المحتمل أن يكون للحسن تفسير كما لأبيه، وعدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود.

ويلاحظ على الثاني منهما بأنّ ابن فضّال لم يعاصر ابن حمزة؛ لأنّه من أصحاب العسكريّين عليهما السلام، وإنّما عاصر ولده الحسن، فلا مانع من روايته عن الحسن مباشرة.

واستند القائلون بوثاقته إلى اُمور:

منها: ما ذكره الشيخ رحمه الله في **العدّة**، قال: «ولأجل ما قلناه ـ الوثاقة ـ عملت الطائفة بأخبار الفطحيّة... وأخبار الواقفة، مثل سماعة بن مهران، وعليّ بن أبي حمزة[٣]. ودلالة العبارة المذكورة على التوثيق بلحاظ أمرين:

الأوّل: صدور الشهادة من الشيخ رحمه الله بالوثاقة لمن سوف يذكرهم؛ لأنّه قد اشترط في القبول برواية شخص أن يكون متحرّجاً في روايته، موثوقاً في أمانته.

الثاني: شهادته رحمه الله بأنّ الطائفة قد عملت بأخباره.

وفيه: أوّلاً: إنّ العبارة لا تفيد القول بوثاقته، بل عمدة ما يستظهر منها العمل بروايات هؤلاء إذا حصل وثوق بصدورها. ويؤيّد هذا الاستظهار الجهة الثانية

---

(١) خلاصة الأقوال: ٣٦٢، الرقم ١. التحرير الطاووسي: ٣٥٣، الرقم ٢٤٥.

(٢) اُصول علم الرجال بين النظريّة والتطبيق: ٢: ٣٨٥.

(٣) عدّة الاُصول: ١: ١٥٠.

في كلام الشيخ ﵀ ؛ لأنّ الشهادة الثانية منه مشروطة بوجود أمرين :

الأوّل : عدم كون ما يرويه مخالفاً لما عليه عملهم خارجاً .

الثاني : عدم وجود ما يخالفه من الروايات .

ومعنى هذا انحصار الرواية في نطاق خاصّ ، ممّا يعني اشتراط تحقّق الوثوق بصدورها . مضافاً إلى قول الشيخ أنّ أصحابنا لا يقبلون العمل بالأخبار التي يختصّ بروايتها الفطحيّة والواقفة .

ثانياً : لو سلّمنا بأنّ العبارة ظاهرة في توثيقه فيمكن أن يكون مستند الشيخ ﵀ رواية المشايخ الثلاثة عنه . فلابدّ من توفّر ما اشترطناه في العبارة من توفّره هنا لتحقّق التوثيق وهو مفقود ، فلا يمكن توثيقه .

ومنها : وقوعه في أسناد **تفسير عليّ بن إبراهيم** ، وقد شهد بوثاقة جميع من وقع في أسناد الكتاب .

وقد سمعت عدم تماميّة الدعوى المذكورة بعد التسليم بكون النسخة الواصلة إلينا هي نسخة **تفسير القمّيّ** ﵀ .

ومنها : رواية أحد الأجلّاء عنه ، ومن المعلوم أنّهم لا يروون إلّا عن ثقة ، فيكون البطائنيّ كذلك .

وهو كسابقه في عدم صلاحيّته للدلالة على الوثاقة ، فلا حاجة لإطالة الكلام حوله ؛ وذلك لعدم وجود وجه فنّيّ له يمكن من خلاله الركون إليه في إثبات هذه الكبرى .

ومنها : عمل الأصحاب برواياته الواردة في الكتب الأربعة ، ولم يناقش أحد في مورد واحد منها ، مع أنّ دأب الشيخ المناقشة في أسانيد الروايات .

ولا يخفى انحلال هذا الوجه إلى دعويين :

الأُولى : ركون الأصحاب إلى رواياته وعملهم بها ، وهذا يعني اعتبارها ؛ إذ لو

لم تكن كذلك فلا وجه للاستناد إليها ، كما لا يخفى .

الثانية : مع أنّ الشيخ ﵀ في **التهذيبين** قد ناقش في أسانيد بعض الروايات وأشار لضعفها ، إلّا أنّه لم يناقش في رواية هو واقع في سندها ، فضلاً عن أن يشير لضعفه .

ويلاحظ عليه : أمّا بالنسبة للدعوى الأُولى : فإنّ عمل الأصحاب أعمّ من إثبات الوثاقة ، خصوصاً وقد عرفت في الوجه الأوّل من وجوه التوثيق أنّ منشأ عملهم يعود لحصول الوثوق بها ، لا أنّه لوثاقته .

وأمّا بالنسبة للدعوى الثانية : فإنّ مناقشة الشيخ ﵀ في أسناد بعض الروايات يعود للداعي الذي ألّف من أجله **التهذيبين** ، حيث أنّه ذكر في مقدّمة **التهذيب** أنّ غايته من تأليفه هي معالجة المعارضة الواقعة بين النصوص الصادرة عن أئمّتنا ﵈ ، ولهذا لجأ الشيخ ﵀ تارة للجمع الدلاليّ العرفيّ ، وأُخرى للترجيح السنديّ ، وهكذا .

فلعلّ نصوص البطائنيّ كانت ممّا يقبل الجمع الدلاليّ ، ولذا اكتفى الشيخ ﵀ بذلك .

ومنها : دعوى المحقّق الحلّيّ ﵀ في **المعتبر** إجماع الأصحاب على العمل برواياته[1] .

وهذا يعتمد على تماميّة الكبرى ، بتقريب : أنّ حكاية الإجماع على التوثيق بمنزلة الإخبار عن استفاضة التوثيق واشتهاره ، وهو كافٍ لحصول العلم العادي به .

والإنصاف أنّ الكبرى تامّة . نعم ، يبقى احتمال كونه إجماعاً مدركيّاً ، ومع كونه كذلك فلا يمكن الركون إليه .

ومنها : إنّ الشيخ والنجاشيّ ﵄ لمّا تعرّضا لذكره لم يتعرّضا له بطعن سوى نسبته للوقف[2] ، وهذا يجعله مقبول الرواية ؛ لأنّه لو كان غير مقبول الرواية لنصّا على ذلك .

---

(١) المعتبر ١ : ٦٧ ، ٩٤ .

(٢) رجال النجاشي : ٣٦ ، الرقم ٧٣ . رجال الطوسي : ٣٣٩ ، الرقم ١٠ .

ويلاحظ عليه: إنّ عدم طعن النجاشيّ والشيخ رحمهما الله، أو غيرهما من الرجاليّين، في رجل ممّن ذكروه، لا يدلّ على مدح له، فضلاً عن توثيق؛ لأنّ هذا بمجرّده أعمّ من كونه معلوماً لديهم أو مجهولاً، خصوصاً إذا علمنا أنّ النجاشيّ والشيخ رحمهما الله لم يضعا كتابيهما ليكونا مدركاً للتوثيق والتضعيف، بل إنّما وضعاه لجمع مؤلّفات أصحابنا، وهذا يظهر لمن راجع مقدّمتيهما.

ومنها: ما ورد في كلام ابن الغضائريّ في ترجمة الحسن ولده، أنّ أباه أوثق منه[١].

وفيه: لقد اتّفق الرجاليّون على ضعف الإبن[٢]، فمع التسليم بصدور العبارة المذكورة عن ابن الغضائريّ ـ لخلوّ كتابي النجاشيّ والشيخ عنها ـ فإنّ أقصى ما تفيده أنّ الأب أحسن حالاً من ولده الضعيف، لا أنّه ثقة في نفسه، بمعنى أنّ الولد أضعف من الأب، وليس معنى ذلك كون الأب ثقة.

ومنها: رواية أحد المشايخ الثلاثة الثقات عنه، فقد روى عنه البزنطيّ[٣]، وقد عرفت شهادة الشيخ رحمه الله في حقّ هؤلاء أنّهم لا يروون إلّا عن ثقة[٤].

ومن المعلوم أنّ هذا الوجه ينحلّ إلى مقدّمتين: كبرى وصغرى:

أمّا الكبرى: فهي أنّ ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى والبزنطيّ لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة. وهذا يعني وثاقة جميع من روى عنه هؤلاء.

---

(١) رجال ابن الغضائري: ٥١، الرقم ٦.

(٢) رجال النجاشي: ٣٦، الرقم ٧٣. اختيار معرفة الرجال: ٢: ٨٢٧، الرقم ١٠٤٢. الفهرست للطوسي: ٣٠٠، الرقم ١٧٨. رجال ابن الغضائري: ٥١، الرقم ٣٣. رجال ابن داود: ٢٣٨، الرقم ١٢٤.

(٣) تهذيب الأحكام: ٨: ٢٦٢، الحديث ٩٥٣. وسائل الشيعة: ٢٣: ١٢٨، الحديث ٣.

(٤) عدّة الأُصول: ١: ١٥٤.

وأمّا الصغرى : فهي أنّ البطائنيّ ممّن روى عنه البزنطيّ فتثبت وثاقته .

وفيه : إنّ الكبرى وإن كانت مسلّمة لكن بقيد كثرة الرواية لا مطلقاً ، وهذا القيد منتفٍ في حقّ البطائنيّ ، ممّا يعني عدم صلوح الصغرى لهذه الكبرى ، كما لا يخفى .

ومنها : أنّه أحد الوكلاء المنصوبين من قِبل الإمام المعصوم عليه السلام ، فقد كان وكيلاً للإمام الكاظم عليه السلام ، ولا ريب في أنّ العرف يرى ملازمة بين وكالة الشخص عن المعصوم عليه السلام ووثاقته .

والإنصاف أنّه يلزم التفكيك في الوكالة ؛ لأنّ الوكلاء قد يكونون مجرّد واسطة بين المعصوم عليه السلام وبين الأفراد في القيام ببعض المهام ، كإيصال أموال لهم منه عليه السلام ، أو استلامها منهم . وقد يكون الوكيل ممثّلاً للمعصوم عليه السلام ، ومتحدّثاً باسمه ، والملازمة المدّعاة إنّما تتصوّر في النوع الثاني من الوكلاء دون الأوّل ، ولكي يبنى على وثاقة البطائنيّ يلزم إحراز أنّه من صغريات النوع الثاني ، وهذا ليس واضحاً .

فتحصّل إلى هنا عدم نهوض دليل على وثاقته ، بينما قد تقدّم تماميّة غير دليل على ضعفه ، فالأقوى حينئذٍ هو البناء على ضعفه ، وعدم قبول رواياته .

تنبيه :

بقي في المقام الحديث حول التفصيل في مرويّاته ، بين ما كان صادراً عنه قبل وقفه فيقبل ، وما كان صادراً منه بعد الوقف فلا يقبل ، وربّما وجّه ذلك بأنّ الأعلام لم يرووا عنه بعدما ثبت انحرافه ، واتّخاذه منهجاً بعيداً عن طريق الحقّ ، فتكون جميع النصوص المذكورة في المصادر الحديثيّة منقولة عنه قبل وقفه ، ولا يضرّ بذلك تأخّر التحديث بها بعد ثبوت وقفه ؛ لأنّ الراوي لها قد سمعها منه قبل الوقف .

ولا يخفى أنّ التوجيه المذكور يصلح حال البناء على أنّ مدار قبول خبر المخبر

على حال تحمّله الخبر، لا على حال أدائه والنقل عنه. أمّا لو بني على الثاني ـ كما هو المعروف بين الأعلام ـ فلن يكون التفصيل المذكور مجدياً.

أمّا لو حصل إدراك الشروط مقارناً للغروب، فإنّ مقتضى الاحتياط يقتضي لزوم الفطرة عليه؛ لما عرفت أنّ مدار الوجوب على صدق عنوان الإدراك للشهر، ويحتمل في مثل هذه الحالة أن يكون قد أدرك الشهر، فيكون ملزوماً بالإخراج.

ويستثنى من وجوب الإخراج المولود الذي يولد بعد غروب آخر يوم من أيّام شهر رمضان المبارك، وكذا الكافر الذي يسلم أيضاً، فلا تجب عليهما زكاة الفطرة، كما لا يجب إخراجها عنهما، ويدلّ على ذلك صحيح معاوية بن عمّار المذكور في المتن[1]، وهو صريح في نفي الوجوب لعدم إدراكهما للشهر.

وطريق الشيخ رحمه الله إلى محمّد بن أحمد بن يحيى ـ على ما في **المشيخة** ـ كالتالي:

أخبرني به الشيخ أبو عبدالله، والحسين بن عبيدالله، وأحمد بن عبدون، كلّهم عن أبي جعفر محمّد بن الحسين بن سفيان، عن أحمد بن إدريس، عن محمّد بن أحمد بن يحيى[2].

وقت الوجوب

قوله ١: «**أمّا بالنسبة إلى وقت الوجوب، فهناك اُمور ثلاثة ينبغي التفرقة بينها؛ إذ تارة يبحث**... إلخ».

هناك عناوين ثلاثة تذكر في بحث زكاة الفطرة قد يقع الخلط بينها وعدم التفريق، وهي:

الأوّل: تحديد الزمان الذي يلزم فيه أن تكون شرائط وجوب زكاة الفطرة

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٣٥٢، الباب ١١ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢.

(٢) تهذيب الأحكام: ١٠: ٧١ (المشيخة).

على شخص مجتمعة ، بحيث متى كانت متوفّرة لزمه إخراجها ، ومتى انتفى واحد منها في ذلك الوقت لم يجب الإخراج . وهذا ما تقدّم الحديث عنه في الفرع السابق . وهل أنّ ذلك الزمان عند غروب الشمس من آخر يوم من شهر رمضان المبارك ، أو أنّه عند طلوع فجر يوم العيد ؟

الثاني : تحديد وقت زمان الوجوب من حيث الابتداء ، وأنّه هل يبتدئ عند الغروب ، أو أنّ ابتداءه عند طلوع الفجر ؟

وتظهر الثمرة بين القولين في موارد :

منها : أنّه لو مات بعد غروب الشمس وقبل طلوع الفجر ، فعلى القول بأنّ مبتدأ وقت الوجوب هو غروب الشمس وجب إخراجها عنه ، بخلاف ما لو كان مبتدأ وقت الوجوب هو طلوع الفجر لم يلزم ؛ لأنّه لم تشتغل ذمّته بالوجوب بعد .

ومنها : أنّه لو بلغ الصبيّ بعد الغروب ، أو زال الجنون بعده ، وجب إخراج زكاة الفطرة على القول الثاني ، ولم تجب على القول الأوّل .

ومنها : أنّه يجب على الغنيّ التحفّظ على أمواله وعدم صرفها بناء على القول الأوّل ؛ لأنّ التكليف قد تنجّز في حقّه وصار لازماً عليه ، بخلافه على القول الثاني .

الثالث : بعد الفراغ عن تحديد زمان وجوبها ، وأنّه ليلة العيد عند غروب شمس آخر يوم من الشهر الكريم ، يلزم تحديد زمان الإخراج ، فهل يجوز إخراجها ليلاً بعد تحقّق وجوبها ، أو أنّه يجب أن يكون الإخراج في النهار ، أو أنّه يجوز تأخير دفعها طيلة شهر شوال ؟ وسوف يأتي الحديث عن هذا الفرع إن شاء الله تعالى .

والحديث فعلاً عن العنوان الثاني ، وهو تحديد زمان ابتداء وجوب زكاة الفطرة ، حيث وقع الخلاف بين الأعلام في ذلك على أربعة أقوال :

الأوّل : إنّ مبدأ وجوبها هو دخول شهر رمضان المبارك ، فتجب من أوّل شهر

رمضان ، وإن كان الأفضل أداءها يوم العيد[١] .

الثاني : أنّ وقت الوجوب لزكاة الفطرة هو طلوع الفجر من يوم العيد ، فلا تجب قبل ذلك . وقد نسب لبعض القدماء ، وهو مختار بعض الأعاظم رحمه الله[٢] .

الثالث : أنّ وقت وجوبها هو ليلة العيد ، لكنّ الواجب إخراجها بعد الفجر يوم العيد بنحو الواجب المعلّق ، وقد اختاره بعض الأساطين قدس سره[٣] .

الرابع : أنّ وقت وجوبها هو دخول ليلة العيد ، وهذا هو المشهور بين الأعلام[٤] .

والفرق بين القول الثاني والرابع أنّه يجوز إخراجها وفقاً للقول الرابع بعد دخول ليلة العيد مباشرة ، ولا يجوز ذلك وفقاً للقول الثاني .

ويستدلّ لمختار المشهور بروايتي معاوية بن عمّار المتقدّمتين[٥] ، وقد جاء في الأُولى منهما : « الْمَوْلُودِ يُولَدُ لَيْلَةَ الْفِطْرِ ، وَالْيَهُودِيِّ وَالنَّصْرَانِيِّ يُسْلِمُ لَيْلَةَ الْفِطْرِ ؟ قَالَ : **لَيْسَ عَلَيْهِمْ فِطْرَةٌ ، لَيْسَ الْفِطْرَةُ إِلّا عَلىٰ مَنْ أَدْرَكَ الشَّهْرَ** »[٦] .

وأمّا الثانية ، قال : « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام عَنْ مَوْلُودٍ وُلِدَ لَيْلَةَ الْفِطْرِ ، عَلَيْهِ فِطْرَةٌ ؟ قَالَ : **لَا ، قَدْ خَرَجَ الشَّهْرُ** .

---

(١) مصباح المتهجّد : ٦٦٥ . الوسيلة : ١٣١ . الدروس الشرعيّة : ١ : ٢٥ . مسالك الأفهام : ١ : ٤٥٢ . جواهر الكلام : ١٥ : ٥٢٩ .

(٢) المقنعة : ٢٤٨ . النهاية : ١٩١ . الكافي في الفقه : ١٦٩ . غنية النزوع : ١٢٧ . مدارك الأحكام : ٥ : ٣٤٤ .

(٣) نهاية الإحكام : ٢ : ٤٤٠ . مسالك الأفهام : ١ : ٤٥١ . مجمع الفائدة والبرهان : ٤ : ٢٥٢ .

(٤) الجمل والعقود (الرسائل العشر) : ٢٠٩ . الوسيلة : ١٣١ . السرائر : ١ : ٤٩٦ . مباني منهاج الصالحين : ٦ : ٥٥٥ .

(٥) تقدّم ذكرهما في الفرع السادس من الفروع السابقة .

(٦) وسائل الشيعة : ٩ : ٣٥٢ ، الباب ١١ من أبواب زكاة الفطرة ، الحديث ١ .

وَسَأَلْتُهُ عَنْ يَهُودِيٍّ أَسْلَمَ لَيْلَةَ الْفِطْرِ ، عَلَيْهِ فِطْرَةٌ ؟ قَالَ : **لَا** »[١] .

وقد تناقش دلالتهما بأنّ أقصى ما يستفاد منهما لزوم إدراك شهر رمضان في وجوب زكاة الفطرة على فرد من الأفراد ، بأن يولد المولود قبل خروج الشهر قبل الغروب من آخر يوم منه مثلاً ، أو يسلم الكافر كذلك ، بحيث يتحقّق موضوع الحكم قبل خروج شهر رمضان ، فلو تحقّق بعد خروجه لم يكن موجباً لاشتغال الذمّة بالتكليف ، وليس فيهما ما يشير من قريب أو بعيد إلى تحديد زمان تعلّق الوجوب ، وأنّه دخول ليلة العيد ، أو طلوع الفجر من يوم العيد ، أو غير ذلك .

وقد سلّم المصنّف (وفّقه الله) بعدم تضمّن النصّين الإشارة لتحديد زمان الوجوب صراحة ، إلّا أنّ سكوتهما عن الإشارة لذلك يفيد عرفاً أنّ وقته هو الغروب ؛ لأنّه لو كان هناك وقت آخر لم يجعل المدار على لزوم توفّر الشروط عند الغروب ، بل جعل له وقتاً آخر ، فاعتبار اجتماع الشروط عند الغروب شاهد على أنّ وقت اشتغال الذمّة والوجوب هو هذا الوقت .

وبعبارة أُخرى : لقد تضمّن النصّان أنّه يلزم أن تكون الشروط متوفّرة في الشخص عند غروب الشمس لتشتغل ذمّته بأداء زكاة الفطرة ، فإن كان هناك وقت آخر قد تمّ تحديده لتعلّق الوجوب واشتغال الذمّة رفعت اليد عن هذا الوقت ، فما لم يكن هناك وقت آخر كان المتعيّن لتحديد وقت الوجوب هو هذا الوقت الذي اعتبر فيه توفّر الشروط ليجب إخراجها .

وبالجملة : إنّ المستفاد من النصّين هو نفي وجوب الإخراج عن كلّ من لم يدرك الشهر الشريف ، بأن دخلت ليلة العيد وهو غير جامع للشروط اللازم توفّرها فيمن تجب عليه الزكاة ، وما دامت لم تشترط بقاء هذه الشروط متوفّرة لطلوع الفجر يوم العيد ، بل اعتبر توفّرها عند غروب شمس آخر يوم من شهر رمضان ، كان وقت

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٣٥٢ ، الباب ١١ من أبواب زكاة الفطرة ، الحديث ٢ .

الوجوب هو هذا الوقت .

قوله **٢** : « **وأمّا القول الثاني ، فوجهه صحيحة العيص بن القاسم : سألت أبا عبد الله** عليه السلام **عن** . . . إلخ » .

قد عرفت أنّ القول الثاني من الأقوال المتقدّمة في تحديد وقت الوجوب هو طلوع الفجر يوم العيد ، فلا تجب زكاة الفطرة قبل ذلك ، وقد استند القائلون بهذا القول إلى صحيحة العيص بن القاسم المذكورة في المتن[1] ، فإنّ قول السائل : « مَتىٰ هِيَ ؟ » ظاهر في السؤال عن وقت التعلّق والوجوب ، وقد حدّد له الإمام عليه السلام ذلك بأنّه قبل أداء صلاة العيد يوم الفطر ، وهو يبدأ من طلوع الشمس ، فيكون مفاد الصحيحة أنّ الوجوب يبدأ قبل طلوع الشمس ، وهو ابتداء اليوم الشرعيّ الذي يكون من طلوع الفجر .

ويلاحظ عليه : بأنّ الظاهر أنّ السؤال عن وقت أداء زكاة الفطرة وليس عن وقت وجوبها ، ويساعد على ذلك أمران :

الأوّل : قوله عليه السلام : « **قَبْلَ الصَّلَاةِ** » جواباً على سؤال السائل ، فإنّه صريح في تحديد زمان الإعطاء ، وليس بيان زمان الوجوب والتعلّق .

الثاني : قول الإمام عليه السلام : « **نَحْنُ نُعْطِي عِيَالَنَا مِنْهُ ثُمَّ يَبْقىٰ فَنَقْسِمُهُ** » ، فإنّه ظاهر أيضاً في وقت الأداء وليس وقت الوجوب .

على أنّه لو سلّم دلالتها على أنّ وقت الوجوب هو قبل أداء صلاة العيد ، فاللازم أن يكون بعد طلوع الشمس الذي هو وقت صلاة العيد وليس قبلها ، فلا تدلّ الصحيحة على أنّ مبدأ الوجوب بعد الفجر .

ومع عدم تماميّة دلالة الصحيحة المذكورة على المطلوب ، لن يكون هناك

---

(١) وسائل الشيعة : **٩** : **٣٥٤** ، الباب **١٢** من أبواب زكاة الفطرة ، الحديث **٥** .

معارض للقول المشهور، سيّما بعد دلالة النصّ المعتبر عليه.

قوله ٣: «**وأمّا استمرار وقتها إلى الزوال، فلا دليل واضح عليه من الروايات، بَيْد أنّه هو**... إلخ».

وقع الخلاف بين الأعلام في نهاية وقت أدائها بحيث لا يكون قضاءً، وإنّما يكون أداءً، على أقوال:

الأوّل: إنّ وقت الأداء لها ينتهي بأداء صلاة العيد، فيكون أداؤها بعد صلاة العيد قضاء[١].

الثاني: إنّ نهاية وقت أدائها هو زوال شمس يوم العيد، فإذا زالت فقد انتهى وقت الأداء لها، وصار قضاءً[٢].

الثالث: إنّ وقت الأداء يستمرّ إلى آخر يوم العيد، فلا يكون الدفع لها قضاءً إلّا بعد غروب شمسه[٣].

الرابع: ما اختاره السيّد اليزديّ ﵀ في **العروة** وغيره، من التفصيل بين من لم يصلّ العيد، فيستمرّ وقت الأداء لها إلى زوال الشمس من يوم العيد، وبين من صلّاها، فإنّ وقت الأداء ينتهي بأداء الصلاة على الأحوط لزوماً[٤].

ومنشأ الاختلاف المذكور يعود لما هو المستفاد من النصوص.

وكيفما كان، فقد يتمسّك للقول الثاني بالإجماع المدّعى من قِبل العلّامة ﵀ في

---

(١) الخلاف: ٢: ١٥٥، مسألة ١٩٨. مختلف الشيعة: ٣: ٣٠٦. تذكرة الفقهاء: ٥: ٣٩٦. قواعد الأحكام: ١: ٣٥٩.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٩: ٤٢٩.

(٣) السرائر: ١: ٤٧٠.

(٤) العروة الوثقى: ٤: ٢٢٢، مسألة ١.

المختلف ، لقوله : « لو أخّرها عن الزوال لغير عذر أثم بالإجماع »[١] ، الظاهر في انتهاء وقت الأداء بذلك . وإن كان صريح كلامه رحمه الله في **المنتهى** خلاف ذلك ؛ لأنّه صرّح بأنّ المحرّم هو تأخير أدائها عن يوم العيد[٢] ما يعني الاستمرار إلى وقت الغروب ، وهذا مانع من انعقاد إجماع في المسألة ، ولو سلّم توفّرها فإنّ احتمال المدركيّة فيه وارد جدّاً .

وقد يستدلّ له بما نقله ابن طاووس رحمه الله في **الإقبال** عن أبي الحسن الأحمسيّ ، عن أبي عبدالله عليه السلام : « **أَدِّ الْفِطْرَةَ عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَمَمْلُوكٍ ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ خِفْتُ عَلَيْكَ الْفَوْتَ**[٣] . قُلْتُ : وَمَا الْفَوْتُ ؟ قَالَ : **الْمَوْتُ** .

قُلْتُ : أَ قَبْلَ الصَّلَاةِ أَوْ بَعْدَهَا ؟ قَالَ : **إِنْ أَخْرَجْتَهَا قَبْلَ الظُّهْرِ فَهِيَ فِطْرَةٌ ، وَإِنْ أَخْرَجْتَهَا بَعْدَ الظُّهْرِ فَهِيَ صَدَقَةٌ ، وَلَا تُجْزِيكَ** .

قُلْتُ : فَأُصَلِّي الْفَجْرَ وَأَعْزِلُهَا ، فَيَمْكُثُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ آخَرَ ثُمَّ أَتَصَدَّقُ بِهَا ؟ قَالَ : **لَا بَأْسَ هِيَ فِطْرَةٌ إِذَا أَخْرَجْتَهَا قَبْلَ الصَّلَاةِ** .

قَالَ : قَالَ : **وَهِيَ وَاجِبَةٌ عَلىٰ كُلِّ مُسْلِمٍ مُحْتَاجٍ ، أَوْ مُوسِرٍ ، يَقْدِرُ عَلىٰ فِطْرَةٍ** »[٤] ، فإنّ المستفاد منه عدم إجزاء إخراجها بعد الظهر ؛ لأنّه عليه السلام قد جعلها صدقة وليست فطرة ، وهذا يكشف عن انتهاء وقت الأداء بالنسبة إليها بزوال الشمس يوم العيد .

ويمنع من الاستناد إليها ضعف سندها ؛ لضعف الراوي فإنّه مجهول ، كما أنّ

---

(١) مختلف الشيعة : ٣ : ٣٠٢ .

(٢) منتهى المطلب : ٨ : ٤٨٥ .

(٣) ظاهر هذا الخبر أنّ الخوف من الموت على المعيل ، مع أنّك قد عرفت في مطلع البحث أنّ الخوف منه على المعال .

(٤) إقبال الأعمال : ١ : ٤٦٥ . وسائل الشيعة : ٩ : ٣٣١ ، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة ، الحديث ١٦ .

طريق السيّد ابن طاووس ﵀ إلى كتاب الأنصاريّ مجهول.

كما أنّ الخبر يشتمل على تهافت بين صدره وذيله، فقد حدّد نهاية وقت الأداء في الصدر بزوال الشمس، وحدّده في الذيل بصلاة العيد.

والعلاج الذي أفاده صاحب **الحدائق** ﵀[1] من أنّ ذكر الظهر في الصدر تصحيف لا يخرج عن كونه مجرّد احتمال يفتقر إلى الشاهد، ويمكن أن يقابله احتمال أن يكون التصحيف في لفظ الصلاة الوارد ذكره في الذيل، فيكون المفروض وجوده في الصدر والذيل هو الظهر.

وبالجملة: لا مرجّح لأحد المحتملين على الآخر، وهذا يساعد على ما ذكرناه من خلوّ الشاهد لما ذكره صاحب **الحدائق** ﵀.

على أنّه لو قبل فلن يكون الخبر المذكور صالحاً للدلالة على تحديد نهاية وقت الأداء بالزوال، لأنّه لن يكون مشتملاً على ذلك.

كما أنّ منشأ التحديد المدّعى استفادته من الخبر بلحاظ قوله ﵇: «**وَإِنْ أَخْرَجْتَهَا بَعْدَ الظُّهْرِ فَهِيَ صَدَقَةٌ**»، ولعلّ المستدلّ قد فهم من التعبير المذكور كونها صدقة مستحبّة، وهذا خلاف الظاهر، فإنّ المستفاد كونها صدقة واجبة، وهذا يعني بقاء الوقت للأداء وعدم انتهائه، غاية ما في الأمر أنّ أداءها قبل ذلك أفضل ما يستفاد من بعض النصوص، كما في صحيح عبدالله بن سنان[2].

والحاصل: إنّه لو رفعت اليد عن المناقشة السنديّة في الخبر المذكور فإنّ أقصى ما يستفاد منه أفضليّة أداء الزكاة قبل أداء صلاة العيد، ودفعها بعد الصلاة لا ينفي كونها زكاة واجبة، عمدة ما كان ليس فيها ثواب الفطرة، كما يظهر هذا من قوله ﵇: «**وَلَا تُجْزِيكَ**»، الظاهر في نفي ثواب الفطرة زيادة على الزكاة الواجبة.

---

(١) الحدائق الناضرة: ١٢: ٣٠٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ٣٥٣، الباب ١٢ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١.

ويساعد على جواز إخراجها بعد الزوال صحيح زرارة المذكور في المتن[١]. ودلالته على جواز التأخير إلى وقت الزوال واضحة.

ولمّا كان القول بتحديد وقت الانتهاء بزوال شمس يوم العيد هو المعروف بين الفقهاء، ذكر المصنّف (وفّقه الله) أنّ مقتضى الاحتياط إخراجها بعد ذلك بنيّة القربة المطلقة لما تضمّنته بعض النصوص من التفريق بين ما يدفع قبل صلاة العيد، وما يدفع بعدها، فسمّت المدفوع قبل صلاة العيد زكاة فطرة، وعبّرت عمّا يدفع بعدها بالصدقة، كما في صحيح عبدالله بن سنان المذكور في المتن[٢].

وقد عرفت قبل قليل أنّ التفريق بلحاظ الثواب الثابت على المدفوع قبل الصلاة وبعدها، ولا ربط لذلك بمسألة وقت الأداء.

ويمكن الاستدلال للقول بأنّ من سوف يصلّي العيد يلزمه الإخراج قبل أداء الصلاة من بعض النصوص، كصحيحة العيص بن القاسم المتقدّمة[٣]، قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام عَنِ الْفِطْرَةِ، مَتىٰ هِيَ؟ فَقَالَ: **قَبْلَ الصَّلَاةِ يَوْمَ الْفِطْرِ**. قُلْتُ: فَإِنْ بَقِيَ مِنْهُ شَيْءٌ بَعْدَ الصَّلَاةِ؟ قَالَ: **لَا بَأْسَ، نَحْنُ نُعْطِي عِيَالَنَا مِنْهُ، ثُمَّ يَبْقىٰ فَنَقْسِمُهُ**»[٤].

ويمكن منع دلالتها على بقاء جواز الإخراج إلى ما بعد الصلاة على أساس أنّ المقصود من قوله عليه السلام: «**ثُمَّ يَبْقىٰ**» إشارة إلى كونه قد عزلها ليخرجها بعد الصلاة، فلا تكون دالّة على أكثر من كفاية العزل في تحقّق الإخراج، وعدم اعتبار الدفع إلى الفقير.

وبعبارة أُخرى: إنّ أقصى ما يستفاد من الصحيحة أنّ وقت الإخراج يكون

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٣٥٦، الباب ١٣ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ٣٥٣، الباب ١٢ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١.

(٣) تقدّم في الفرع الثاني من هذه الفروع.

(٤) وسائل الشيعة: ٩: ٣٥٤، الباب ١٢ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٥.

قبل أداء صلاة العيد ، وهي ساكتة عمّا بعد الصلاة ، فلم تتضمّن أنّ ذلك قضاء ، أو لا زال وقت الأداء باقياً .

وموثّقة إسحاق بن عمّار : « سَأَلْتُهُ عَنِ الْفِطْرَةِ ، فَقَالَ : **إِذَا عَزَلْتَهَا فَلَا يَضُرُّكَ مَتىٰ أَعْطَيْتَهَا ، قَبْلَ الصَّلَاةِ أَوْ بَعْدَ الصَّلَاةِ** »[١] ، فإنّ مقتضى مفهومها عدم جواز تأخيرها عن أداء صلاة العيد ، لترتّب الضرر على الدافع .

ويمكن منع دلالتها على ذلك بأنّ المستفاد منها أنّ العزل قبل الصلاة بمثابة الإخراج ، فلا يضرّ تأخير دفعها بعد ذلك ، ولا يستفاد منها أنّ عدم إخراج الزكاة قبل الصلاة ولو بعزلها ، يستوجب العصيان أو فوات الأفضليّة وثوابها . وعليه تكون الموثّقة أجنبيّة تماماً عن المدّعى .

قوله ٤ : « **وأما إن من عزلها في وقتها يجوز له التأخير لغرض عقلائيّ ، فقد دلّت عليه موثّقة** ... إلخ » .

المعروف بين الأعلام جواز عزل الزكاة في مال معيّن ، ويتعيّن كونها زكاة حينئذٍ ، ويدلّ على ذلك موثّقة إسحاق بن عمّار المذكورة في المتن[٢] ، وهي واضحة الدلالة في كفاية العزل لفراغ الذمّة من الاشتغال بأداء زكاة الفطرة .

ولا مجال للمناقشة فيها بالإضمار ؛ لأنّه لو لم يقبل شيء من البيانات التي تقدّمت فإنّ الإضمار قد ورد بطريق الشيخ رحمه الله[٣] ، وأمّا بطريق الصدوق قدس سره ، فإنّها مرويّة عن الإمام الصادق عليه السلام[٤] .

ومقتضى ما تضمّنته النصوص من الأمر بأدائها بعد الصلاة يستلزم الفوريّة في

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٣٥٧ ، الباب ١٣ من أبواب زكاة الفطرة ، الحديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٣٥٧ ، الباب ١٣ من أبواب زكاة الفطرة ، الحديث ٤ .

(٣) الاستبصار : ٢ : ٤٥ ، الحديث ٦ . تهذيب الأحكام : ٤ : ٧٧ ، الحديث ٧ .

(٤) من لا يحضره الفقيه : ٢ : ١١٨ ، الحديث ٢٠٨٠ .

الأداء والدفع للفقير، خصوصاً وأنّ من المحتمل جدّاً أن يكون المقصود من البعديّة المذكورة فيها هي البعديّة العرفيّة، ولا أقلّ أنّ ذلك هو مقتضى الاحتياط.

نعم، يجوز تأخير الأداء والدفع للفقير لو وجد غرض عقلائيّ يستدعي تأخير ذلك. والتقييد بوجود غرض عقلائيّ غايته الحذر من التهاون في الدفع والأداء للفقير.

قوله ٥: «**وأمّا جواز تقديمها من بداية الشهر، فلصحيحة الفضلاء عن أبي جعفر وأبي**... إلخ».

وقع الخلاف بين الفقهاء في جواز دفع زكاة الفطرة قبل وقت وجوبها بعنوان زكاة الفطرة، على قولين:

الأوّل: ما اختاره جملة من القدماء ـ كالمفيد، والشيخ، وأبي الصلاح، وابن إدريس، والمحقّق في **الشرائع** ـ من عدم الاجتزاء بالتقديم. نعم، لو دفعها إلى الفقير بعنوان القرض، فإذا دخل وقتها احتسبها زكاة فطرة، جاز ذلك. وقد نسبه صاحب **المدارك** إلى المشهور(١).

الثاني: البناء على جواز التقديم، وهو مذهب الصدوقين، والشيخ في جملة من كتبه، والمحقّق في **المعتبر**، وجماعة كثيرة من المتأخّرين، وقد نسبه الشهيد في **الدروس** إلى المشهور(٢).

ولا يخفى أنّ مقتضى القاعدة هو البناء على عدم جواز التقديم؛ لأنّ إيجاب

---

(١) المقنعة: ١٤٩. مصباح المتهجّد: ٦٦٥. الكافي في الفقه: ١٦٩. السرائر: ١: ٤٧٠. شرائع الإسلام: ١: ١٣١. مدارك الأحكام: ٥: ٣٤٥.

(٢) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٢١٠. المقنع: ٢١٢. الهداية: ٢٠٤. الاقتصاد للطوسي: ٢٨٤. الخلاف: ٢: ١٥٥، مسألة ١٩٨. النهاية: ١٩١. المعتبر: ٢: ٥٣٥. تبصرة المتعلّمين: ٧٣. تذكرة الفقهاء: ٥: ٣٩٧، مسألة ٢٩٨. الدروس الشرعيّة: ١: ٢٥٠.

الفطرة في أوّل شهر رمضان قبل حصول شرط الوجوب ـ وهو رؤية الهلال ـ على خلاف القاعدة. ولو أُريد تصحيح ذلك من خلال الشرط المتأخّر فإنّه يتوقّف على وجود الدليل في المقام.

ويمكن الاستدلال للقول الأوّل بالنصوص التي وردت في زكاة الأموال من أنّ أداء الزكاة قبل حلول الحول، وتشبيه الإمام عليه السلام ذلك بالصلاة قبل دخول وقتها، ففي صحيح زرارة، قال: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: أَ يُزَكِّي الرَّجُلُ مَالَهُ إِذَا مَضىٰ ثُلُثُ السَّنَةِ؟ قَالَ: **لَا تُصَلَّى الْأُولىٰ قَبْلَ الزَّوَالِ**»[1].

وقد استند أصحاب القول الثاني في مختارهم إلى صحيحة الفضلاء المذكورة في المتن[2]. ودلالتها على جواز التقديم بعنوان زكاة الفطرة جليّة واضحة.

ومنع دلالتها أصحاب القول الأوّل فحملوها على القرض، بمعنى أن يدفعها المكلّف إلى الفقير على أنّها قرض، فإذا دخل وقتها احتسبها زكاة فطرة.

وهو مضافاً إلى كونه خلاف الظاهر، فإن القرض ليس مختصّاً بشهر رمضان المبارك، فيمكن أن يعطي الفقير بعنوان القرض في أيّ شهر من شهور السنة، فإذا حان وقت وجوبها جاز له احتسابها زكاة فطرة.

نعم، ربّما كان الموجب للتوقّف أنّه لا فرق بين زكاة الفطرة وزكاة الأموال، فكما قد عرفت أنّه لا يجوز تقديم زكاة الأموال على وقتها، فكذلك زكاة الفطرة، وكون الصحيح المذكور شاذّاً؛ لعدم وجود ما يسنده.

وليس الأمر كذلك، فإنّ المماثلة بين الزكاة قد تكون في الجملة وليس بالجملة، ولا موجب لحمل الصحيح المذكور على الشذوذ، وتفصيل ذلك أكثر يطلب من مستوى أعلى.

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٣٠٥، الباب ٥١ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ٣٥٤، الباب ١٢ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٤.

قوله ٦ : « **وأمّا عدم جواز تبديلها بعد العزل ، فلأنّ ظاهر ما دلّ على العزل تعيّنها به ، ولا دليل** ... إلخ » .

إذا عزل زكاة الفطرة في مال معيّن تعيّن المال المعزول زكاة فطرة ، فلم يجز له استبداله بعد ذلك ؛ لأنّ الفطرة قد تعيّنت في المال المعزول .

وقد استدلّ القائلون بعدم جواز التبديل بأمرين :

الأوّل : إنّ مجرّد عزل المكلّف للمال على أنّه زكاة يوجب خروج المال المعزول عن ملكه ، ودخوله في ملك جهة الزكاة ، وتنحصر ولايته عليه في خصوص إيصاله إلى أصحابه بعد قيامه بعزله ، ولا يوجد دليل يدلّ على أكثر من ذلك ، وعليه يكون مقتضى القاعدة بطلان أي تصرّف آخر منه في المال ، فكما لا يجوز له بيع المال المعزول ، كذلك لا يجوز له تبديله .

وبعبارة موجزة : إنّ المقدار الثابت للمكلّف ، الذي وجبت عليه الزكاة ، ولايته على المال لعزله ليتعيّن كونه زكاة ، وليس له ولاية عليه بالتصرّف فيه باستبداله أو بيعه ، أو غير ذلك . نعم ، يبقى له الولاية بإيصاله إلى الجهة التي يعتبر مصرفاً فيها .

الثاني : إنّ مقتضى ما دلّ على أنّ ما يكون لله سبحانه وتعالى لا رجعة فيه يقضي بعدم جواز الاستبدال والتغيير للمال المعزول بعد حصول عزله ؛ لأنّه قد صار لله سبحانه ، وأموال الزكاة صغرى لهذه الكبرى ، فلا يجوز استبداله .

نعم ، لو كان التبديل فيه مصلحة للفقير ، فإنّه يجوز ذلك بإذن الحاكم الشرعيّ إن أمكنه الوصول إليه ، وإلّا استأذن عدول المؤمنين في ذلك .

أحكام عامّة

قوله ١ : « **أمّا دوران الوجوب مدار العيلولة ، فممّا لا خلاف فيه ، وتدلّ عليه صحيحة عمر بن** ... إلخ » .

أجمع الفقهاء على وجوب إخراج زكاة الفطرة ممّن توفّرت فيه شرائط وجوبها

عن نفسه وعن عياله ، من دون فرق بين كونه واجب النفقة عليه وغيره ، صغيراً كان أو كبيراً ، حرّاً كان أو عبداً ، مسلماً كان أو كافراً [١]. وعليه سيرة المتشرّعة ، بل هو من الأحكام المسلّمة فقهيّاً ، بل ربّما قيل أنّه من ضروريّات الفقه . ويدلّ على ذلك جملة من النصوص ، كرواية عمر بن يزيد المذكورة في المتن[٢]. ودلالتها على المدّعى واضحة . وقد رواها الصدوق ﷺ بإسناده عن الحسن بن محبوب ، وهو على ما في **المشيخة** كالتالي :

عن محمّد بن موسى بن المتوكّل ، عن عبدالله بن جعفر الحميريّ . وسعد بن عبدالله ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عنه[٣].

وقد تضمّن الطريق محمّد بن موسى بن المتوكّل ، وينحصر طريق توثيقه في خصوص ما صدر عن ابن طاووس ﷺ في **فلاح السائل** في فضل صلاة الظهر وصفتها [٤] ، من دعوى الاتّفاق على وثاقته . أو شيخوخة الإجازة .

كما أنّ راوي الخبر ـ وهو عمر بن يزيد ـ مردّد بين اثنين : بين السابريّ والصيقل ، والأوّل قد نصّ على وثاقته النجاشيّ والشيخ[٥] ، دون الثاني ، وإنّما يصحّ الاعتماد على هذه الرواية بناءً على أنّ الوارد في سندها هو الأوّل دون الثاني . وقد ميّز بينهما في **جامع الرواة**[٦] بملاحظة الراوي عنهما ، فيكون الواقع في السند السابريّ لو كان الراوي عنه ابن أبي عمير ، أمّا لو كان الراوي هو الحسن بن محبوب فيكون

---

(١) غنية النزوع : ١٢٧ . تذكرة الفقهاء : ٥ : ٣٧٥ ، مسألة ٢٨٢ . منتهى المطلب : ٨ : ٤٣٢ . مدارك الأحكام : ٥ : ٣١٥ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٣٢٧ ، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة ، الحديث ٢ .

(٣) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٥٣ (المشيخة) .

(٤) فلاح السائل : ١٥٦ .

(٥) رجال النجاشي : ٢٨٣ ، الرقم ٧٥١ . الفهرست للطوسي : ١٨٤ ، الرقم ٥٠٢ .

(٦) جامع الرواة : ٢ : ١٦٤ .

الواقع في السند هو ابن ذبيان الصيقل ، ومقتضى ما ذكره ﷺ ، يكون الواقع في السند هو ابن ذبيان الصيقل الذي لم يوثّق . نعم ، ذكرت وجوه لتوثيقه ، تقدّم ذكرها [١] .

قوله **٢** : « **ومنه يتّضح الحال في الضيف ، وأنّ وجوب دفع الفطرة عنه منوط بصدق كونه يعوله** ... إلخ » .

وقع الخلاف بين الأعلام في وجوب زكاة الفطرة عن الضيف على مضيفه من عدمه ، فاختار صاحب **العروة** ﷺ وجماعة ، بأنّه لمّا كان المدار في ثبوتها صدق عنوان العيلولة ، فإن صدق على الضيف أنّه من العيال للمضيف وجب عليه إخراج الزكاة عنه بالشروط المعتبر توفّرها في وجوب الإخراج عن العيال ، وإن لم يصدق عليه ذلك لم يلزم المضيف إخراجها [٢] . وهذا ما اختاره المصنّف (وفّقه الله) ، حيث أنّه ذكر أنّ صدق عنوان الضيف فقط لا يكفي للوجوب ، بل لا بدّ في ثبوتها على المضيف أن يكون من عياله ، ولا يعتبر في صدق عنوان العيال مدّة زمنيّة محدّدة ، بل المدار في صدقه على الفهم العرفيّ ، فمتى حكم العرف بكونه من عيال المضيف وجب عليه إخراجها عنه ، وإلّا فلا .

وقال آخرون بعدم جعل المدار على العيلولة ، وإنّما تجب بصدق عنوان الضيافة ، فمتى صدق عليه أنّه ضيف عنده وجب عليه . واختلف أصحاب هذا القول في تحديد الضيافة التي تكون موضوعاً للحكم بالوجوب . فاختار السيّد المرتضى ، والشيخ في **الخلاف** ، اعتبار كونه ضيفاً طيلة الشهر الكريم [٣] ليتحقّق موضوع الوجوب ، فيلزم المضيف إخراج الفطرة عنه .

---

(١) كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلاليّ : ١ : ٣٣٠ ـ ٣٣٣ .

(٢) العروة الوثقى : ٤ : ٢٠٧ . جامع المدارك : ٢ : ٨٨ . تعاليق مبسوطة : ٦ : ٢٧٦ ، فقه الصادق : ٧ : ٣١٧ . كلمة التقوى : ٢ : ٢٢٩ ، المسألة ٢٥٦ .

(٣) الإنتصار : ٢٢٨ . الخلاف : ٢ : ١٣٣ ، مسألة ١٦٣ .

وقال المفيد بكفاية نزوله عنده النصف الأخير من شهر رمضان[١]، واجتزأ جماعة بالعشر الأواخر منه[٢]، وقال ابن إدريس بكفاية الليلتين الأخيرتين منه[٣]، وقال العلّامة بكفاية الليلة الأخيرة منه[٤]، وقال ابن حمزة بكفاية مسمّى الإفطار في الشهر[٥]، وجعل الشهيد الثاني المعيار في صدق عنوان الضيف عليه في جزء من الزمان قبل الهلال، وهو ما اختاره صاحب **الجواهر** رحمه الله أيضاً[٦].

وقد يتمسّك للقول الثاني بأنّ المدار على صدق عنوان الضيافة خارجاً بخبر عمر بن يزيد، قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ عِنْدَهُ الضَّيْفُ مِنْ إِخْوَانِهِ، فَيَحْضُرُ يَوْمُ الْفِطْرِ، يُؤَدِّي عَنْهُ الْفِطْرَةَ؟ فَقَالَ: **نَعَمْ، الْفِطْرَةُ وَاجِبَةٌ عَلىٰ كُلِّ مَنْ يَعُولُ، مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثىٰ، صَغِيرٍ أَوْ كَبِيرٍ، حُرٍّ أَوْ مَمْلُوكٍ**»[٧]. ودلالة الخبر على ثبوت زكاة الفطرة على المضيف عن ضيفه الذي نزل عنده واضحة، وأنّ تمام موضوع الوجوب هو صدق عنوان الضيافة.

وربّما قيل بأنّ المستفاد منه أخذ عنوان مدّة زمنيّة لصدق هذا العنوان ـ أعني الضيافة ـ فإنّ قول السائل: «يَكُونُ عِنْدَهُ الضَّيْفُ مِنْ إِخْوَانِهِ، فَيَحْضُرُ يَوْمُ الْفِطْرِ» ظاهر في أنّه لم ينزل عليه قبل حلول هلال ليلة العيد، بل هو موجود عنده قبل مدّة من الزمن يعتدّ بها عادة. وعليه يكون دالّاً على الأقوال الثلاثة الأُول في اعتبار المدّة الزمنيّة في صدق عنوان الضيافة.

---

(١) المقنعة: ٢٦٥.

(٢) نقله في المعتبر: ٢: ٦٠٤.

(٣) السرائر: ١: ٤٦٦.

(٤) تذكرة الفقهاء: ٥: ٣٨٠، مسألة ٢٨٧.

(٥) الوسيلة: ١٣١.

(٦) الروضة البهيّة: ٢: ٥٨. مسالك الأفهام: ١: ٤٤٥. جواهر الكلام: ١٥: ٤٩٨.

(٧) وسائل الشيعة: ٩: ٣٢٧، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢.

وهو غير واضح ؛ لأنّ كلام السائل مطلق لا يظهر منه تحديد ذلك بمدّة زمنيّة ، فإنّه يصدق على النازل عصر اليوم الأخير من شهر رمضان قبل دخول ليلة العيد أنّه عنده الضيف .

إن قلت : إنّ الخبر المذكور أجنبيّ عن المطلوب تماماً ؛ لأنّ المستفاد منه جعل المدار على عنوان العيلولة وليس للضيافة دخالة في ذلك ، خصوصاً وأنّ ذكر الضيف قد ورد في لسان السائل ، ولم يرد في لسان الإمام عليه السلام ، وقد ذكر الإمام عليه السلام كبرى عامّة ، وجعل الضيف واحداً من مصاديقها ، وهذا يوجب جعل المدار على العيلولة .

قلت : لقد ذكر صاحب **الجواهر** رحمه الله ما حاصله : إنّ جواب الإمام عليه السلام تضمّن ذكر موجبين لثبوت الفطرة على المكلّف ، وهما :

الأوّل : حصول الضيافة منه لشخصٍ مّا ، وهذا يظهر من خلال قوله عليه السلام : « **نَعَمْ** » جواباً على سؤال السائل عن وجوب فطرة ضيفه عليه .

الثاني : عيلولته لآخر أو آخرين[1] .

ومقتضى ما أفاده رحمه الله أنّ الضيافة لها موضوعيّة في ثبوت الزكاة ، فيلزم المضيف الإخراج .

والجزم بما أفاده رحمه الله من الصعوبة بمكان خصوصاً بملاحظة النصوص المذكورة ، والتي تضمّنت أنّ المدار على صدق عنوان العيلولة ، كما أنّ الجزم برفع اليد عن دخالة الضيافة مع ذهاب من سمعت لاعتبارها ، لا يخلو عن صعوبة أيضاً ، ولذا يبقى للاحتياط حسن في المقام . هذا كلّه بعد البناء على اعتبار الرواية المذكورة ، وقد عرفت فيما تقدّم منع اعتبارها وضعف سندها بلحاظ الراوي .

ثمّ إنّه بناء على مختار المصنّف (زيد في توفيقه) من جعله المدار في الوجوب

---

(١) جواهر الكلام : ١٥ : ٤٩٧ .

على صدق عنوان العيلولة ، فهل يعتبر في وجوب فطرته على مضيفه أن ينزل عليه قبل دخول ليلة العيد ، أو يكفي نزوله عليه بعد دخول ليلة العيد ؟ إنّ هذا يعتمد على تحديد منتهى وقت الوجوب ، فلو جعل منتهاه دخول ليلة العيد لزم أن يكون نزوله عليه قبل دخولها ، فلو نزل عليه بعد ذلك لم تجب عليه . أمّا لو بني على استمرار وقت الوجوب إلى الزوال وجب عليه إخراجها عنه ، ولو كان نزوله بعد دخول ليلة العيد .

قوله ٣ : «**كما يتّضح من خلال هذا أنّ من دعا غيره إلى الإفطار ليلة العيد لا تلزمه فطرته** ... إلخ » .

إذا دعا المكلّف شخصاً لتناول الإفطار عنده ، وصادف تلك الليلة دخول هلال ليلة العيد ، لم يجب عليه إخراج زكاة فطرته حتّى لو كان مدعوّاً عنده قبل ذلك ؛ لعدم صدق عنوان العيلولة عليه التي جعلها المصنّف (حفظه الله) المدار على ثبوت فطرة فرد على المكلّف . كما أنّه لو بني على ثبوتها على خصوص الضيف ، فالظاهر أنّه لن يكفي حضوره عنده ليلة العيد لصدق عنوان الضيف عليه عرفاً ، مضافاً إلى أنّ المشهور لزوم توفّر الشرط قبل دخول ليلة العيد ، والفرض أنّه قد دخل دار مضيفه بعد دخول الهلال .

قوله ٤ : « **وأمّا إنّ الفطرة صاع ، فلا خلاف فيه . وتدلّ عليه صحيحة معاوية بن وهب : سمعت** ... إلخ » .

أجمع الفقهاء على أنّه يجب أن يخرج في زكاة الفطرة عن كل فرد صاع ، بل عدّ ذلك من المسلّمات الفقهيّة ، وعلى ذلك سيرة المتشرّعة . ويدلّ على ذلك نصوص عديدة قيل بأنّها مستفيضة ، منها صحيحة معاوية بن وهب المذكورة في المتن[١] .

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٣٣٥ ، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة ، الحديث ٨ .

ومثل ذلك جاء في خبر أبي عبدالرحمن الحذّاء، عن أبي عبدالله عليه السلام «أَنَّهُ ذَكَرَ صَدَقَةَ الْفِطْرَةِ أَنَّهَا عَلىٰ كُلِّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ، مِنْ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ، ذَكَرٍ أَوْ أُنْثىٰ، صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعٌ مِنْ زَبِيبٍ، أَوْ صَاعٌ مِنْ شَعِيرٍ، أَوْ صَاعٌ مِنْ ذُرَةٍ. قَالَ: **فَلَمَّا كَانَ زَمَنُ مُعَاوِيَةَ وَخَصَبَ النَّاسُ، عَدَلَ النَّاسُ عَنْ ذَلِكَ إِلىٰ نِصْفِ صَاعٍ مِنْ حِنْطَةٍ**»[١]، فإنّ المستفاد منهما أنّ الصادر من النبيّ صلى الله عليه وآله هو تقديرها بصاع، وما صدر من الرجلين كان مخالفاً لما عليه سنّة النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله.

وفي مقابل هذه النصوص المحدّدة لزكاة الفطرة بالصاع توجد نصوص دالّة على كفاية نصف الصاع وإجزائه عنها، مثل صحيح الحلبيّ المذكور في المتن[٢]، فإنّ المستفاد منه كفاية نصف الصاع من الحنطة وما يلحق بها من العدس والسلت، وأمّا الشعير، فقد ذكر بعضهم كفاية نصف الصاع فيه أيضاً ما يجعلها معارضة للنصوص الدالّة على لزوم كون مقدارها صاعاً في كامل الأجناس حتّى الحنطة والشعير.

وقد بنى الشيخ الطوسيّ رحمه الله على أنّ المعارضة بينهما مستقرّة، فعمد لترجيح الطائفة الأُولى التي تضمّنت أنّ مقدار زكاة الفطرة في الجميع هو صاع بحمل الطائفة الثانية المتضمّنة لتحديدها بنصف صاع على التقيّة[٣].

وما أفاده رحمه الله وإن كان ممكناً بالنسبة إلى الحنطة ـ لما سمعت من أنّ التنصيف فيها كان من بدع الرجل الثالث، ومن جاء بعده من الأمويّين ـ إلّا أنّه لا يجري بالنسبة لبقيّة الأعيان المعطوفة عليها في الصحيح كالشعير، فإنّهم لا يلتزمون فيه بالتنصيف، وهو نصف الصاع. ما يجعل الصحيح في هذا الجانب مخالفاً لما هم عليه، وبالتالي

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٣٣٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ٣٣٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١١.

(٣) تهذيب الأحكام: ٤: ٨٢، ذيل الحديث ١٠.

لا يحمل على التقيّة.

وقد يمنع من حمل النصوص المتضمّنة للتنصيف، والاكتفاء بنصف الصاع على التقيّة، كثرتها، واعتبار إسناد جملة منها بحيث توجب الاطمئنان بصدورها، وإنّما يحمل الخبر على التقيّة حال كونه ظنّيّ الصدور.

ويدفع بأنّ ما ذكر يفيد إحراز أصالة الصدور، والبحث عن الحمل على التقيّة مرتبط بمسألة أصالة الجهة، فلا ربط بينهما؛ إذ يمكن أن يكون الخبر مفيداً للعلم العادي، إلّا أنّه لا يحرز أنّه قد صدر كثيراً من المتكلّم، فتأمّل.

نعم، يمكن حمل نصوص الطائفة الثانية على التقيّة بهذا البيان: إذا كانت هناك طائفتان من النصوص وكانتا قطعيّتي السند، ولم يكن بينهما جمع عرفيّ، وكانت إحداهما ظاهرة في الجدّيّة وعدم التقيّة، والأُخرى صريحة في عدم الجدّيّة والتقيّة، فإنّه تقدّم النصوص الظاهرة في ذلك على النصوص الظاهرة في خلاف ذلك بحمل النصوص الثانية على التقيّة، على أساس أنّ الظهور في الجدّيّة كالظهورات الدلاليّة الأُخرى يستوجب حمل الظاهر على النصّ، والمقام صغرى لذلك، فإنّ نصوص الطائفة الأُولى الدالّة على تحديد مقدار الفطرة بصاع لا يحتمل فيها التقيّة وعدم الجدّيّة، بخلاف نصوص الطائفة الثانية التي تضمّنت تحديدها بنصف صاع، حتّى ما تضمّن التعميم ليشمل الشعير والحنطة وغيرهما؛ لأنّه أقرب إلى فتوى المذهب الأوسع للجمهور، والذي كان مذهب السلطة، بل هو الأقرب لمذاق السلطة التي أوجدت تلك البدعة، فيكون ذلك موجباً للحمل على التقيّة.

ويساعد على ذلك ما تضمّنه صحيح معاوية بن وهب من أنّ الاكتفاء بنصف صاع كان بدعة من عثمان ومعاوية[1].

---

(١) بحوث في الفقه ـ كتاب الزكاة: ٤: ٢١٠.

ولمّا لم يقبل المصنّف (وفّقه الله) بحمل نصوص الطائفة الثانية على التقيّة رفع اليد عنها بأنّها مهجورة من قِبل الأعلام ، الموجب لعدم دخولها دائرة الحجّيّة .

ولا يذهب عليك أنّه من الإعراض الصناعيّ المانع من الاستناد إليه في مقام العمل ، لا أنّه نشأ من ترجيح إحدى الطائفتين على الأُخرى .

اللّهمّ إلّا أن يدّعى بأنّ الموجود في المقام ليس إعراضاً ليحمل على ما ذكر ، بل هو هجران ، فإنّه لم يعتن بها أحد منهم ، ولم يقبل بها ، الكاشف عن تشكيكهم في صدورها أصالةً وجهةً .

قوله ٥ : « **وأمّا إنّ المدار على القوت الغالب ـ بالرغم من أنّ الوارد في بعض الروايات ، الغلّات** ... إلخ » .

وقع الخلاف بين الفقهاء في تحديد جنس زكاة الفطرة على أقوال :

الأوّل : البناء على أنّها لا تخرج إلّا من خصوص الأجناس الأربعة التي تضمّنتها النصوص ، وهي : الحنطة ، والشعير ، والتمر ، والزبيب ، فلا يجوز إخراجها من غيرها ، وقد اختاره الصدوقان[١] ، وابن أبي عقيل[٢] .

الثاني : ما اختاره صاحب **المدارك** رحمه الله من أنّها لا تخرج إلّا من أحد اُمور خمسة ، وهي : الحنطة ، والشعير ، والتمر ، والزبيب ، والأقط ، وهو الجبن[٣] .

وقد فهم منه صاحب **الحدائق** رحمه الله[٤] أنّ منشأ اختياره لهذه الخمسة اعتبار أسناد النصوص التي تضمّنتها ، ولذا اعترض عليه بأنّه يلزمه جعلها ستّة ، بإضافة الذرّة إليها ، لذكره في رواية صحيحة هي رواية عبدالرحمن الحذّاء ، عن أبي

---

(١) نقله عن عليّ بن بابويه في مختلف الشيعة : ٣ : ٣٨١ . الهداية : ٢٠٣ .

(٢) نقله عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة : ٣ : ٣٨١ .

(٣) مدارك الأحكام : ٥ : ٥٣٥ .

(٤) الحدائق الناضرة : ١٢ : ٢٨٠ ـ ٢٨٢ .

عبدالله عليه السلام : « أَنَّهُ ذَكَرَ صَدَقَةَ الْفِطْرَةِ أَنَّهَا عَلىٰ كُلِّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ ، مِنْ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ ، ذَكَرٍ أَوْ أُنْثىٰ ، صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ ، أَوْ صَاعٌ مِنْ زَبِيبٍ ، أَوْ صَاعٌ مِنْ شَعِيرٍ ، أَوْ صَاعٌ مِنْ ذُرَةٍ . قَالَ : **فَلَمَّا كَانَ زَمَنُ مُعَاوِيَةَ وَخَصَبَ النَّاسُ ، عَدَلَ النَّاسُ عَنْ ذَلِكَ إِلىٰ نِصْفِ صَاعٍ مِنْ حِنْطَةٍ** »[١] ، وهو في غير محلّه ؛ لأنّ الحذّاء مردّد بين اثنين : أحدهما ثقة ، وهو أيّوب بن عطيّة الذي نصّ النجاشيّ على وثاقته[٢] ، والحسن الحذّاء ، وهو مجهول لم يذكر في المصادر الرجاليّة ، والظاهر أنّ المقصود به في المقام هو الثاني ؛ لأنّ الصدوق رحمه الله قد روى الخبر نفسه في **العلل** عن الحسن الحذّاء[٣] .

وربّما قيل بلزوم إضافة نوع سابع إليها أيضاً ، وهو اللبن ، على أساس وقوعه في نصّ صحيح أيضاً ، وهو صحيح زرارة وعبدالله بن مسكان ، عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام[٤] ، وهو ممنوع ؛ لأنّ السند قد اشتمل على محمّد بن عيسى بن عبيد اليقطينيّ ، والظاهر توقّف السيّد صاحب **المدارك** رحمه الله[٥] في وثاقته لاستثناء ابن الوليد إيّاه من **نوادر الحكمة** .

الثالث : ما اختاره السيّد المرتضى رحمه الله من إضافة اللبن للأجناس الأربعة المتقدّمة[٦] .

الرابع : ما تضمّنته كلمات بعض الأعلام ـ كالمفيد في **المقنعة** ، والشيخ في بعض كتبه كـ **الخلاف** و **المبسوط** ، من الاقتصار على سبعة أجناس ، وهي : التمر ،

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٣٣٦ ، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة ، الحديث ١٠ .

(٢) رجال النجاشي : ١٠٣ ، الرقم ٢٥٥ .

(٣) علل الشرائع : ٣٩٠ ، الحديث ١ . وسائل الشيعة : ٩ : ٣٣٦ ، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة ، ذيل الحديث ١٠ .

(٤) وسائل الشيعة : ٩ : ٣٤٣ ، الباب ٨ من أبواب زكاة الفطرة ، الحديث ١ .

(٥) مدارك الأحكام : ٥ : ٣١٢ .

(٦) رسائل الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل) : ٤ : ٨٠ .

والزبيب ، والحنطة ، والشعير ، والأرز ، والأقط ، واللبن[١] .

نعم ، من المحتمل جدّاً أنّ ذكرهم للأصناف السبعة ليس على نحو التعيين ، وإنّما من باب المثال ، أو لأنّها القوت الغالب في ذلك الزمان ، فلا يعدّ قولاً مغايراً للقول الخامس .

الخامس : ما يظهر من كلمات غير واحد من الأعلام ـ كابن الجنيد ، والمحقّق ، والعلّامة ، وغيرهم ـ من أنّه لا خصوصيّة لجنس من الأجناس على البقيّة ، فيجوز إخراجها من القوت الغالب في البلد الذي يتغذّى عليه الناس . وقد نسبه المحقّق رحمه الله في **المعتبر** إلى علمائنا ، بل عن العلّامة قدس سره في **المنتهى** دعوى الإجماع عليه[٢] .

ولا يذهب عليك أنّ منشأ اختلاف الأقوال المذكورة يعود لاختلاف النصوص . وقد استدلّ المصنّف لمختاره ـ وهو القول الخامس ـ بصحيحة زرارة ، وابن مسكان المذكورة في المتن[٣] ، فإنّ المستفاد منها جواز إخراجها من كلّ جنس يستخدم غذاءً وقوتاً في بلد المكلّف .

ولا يتوهّم أحد أنّ مدلولها لزوم الإخراج ممّا يتغذّون منه ؛ لعدم كونه محتملاً فقهيّاً ولا متشرّعيّاً ، ما يعني لزوم حمل التعبير المذكور على ما يكون طعاماً مستخدماً ومتعارفاً تناوله في البلد .

وفي مقابل هذه الطائفة من النصوص توجد نصوص تضمّنت ذكر الأجناس بنفسها ، كالأجناس الأربعة ـ التمر ، والزبيب ، والحنطة ، والشعير ـ والذرّة ، والأقط ،

---

(١) المقنعة : ٢٥٠ . الخلاف : ٢ : ١٥٠ ، مسألة ١٨٨ . الاقتصاد : ٢٨٥ . الرسائل العشر للطوسي : ٢٠٩ . المبسوط : ١ : ٢٤١ .

(٢) نقله عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة : ٣ : ٢٨٢ . المعتبر : ٢ : ٦٠٥ . منتهى المطلب : ٨ : ٤٥٥ .

(٣) وسائل الشيعة : ٩ : ٣٤٣ ، الباب ٨ من أبواب زكاة الفطرة ، الحديث ١ .

واللبن ، وهكذا [١] .

ولمّا كانت النسبة بين الطائفتين هي العموم من وجه لزم العمد للجمع والتوفيق بينهما ، وقد ذكرت جموع في كلمات الأعلام :

منها : العمد إلى تقييد منطوق كلّ واحدة من الطائفتين بمفهوم الحصر المستفاد من الأُخرى ، نظير ما ذكره في تحديد العلامة التي توجب التقصير من خفاء البيوت ، أو خفاء الأذان في المثال المعروف ، لتكون النتيجة الاقتصار على أحد الأجناس المذكورة شرط أن يكون قوتاً غالباً أو متعارفاً في البلد .

ومنها : أن يلتزم ببقاء إطلاق منطوق كلّ واحدة من الطائفتين على حاله ، وترفع اليد عن مفهومه ، لتكون النتيجة أنّ المكلّف مخيّر في إخراجها إمّا من كلّ ما يكون قوتاً غالباً أو متعارفاً ولو كان من غير الأجناس المذكورة في النصوص ، أو من أحد الأجناس التي تضمّنتها النصوص ولو لم يكن طعاماً متعارفاً في البلد ، كالشعير اليوم مثلاً .

ومنها : ما صنعه المشهور من حمل الطائفة الثانية على الأُولى ليلتزم أنّ الواجب إخراجه هو كّل ما يكون قوتاً غالباً وطعاماً متعارفاً في البلد وإن لم يكن من الأجناس التي تضمّنتها النصوص . وعليه يكون ذكر الأنواع المذكورة في النصوص ، من باب المثال والإشارة لما كان طعاماً وقوتاً متعارفاً في تلك الأزمنة يتغذّى عليه من قِبل الناس ، وليس ذكرها للحصر في خصوصها دون غيرها .

ولا يخفى أنّ تماميّة الجمع الأوّل والثاني المذكورة تعتمد على استفادة الحصر من نصوص الطائفة الثانية ، فلا يجوز الإخراج من غير الأجناس المذكورة ، وهذا ليس واضحاً من ألسنتها ، خصوصاً وأنّ بعضها ليس في مقام بيان ما يلزم إخراجه ، بل هي بصدد بيان مقدار زكاة الفطرة ، وأنّه صاع ، والإشارة إلى ما صنعه بعض

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٣٣٨ ، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة ، الحديث ١٧ .

الحكّام من تغيير لسنّة النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله ، كما في صحيح معاوية بن وهب المتقدّم[١] ، بل إنّ جملة من هذه النصوص ليس لها إطلاق لتشمل ما إذا لم تكن طعاماً متعارفاً يتغذّى به ، حتّى يلتزم بدلالتها على الحصر فيها دون غيرها .

ثمّ إنّه لو لم يقبل الجمع العرفيّ الذي اختاره مشهور المتأخّرين ، وبني على أنّ المعارضة بين الطائفتين مستقرّة ، فلا مناص عن التساقط ؛ لعدم وجود ما يوجب ترجّح إحدى الطائفتين على الأُخرى ، وعندها يكون المرجع هو الأصل العمليّ ، وهو البراءة في المقام عن اشتراط أن تكون الفطرة من خصوص أحد العناوين التي تضمّنتها النصوص ، بناء على ما هو الصحيح من جريانها في مورد الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين .

بقي أن يشار إلى أنّ التقيّد بالطعام الغالب الذي ورد في كلام المصنّف (وفّقه الله) لم يرد في شيء من النصوص المعتبرة ، وإنّما الوارد التعبير بالطعام الذي يتغذّى عليه . نعم ، قد ورد ذلك في خصوص مكاتبة إبراهيم بن محمّد الهمدانيّ : « اخْتَلَفَتِ الرِّوَايَاتُ فِي الْفِطْرَةِ ، فَكَتَبْتُ إِلىٰ أَبِي الْحَسَنِ صَاحِبِ الْعَسْكَرِ عليه السلام أَسْأَلُهُ عَنْ ذَلِكَ ، فَكَتَبَ : **إِنَّ الْفِطْرَةَ صَاعٌ مِنْ قُوتِ بَلَدِكَ عَلىٰ أَهْلِ مَكَّةَ وَالْيَمَنِ وَالطَّائِفِ وَأَطْرَافِ الشَّامِ وَالْيَمَامَةِ وَالْبَحْرَيْنِ وَالْعِرَاقَيْنِ وَفَارِسَ وَالْأَهْوَازِ وَكِرْمَانَ ؛ تَمْرٌ ، وَعَلىٰ أَهْلِ أَوْسَاطِ الشَّامِ ؛ زَبِيبٌ ، وَعَلَى أَهْلِ الْجَزِيرَةِ وَالْمَوْصِلِ وَالْجِبَالِ كُلِّهَا ؛ بُرٌّ أَوْ شَعِيرٌ ، وَعَلىٰ أَهْلِ طَبَرِسْتَانَ ؛ الْأَرُزُّ ، وَعَلىٰ أَهْلِ خُرَاسَانَ الْبُرُّ ، إِلّا أَهْلَ مَرْوَ وَالرَّيِّ فَعَلَيْهِمُ الزَّبِيبُ ، وَعَلىٰ أَهْلِ مِصْرَ الْبُرُّ ، وَمَنْ سِوىٰ ذَلِكَ فَعَلَيْهِمْ مَا غَلَبَ قُوتَهُمْ ، وَمَنْ سَكَنَ الْبَوَادِيَ مِنَ الْأَعْرَابِ فَعَلَيْهِمُ الْأَقِطُ ، وَالْفِطْرَةُ عَلَيْكَ وَعَلَى النَّاسِ كُلِّهِمْ** »[٢] ، فقد تضمّنت التعبير بـ « **مَا غَلَبَ قُوتَهُمْ** » .

---

(١) تقدّم ذكره في الفرع الرابع من هذه الفروع .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٣٤٣ ، الباب ٨ من أبواب زكاة الفطرة ، الحديث ٢ .

وهي ضعيفة السند ؛ لأنّ سندها قد اشتمل على مجموعة من المجاهيل ، كعليّ ابن حاتم القزوينيّ ، ومحمّد بن عمرو أبي الحسن ، وأمّا الحسين بن الحسن الحسينيّ الأسود ، وقد يعبّر عنه بالعلويّ ، وأُخرى بالهاشميّ ، ذكره الشيخ رحمه الله فيمن لم يرو عن واحد من الأئمّة عليهم السلام ، ونصّ على كونه فاضلاً [١]. كما أنّ صاحب المكاتبة ينحصر طريق توثيقه على ما يبدو في خصوص وكالته عن الناحية المقدّسة عجل الله فرجه الشريف ؛ لأنّ ما تضمّن النصّ على توثيقه من المعصوم عليه السلام ضعيف السند .

قوله ٦ : « **وأمّا أنّ مقدار الصاع ما ذكر ، فلأنّ الصاع يساوي أربعة أمداد ، والمدّ ثلاثة أرباع** ... إلخ » .

اتّفقت كلمة الفقهاء واللغويّين والعارفين بالمقادير والأوزان على تحديد مقدار الصاع بأربعة أمداد ، وهو ما يعادل ستّة أرطال بالمدنيّ ، وتسعة بالعراقيّ ، كما دلّت على ذلك النصوص ، ففي رواية جعفر بن محمّد الهمدانيّ ، قال : « كَتَبْتُ إِلىٰ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام عَلىٰ يَدَيْ أَبِي : جُعِلْتُ فِدَاكَ ، إِنَّ أَصْحَابَنَا اخْتَلَفُوا فِي الصَّاعِ ، بَعْضُهُمْ يَقُولُ : الْفِطْرَةُ بِصَاعِ الْمَدَنِيِّ ، وَبَعْضُهُمْ : يَقُولُ بِصَاعِ الْعِرَاقِيِّ . قَالَ : فَكَتَبَ إِلَيَّ ؛ **الصَّاعُ بِسِتَّةِ أَرْطَالٍ بِالْمَدَنِيِّ ، وَتِسْعَةُ أَرْطَالٍ بِالْعِرَاقِيِّ** . قَالَ : وَأَخْبَرَنِي أَنَّهُ يَكُونُ بِالْوَزْنِ أَلْفاً وَمِائَةً وَسَبْعِينَ وَزْنَةً » [٢].

وقد ذكروا أنّ الصاع يساوي ٦١٤,٢٥ مثقالاً صيرفيّاً [٣] ، والمثقال يساوي ٤,٨٨٤ غراماً [٤] ، فيكون مقدار الصاع : ٦١٤,٢٥ مضروبة في ٤,٨٨٤ فيساوي ٢٩٩٩,٩٩٧ غراماً .

---

(١) رجال الطوسي : ٤٢٠ ، الرقم ٦٠٧٠.

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٣٤٠ ، الباب ٧ من أبواب زكاة الفطرة ، الحديث ١ .

(٣) جواهر الكلام: ١٥ : ٢١٠ . مستمسك العروة الوثقى : ٩ : ٤٢٥ .

(٤) مصباح المنهاج : ١ : ٢٨٩ و : ٣ : ٢٧٨ ، ٦٩٧ ، وفيه : أربعة غرامات وربع .

ولمّا كان الكيلو غرام يساوي ١٠٠٠ غرام ، فنقسّم العدد ٢٩٩٩,٩٩٧ على ١٠٠٠ فتكون النتيجة ٢,٩٩٩ تقريباً ، وهو يعادل الثلاث كيلوغرامات تقريباً .

قوله ٧ : « **وأمّا إجزاء القيمة ، فممّا لا خلاف فيه ؛ لموثّقة إسحاق بن عمّار الصيرفيّ : قلت لأبي عبد** ... إلخ » .

اتّفقت كلمة الفقهاء على جواز إخراج قيمة جنس الفطرة الواجبة على المكلّف ، بأن يخرج عوضاً عن العين نقداً ، وقد قيل أنّ هذا من المسلّمات الفقهيّة ، وتدلّ عليه نصوص مستفيضة ، منها موثّقة إسحاق بن عمّار الصيرفيّ المذكورة في المتن[١] . ودلالتها على إجزاء القيمة عن العين واضحة ، والظاهر أنّ ذلك بنحو البدليّة ، بمعنى أنّ القيمة بدل عن العين . وقد رواها الشيخ ﵀ بإسناده عن جعفر بن محمّد بن قولويه ، وهو في **المشيخة** كالتالي :

عن الشيخ أبي عبدالله ، والحسين بن عبيدالله ، جميعاً عن جعفر بن محمّد بن قولويه[٢] ، وهو طريق صحيح . وقد عبّر عنها المصنّف (زيد في توفيقه) بالموثّقة بلحاظ راويها ، وهو إسحاق بن عمّار ، على أساس أنّه فطحيّ . وهذا يعني اتّحاد إسحاق بن عمّار الساباطيّ الذي ترجمه الشيخ ﵀ في **الفهرست** ، ونصّ على وثاقته ، وأشار إلى فساد عقيدته[٣] ، ولم يترجمه النجاشيّ ، مع إسحاق بن عمّار الصيرفيّ الذي ترجمه النجاشيّ ، ونصّ على وثاقته ، وذكر أنّه شيخ من أصحابنا[٤] ، الظاهر في كونه إماميّاً ، ويساعد على ذلك في الجملة ، داعيه لتأليف كتابه ، لخصوص ذكر أصحاب المؤلّفات من الشيعة الإماميّة .

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٣٤٧ ، الباب ٩ من أبواب زكاة الفطرة ، الحديث ٦ .

(٢) الاستبصار : ٤ : ٢٣٢ (المشيخة) . تهذيب الأحكام : ١٠ : ٧٩ (المشيخة) .

(٣) الفهرست للطوسي : ٥٤ ، الرقم ٥٢ .

(٤) رجال النجاشي : ٧١ ، الرقم ١٦٩ .

وقد ذكره الشيخ والبرقيّ في رجاليهما دون نصّ منهما على بيان حاله[١]. نعم، ذكر في أصحاب الكاظم ﷺ إسحاق بن عمّار دون أن يصفه بالصيرفيّ أو الساباطيّ، ونصّ على كونه ثقة[٢]. مع أنّ مقتضى ما تقدّم البناء على التعدّد؛ لأنّ ترك النجاشيّ ذكر الساباطيّ مشعر بعدم كونه من الطائفة المحقّة، ولهذا وصفه الشيخ ﷺ بكونه فطحيّاً، وإن كان يحتمل منشأ عدم ذكره له يعود لعدم كونه صاحب كتاب، وإن كان هذا بعيداً؛ لأنّ المذكور في ترجمة الساباطيّ أنّ له أصلاً.

وذكر بعض الأعاظم ﷺ أنّه يستبعد وجود شخصين في طبقة واحدة معروفين لكلّ منهما كتاب يتعرّض النجاشي لذكر أحدهما والشيخ يذكر الآخر[٣].

وقد أيّد ﷺ منعه التعدّد بأنّ الصدوق في **المشيخة**، والشيخ في **رجاله**، والكشّيّ، قد ذكروا إسحاق بن عمّار من دون توصيف له، فلو كان المسمّى بهذا الإسم رجلين مختلفين لزمهم تعيينه، وأنّه ابن حيّان الصيرفيّ أو الساباطيّ. كما أنّ البرقيّ اقتصر على ذكر خصوص الصيرفيّ منهما[٤].

وقد عرفت منعه، فإنّ اختلافهما في المعتقد، ومعرفة داعي النجاشيّ لتأليف كتابه، موجب لأن يذكر النجاشيّ خصوص الصيرفيّ الإماميّ دون الساباطيّ الفطحيّ.

وأمّا التأييد الذي ذكره ﷺ فهو غريب جدّاً، فإنّ لهذا نظائر كثيرة يقف عليها من قرأ موسوعته الرجاليّة، وأنّه ﷺ قد ذكر غير مرّة أنّه في مثل هكذا موارد ـ التي تخلو كلماتهم من التحديد حال وجود التعدّد، أو احتماله ـ يعوّل على

---

(١) رجال الطوسي: ١٦٢، الرقم ١٣٥. رجال البرقي: ١٤.

(٢) رجال الطوسي: ٣٣١، الرقم ٤٩٢٤.

(٣) معجم رجال الحديث: ٣: ٢٢٣.

(٤) معجم رجال الحديث: ٣: ٢٢٣ و ٢٢٤.

الانصراف للمشهور منهما .

وأمّا اقتصار البرقيّ على ذكر أحدهما دون الآخر ، فإنّه لا يساعد على الاتّحاد ؛ لأنّه مصادرة واضحة ، وإلّا لزم أن يكون اقتصار النجاشيّ على ذكر الصيرفيّ دليلاً على الاتّحاد أيضاً .

وكيفما كان ، فإنّ البحث في تحديد أنّهما رجلان أو رجل واحد قليل الجدوى ، خصوصاً مع جعل المدار في الحجّيّة على خبر الثقة ، وأنّه لا تقديم للصحيح على الموثّق حال المعارضة . نعم ، تنحصر الثمرة العلميّة في تحديد معتقد إسحاق بن عمّار لو بني على الاتّحاد ، بحيث يكون توصيفه بالساباطيّ بالنظر لدار سكناه ، وتوصيفه بالصيرفيّ بالنظر إلى مهنته ، ليقال بأنّ فساد عقيدته ، وأنّه فطحيّ ، أمر تفرّد بنقله الشيخ رحمه الله في **الفهرست**[١] ، واحتمال الاشتباه في ذلك وارد ، كما قيل .

نعم ، وقع الخلاف بين الأعلام في جواز استبدال العين الزكويّة بإخراج غير النقود عوضاً عنها من العروض والأجناس ، فقال الشيخ في **المبسوط** ، والعلّامة في **المختلف** ، وصاحبا **الجواهر** و **العروة** رحمهما الله ، بجواز ذلك[٢] ، وقال جملة من المعلّقين عليها بعدم الجواز ، وحصر ذلك في خصوص النقود ، وهو ما اختاره المصنّف (حفظه الله) .

وقد يتمسّك لأصحاب القول الأوّل بالإطلاق المستفاد من معتبرة إسحاق بن عمّار المذكورة في المتن ، والتي جاء فيها : « **لَا بَأْسَ بِالْقِيمَةِ فِي الْفِطْرَةِ** »[٣] ، فإنّه عليه السلام لم يقيّد القيمة فيها بخصوص النقود ، فتشمل كلّ ما يكون ذا قيمة من الأجناس

---

(١) الفهرست للطوسي : ٥٤ ، الرقم ٥٢ .

(٢) المبسوط : ١ : ٢٤٢ . مختلف الشيعة : ٣ : ٢٩١ . جواهر الكلام : ١٥ : ٥١٨ . العروة الوثقى : ٤ : ٢٢ ، مسألة ٢ .

(٣) وسائل الشيعة : ٩ : ٣٤٨ ، الباب ٩ من أبواب زكاة الفطرة ، الحديث ٩ .

والأعواض التي يمكن إعطاؤها للفقير.

وقد أجاب عنه المصنّف بجوابين:

الأوّل: إنّ لفظة (القيمة) متى ما ذكرت فإنّها تنصرف مباشرة إلى خصوص النقود، وهذا الانصراف مانع من وجود إطلاق؛ لأنّه حتّى لو سلّم بوجوده فلن يكون حجّة بسبب الانصراف، وبالتالي لن يكون في المعتبرة ما يشير للشمول للعروض والأجناس.

الثاني: إنّه بعد التسليم بانعقاد ظهور للفظ (القيمة) في المعتبرة في الإطلاق الشامل للعروض والأجناس والنقود، فإنّه يمكن رفع اليد عنه من خلال ملاحظة التعليل الوارد في ذيل معتبرة إسحاق المتقدّمة، والتي تضمّنت اعتبار منفعة الفقير واستفادته، قال عليه السلام: «**إِنَّ ذَلِكَ أَنْفَعُ لَهُ، يَشْتَرِي مَا يُرِيدُ**»، وهذا واضح في خصوص النقود وليس مطلق الأجناس والعروض.

ثمّ إنّ هذا كلّه بناء على أنّ لإسحاق بن عمّار في المقام روايتين، تضمّنت الأُولى جواز أداء الفطرة بالقيمة الماليّة، وتضمّنت الثانية جواز أداء الفطرة بمطلق القيمة الشامل للعروض والأجناس، من فرش أو كتاب، وما شابه ذلك. أمّا مع الشكّ في وجود روايتين، وأنّ المحتمل جدّاً كون الموجود رواية واحدة، فتردّد الأمر بين كون الصادر هو النصّ الذي تضمّن إجزاء القيمة النقديّة عن الفطرة، أو إجزاء مطلق القيمة عنها، فيقتصر على القدر المتيقّن من التعبيرين، وهو ما تضمّن إجزاء القيمة النقديّة عن الفطرة، وهو خصوص المعتبرة الأُولى لإسحاق، وترفع اليد عن الزائد، وهذا يعني عدم جواز إخراج زكاة الفطرة عروضاً وأجناساً. ويساعد على البناء على اتّحاد النصّين وعدم اعتبارهما أنّ الراوي لهما والمرويّ عنه واحد، كما أنّ الموضوع فيهما واحد، وهو إجزاء إخراج القيمة في الفطرة عوضاً عن الجنس الذي تتعلّق به، ومن المستبعد أن يتغيّر جواب الإمام عليه السلام، ولهذا من المحتمل جدّاً أنّه نقل من الراوي مرّتين بالمعنى، فظنّ أنّهما نصّان، بينما هما نصّ واحد.

قوله ٨: «**وأمّا جواز اختلاف المخرج، فلإطلاق الروايات، ومع التنزّل وعدم كونها في مقام**... إلخ».

لا يعتبر في ما يخرجه المكلّف عن نفسه وعن عياله أن يكون من نفس الجنس، فيجوز أن يخرج عن نفسه الحنطة، وعن عياله الشعير، أو بالاختلاف بينهم، كما يجوز له أن يدفع عن بعضهم القيمة، وعن البقيّة أحد الأجناس، وهكذا. وقد أرسل العلّامة رحمه الله هذه المسألة في كتابه **المختلف** إرسال المسلّمات[1].

وما ذكر ـ مضافاً لكونه مقتضى الأصل العمليّ ـ فإنّه عند الشكّ في اعتبار أن يكون المخرج كلّه من جنس واحد، تجري البراءة عن شرطيّة ذلك، يستفاد من إطلاق النصوص، فإنّها لم تتضمّن اعتبار أن يكون المخرج من جنس واحد.

ولو منع الاستناد إليها ـ لكونها ليست في مقام البيان من هذه الناحية، وأنّ أقصى ما يستفاد منها الإشارة للدلالة على بيان ما يمكن إخراج زكاة الفطرة منه ـ أمكن التمسّك لنفي وجوب الإخراج من جنس واحد بالأصل العمليّ، كما قد سمعت.

قوله ٩: «**وأمّا نقل الفطرة، فالمشهور جوازه كما في زكاة المال، إلّا أنّ مقتضى موثّقة الفضيل عن**... إلخ».

لا خلاف بين الأعلام في جواز نقل زكاة الفطرة من بلد المكلّف إلى بلد آخر إذا لم يوجد في بلده مستحقّ، ولا يتوهّم أحد سقوطها في هذه الحالة. وأمّا مع وجوده، فالمشهور بينهم البناء على جواز النقل، كما في زكاة المال، مع ضمانه لها لو تلفت.

وربّما منع القول بجواز نقلها في زكاة الفطرة، لوجود نصّين يمنعان من ذلك:

أحدهما: رواية الفضيل التي ذكرها المصنّف في المتن[2]، فإنّ تعبيره عليه السلام:

---

(١) مختلف الشيعة: ٣: ٢٩٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ٣٦٠، الباب ١٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٣.

« **وَلَا تَنْقُلْ مِنْ أَرْضٍ إِلىٰ أَرْضٍ** صريح في عدم جواز نقلها من بلد إلى بلد آخر مطلقاً حتّى لو لم يكن هناك من يستحقّها في بلده.

وقد رواها الشيخ ﵀ بسنده عن ابن فضّال[١]، وهو يشتمل على عليّ بن محمّد ابن الزبير القرشيّ[٢]، وقد عرفت بناء المصنّف على وثاقته لكونه شيخ إجازة، ويمكن توثيقه لكونه من المعاريف، كما قال بذلك شيخنا التبريزيّ ﵀، وقد عرفت الجواب عنهما.

والنصّ الثاني هو صحيح عليّ بن بلال ـ وَأَرَانِي قَدْ سَمِعْتُهُ مِنْ عَلِيٍّ بْنِ بِلَالٍ ـ قَالَ: «كَتَبْتُ إِلَيْهِ: هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الرَّجُلُ فِي بَلْدَةٍ، وَرَجُلٌ آخَرُ مِنْ إِخْوَانِهِ فِي بَلْدَةٍ أُخْرىٰ يَحْتَاجُ أَنْ يُوَجِّهَ لَهُ فِطْرَةً، أَمْ لَا؟ فَكَتَبَ: **تُقْسَمُ الْفِطْرَةُ عَلىٰ مَنْ حَضَرَ، وَلَا يُوَجَّهُ ذَلِكَ إِلىٰ بَلْدَةٍ أُخْرىٰ وَإِنْ لَمْ يَجِدْ مُوَافِقاً**»[٣]. ودلالته على المنع من نقل زكاة الفطرة من بلد المكلّف إلى بلد آخر واضحة جدّاً.

وقد حملهما المشهور على كراهة النقل، وليس المنع عنه، وعليه يكون المستحبّ إخراجها في بلده وعدم نقلها.

وليس في المقام ما يوجب رفع اليد عن ظهور النصّين في المنع من النقل، الموجب لظهورهما في الحرمة، وليس الكراهة.

نعم، قد يقال بأنّ المنع من النقل ناظر لما إذا كان هناك مورد لصرف الزكاة في بلد المخرج، أمّا لو لم يكن لها مصرف، فإنّه يجوز نقلها. وهذا يعني منع انعقاد إطلاق للنصّين السابقين في المنع من النقل مطلقاً، وحصر ذلك في المنع منه في الجملة لا بالجملة.

---

(١) الاستبصار: ٢: ٥٢، الحديث ٤. تهذيب الأحكام: ٤: ٨٨، الحديث ٨.

(٢) الاستبصار: ٤: ٣١٧ (المشيخة). تهذيب الأحكام: ١٠: ٥٦ (المشيخة).

(٣) وسائل الشيعة: ٩: ٣٦٠، الباب ١٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٤.

والإنصاف عدم وضوح هذا المعنى منهما، فإنّ الظاهر منهما المنع من النقل مطلقاً، من دون فرق بين وجود المصرف لها وعدمه، ويساعد على ذلك أنّه عليه السلام قد أجاز دفعها لغير الموالي حال فقدان العارف بهذا الأمر، ولم يجز نقلها.

ولا يعدّ من النقل دفع زكاة الفطرة في غير بلد المكلّف لو لم يكن حاضراً في بلده، كما لو كان مسافراً، ووجب عليه إخراجها، فإنّه يجوز له إخراجها في البلد الذي يكون فيه، وليس هذا من صغريات نقلها الذي قد عرفت منعه.

قوله ١٠: « **وأمّا إنّ مصرفها مصرف زكاة المال، فلأنّها مصداق للزكاة والصدقة، فيشملها إطلاق** ... إلخ ».

المشهور بين الفقهاء، بل قد ادّعي عليه الإجماع، عدم اختلاف مصرف زكاة الفطرة عن مصرف زكاة المال، فتصرف في عين ما تصرف في زكاة المال من العناوين الثمانية التي تضمّنتها الآية الشريفة والنصوص. والسرّ في ذلك أنّها مصداق للزكاة وللصدقة التي تضمّنتها الأدلّة، مثل قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ**﴾[1]، فإنّ لفظة (الصدقات) التي تضمّنتها الآية الشريفة مطلقة، فتشمل زكاة الفطرة كما تشمل زكاة الأموال على حدّ سواء. وكذا ما تضمّنته بعض النصوص من وحدة الزكاتين، كما في صحيح هشام بن الحكم، عن الصادق عليه السلام ـ في حديث ـ قال: « **نَزَلَتِ الزَّكَاةُ وَلَيْسَ لِلنَّاسِ أَمْوَالٌ، وَإِنَّمَا كَانَتِ الْفِطْرَةُ** »[2]. وهذا يعني أنّ مصرفهما واحد.

إلّا أنّ في المقام نصوصاً تصلح لتقييد هذا الإطلاق المستفاد من الأدلّة؛ لأنّها

---

(١) التوبة ٩: ٦٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ٣١٧، الباب ١ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١.

تحصر مصرفها في خصوص الفقراء، كصحيح[١] الحلبيّ المتقدّم[٢]، والذي أشار له المصنّف (وفّقه الله) في المتن، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**صَدَقَةُ الْفِطْرَةِ عَلىٰ كُلِّ رَأْسٍ مِنْ أَهْلِكَ** ـ إلىٰ أَنْ قَالَ: ـ **عَنْ كُلِّ إِنْسَانٍ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ حِنْطَةٍ أَوْ شَعِيرٍ، أَوْ صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ أَوْ زَبِيبٍ، لِفُقَرَاءِ الْمُسْلِمِينَ**»[٣]، فإنّه قد نصّ عليه السلام على حصر مصرفها في خصوص فقراء المسلمين، وهذا يعني عدم كون بقيّة الأصناف الستّة غير المسكين مصرفاً لها، وأمّا هو فإنّه مشمول ضمن الفقير؛ لأنّه فقير لما عرفت فيما تقدّم أنّه أسوأ حالاً منه، مضافاً لما قالوه من أنّهما إذا افترقا فقد اجتمعا.

وبالجملة: إنّ المستفاد من الصحيح المذكور البناء على حصر مصرفها في خصوص الفقراء دون غيرهم من بقيّة المصارف الأُخرى التي تضمّنتها الآية الشريفة.

وكذا خبر الفضيل المذكور في المتن[٤]، فإنّها لا تقلّ صراحة في حصر مصرفها في خصوص الفقراء دون بقيّة الأصناف الأُخرى عن سابقتها، لتعبيره عليه السلام بمن لا يجد، وواضح أنّ المقصود به هو الفقير، ويساعد على ذلك قوله عليه السلام في ذيلها: «**وَمَنْ حَلَّتْ لَهُ لَمْ تَحِلَّ عَلَيْهِ**»، فإنّ المؤلّفة قلوبهم، وكذا الغارمين، تجب عليهم زكاة الفطرة، وكذا ابن السبيل، وهذا يعني عدم شمول النصّ لهما، وهكذا بقيّة الأصناف. وقد رواها الشيخ رحمه الله بإسناده عن عليّ بن مهزيار، وطريقه إليه في **المشيخة** كالتالي:

---

(١) عبّر عنها في الطبعة الأخيرة بالرواية في البداية، ثمّ بالصحيحة بعد قليل، بينما الموجود في طبعات الكتاب السابقة التعبير عنها بالصحيحة.

(٢) تقدّم ذكره في الفرع الرابع من هذه الفروع.

(٣) وسائل الشيعة: ٩: ٣٣٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١١.

(٤) وسائل الشيعة: ٩: ٣٦٠، الباب ١٤ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٣.

الشيخ أبو عبدالله ، عن محمّد بن عليّ بن الحسين ، عن أبيه . ومحمّد بن الحسن ، عن سعد بن عبدالله . والحميريّ ، ومحمّد بن يحيى ، وأحمد بن إدريس ، كلّهم عن أحمد بن محمّد ، عن العبّاس بن معروف ، عنه[١] .

وقد أجاب المصنّف (وفّقه الله) عنهما بجواب مشترك ، وبجواب مختصّ بكلّ واحدة منهما :

أمّا الجواب المشترك ، فهو مرتبط بأصالة الظهور ، فذكر عدم وضوح دلالتهما في الحصر ، في كون المصرف لزكاة الفطرة هو خصوص الفقير دون بقيّة الأصناف الأُخرى التي ذكرت مصرفاً لزكاة الأموال . وهذا يمنع صلوحهما لتقييد الإطلاق المستفاد من الآية الشريفة مثلاً ، أو النصوص التي تضمّنت أنّ الزكاتين من واد واحد ، ليكون مصرفهما واحداً .

وما أفاده (وفّقه الله) ليس واضحاً ، إلّا أن يكون مراده من ذلك عدم كونها في مقام بيان مصرف الزكاة أصلاً ، وإنّما هي بصدد بيان أنّه يعتبر فيمن يعطى من الزكاة أن يكون فقيراً ، وعليه لا تكون بصدد حصر المصرف ، وكان ما ذكره تامّاً .

وأمّا الجواب المختصّ ، فهو مرتبط بأصالة الصدور ، فذكر أنّ صحيح الحلبيّ مهجور من قِبل الأعلام ، فلم يعمل أحد منهم بمضمونه ، وهذا موجب للتشكيك في صدوره .

ولا مجال لحمل الإعراض في المقام على الإعراض الصناعيّ ؛ لأنّ المعارضة المتصوّرة بين الصحيح وإطلاق الآية ـ مثلاً ـ أو النصوص ، هي العموم المطلق ، وهذا يعني صلاحيّتها للتقييد ، ومع ذلك نجدهم قد أعرضوا عنها وهجروها ، وهذا يشير إلى وجود خلل فيها مانع من الاستناد إليها .

---

(١) تهذيب الأحكام : ١٠ : ٨٥ (المشيخة) .

وأمّا بالنسبة لرواية الفضيل ، فذكر أنّ سندها قد اشتمل على إسماعيل بن سهل[١] ، وهو ضعيف لنصّ النجاشيّ على ذلك[٢] .

ويمكن التغلّب عن هذا الإشكال بورود الرواية نفسها بطريق آخر معتبر ، عن الفضيل ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « قُلْتُ لَهُ : لِمَنْ تَحِلُّ الْفِطْرَةُ ؟ قَالَ : **لِمَنْ لَا يَجِدُ ، وَمَنْ حَلَّتْ لَهُ لَمْ تَحِلَّ عَلَيْهِ ، وَمَنْ حَلَّتْ عَلَيْهِ لَمْ تَحِلَّ لَهُ** »[٣] .

وقد رواها الشيخ رحمه الله بسنده عن حريز ، وطريقه إليه وإن لم يذكره رحمه الله في **المشيخة** ، إلّا أن ذلك لا يضرّ ؛ لأنّه قد ذكر له طرقاً ثلاثة في **الفهرست** إلى جميع كتبه ورواياته ، وهي كالتالي :

الأوّل : عن أبي عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد رحمه الله ، عن جعفر بن محمّد بن قولويه ، عن أبي القاسم جعفر بن محمّد العلويّ الموسويّ ، عن ابن نهيك ، عن ابن أبي عمير ، عن حمّاد ، عن حريز .

الثاني : أخبرنا عدّة من أصحابنا ، عن محمّد بن عليّ بن الحسين ، عن أبيه ، عن سعد بن عبدالله . وعبدالله بن جعفر ، ومحمّد بن يحيى ، وأحمد بن إدريس ، وعليّ ابن موسى بن جعفر ، كلّهم عن أحمد بن محمّد ، عن الحسين بن سعيد ، وعليّ بن حديد ، وعبدالرحمان بن أبي نجران ، عن حمّاد بن عيسى الجهنيّ ، عن حريز .

الثالث : الحسين بن عبيدالله ، عن أبي محمّد الحسن بن حمزة العلويّ ، عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن حمّاد ، عن حريز[٤] . ولا ريب في صحّة طريق

---

(١) في طبعات الكتاب السابقة قال : لورود سهل في سندها ، ومن الواضح أنّ الصحيح ما جاء في الطبعة الأخيرة ، وهي التي اعتمدناها ، للخطأ في الطبعات السابقة .

(٢) رجال النجاشي : ٢٨ ، الرقم ٥٦ .

(٣) وسائل الشيعة : ٩ : ٣٢٢ ، الباب من أبواب زكاة الفطرة ، الحديث ٩ .

(٤) الفهرست للطوسي :١١٨ ، الرقم ٢٤٩ .

الشيخ رحمه الله إليه .

والحاصل : ينحصر الجواب عن معتبرة الفضيل في المناقشة الدلاليّة دون المناقشة السنديّة .

ثمّ إنّه بعد عدم صلاحيّة النصّين المذكورين لرفع اليد عن الإطلاق ، وليس في البين مخالفة لما عليه المشهور ، فلا وجه لحسن الاحتياط الذي أشار إليه المصنّف (وفّقه الله) .

قوله **١١** : « **وأمّا عدم لزوم دفع الفطرة عن العاملين**[١] **في الشركات ، فلعدم صدق عنوان** . . . إلخ » .

قد عرفت فيما تقدّم وجوب الفطرة على المكلّف ومن يعول ، والمقصود ممّن يعول كلّ من كان عيالاً له ، لا كلّ من كان تحت مسؤوليّته ، فلا يدخل في عياله الموظّفون الذين يعملون عنده في شركته ـ مثلاً ـ لأنّهم لا يصدق عليهم عرفاً أنّهم عيال له . مضافاً إلى أنّ مفهوم العيلولة منصرف إلى الأشخاص ، فلا يشمل الجهات حتّى لو قلنا بملكيّة العناوين والجهات ، كالدولة مثلاً .

---

(١) إنّ مقتضى الترتيب المنهجيّ أن يكون ذكر هذا الفرع مباشرة بعد ذكر الفرع الثالث من الفروع المتقدّمة ؛ لأنّ البحث فيه عن صغرى من صغريات العيلولة ، بل لو جعله مباشرة قبل الفرع الثاني من هذه الفروع لكان أحسن ؛ لأنّ الفرع الثاني ـ كما عرفت ـ فيه كلام في نفس عنوان الضيافة ، وهذا لا يتصوّر في المقام .

كتاب الخمس

١ ـ ما يجب فيه الخمس

١ ـ ما يجب فيه الخمس

قوله ١ : « **أمّا أصل وجوب الخمس فهو من ضروريّات الدين ، وقد دلّ عليه قوله تعالى : ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ ﴾** ... إلخ » .

من المسلّمات عند المسلمين وجوب الخمس ، بل عدّوا ذلك من ضروريّات الدين كالصلاة ، فلم يقع خلاف بينهم في أصل وجوبه . نعم ، وقع الخلاف بينهم في المتعلّق ، أعني ما يجب فيه الخمس ، وفي مصرفه ، وسيتّضح ذلك ضمن البحوث القادمة إن شاء الله .

ومقتضى كون أصل الوجوب فيه من ضروريّات الإسلام ، عدّ منكره كافراً إذا كان يرجع إلى إنكار الرسالة والنبوّة .

هذا ويدلّ على وجوب الخمس قوله تعالى : **﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ﴾**[1] .

ولا يخفى أنّ تصدير الآية بقوله : **﴿وَاعْلَمُوا ﴾** دليل على شدّة الاهتمام بهذا الأمر ، كما أنّه إضافة اللام لله سبحانه ، تشير إلى مملوكيّة الله سبحانه لكلّ الموجودات ، وهذه الملكيّة ملكيّة حقيقيّة ، وتقابلها ملكيّة الإنسان وهي ملكيّة اعتباريّة .

والمشهور بين أعلامنا أنّ المراد من الغنيمة الواردة في الآية الشريفة مطلق ما يستفيده الإنسان ويكون له الاستيلاء عليه .

---

(١) الأنفال ٨: ٤١.

لكنّ العامّة وبعض علمائنا كالمقدّس الأردبيليّ ﷺ والسيّد صاحب **الرياض**، وصاحب **الجواهر** ﷺ خالفوا في ذلك وقالوا باختصاصها بخصوص الغنائم الحربيّة؛ تمسّكاً بسبب النزول، فإنّ المشهور أنّها نزلت بعد وقعة بدر، وربّما قبل أن يدخل المسلمون المدينة المنوّرة، بعدما انتصر المسلمون على الكفّار، وغنموا منهم مغانم كثيرة، فيكون ذلك موجباً لاختصاص موضوعها بغنيمة الحرب[١].

هذا، وقد ذكر المصنّف لوجوب الخمس في غير غنائم الحرب وجهين:

الوجه الأوّل: التمسّك بكلمات اللغويّين، فإنّ المستفاد منها إطلاق لفظة الغنيمة على مطلق الفائدة.

ففي **المفردات**: «الغنم معروف، قال تعالى: ﴿**وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا**﴾[٢]، والغُنم إصابته والظفر به، ثمّ استعمل في كلّ مظفور به من جهة العدى وغيرهم، قال: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِن شَيْءٍ**﴾[٣]»[٤].

والمستفاد من كلامه إطلاق لفظ الغنيمة على كلّ ما يظفر به الإنسان ويغنمه، سواء كان مغنمه من عدوٍّ أم كان من غيره.

وفي كتاب **العين**: «الغُنم هو الفوز بالشي في غير مشقّة»[٥].

وعبارته في الدلالة على المراد واضحة، بل ما ذكره أوسع ممّا ذكره الراغب لأنّه جعل الغنيمة مطلق الفائدة، فلم يأخذ فيها قيد التحصيل، كما لعلّه يستظهر من كلام الأصفهانيّ المتقدّم، إلّا أن يدّعى أنّ ما يتمّ الحصول عليه نتيجة

---

(١) زبدة البيان: ٢٠٨. رياض المسائل: ٥: ٢٣٧. جواهر الكلام: ١٦: ٢.

(٢) الأنعام ٦: ١٤٦.

(٣) الأنفال ٨: ٤١.

(٤) مفردات غريب القرآن: ٣٦٦.

(٥) كتاب العين: ٤: ٤٢٦.

جهد ومشقّة ، لا يطلق عليه عنوان الغنيمة ، فيكون قوله : « من غير مشقّة » قيداً احترازيّاً ، فتأمّل .

وفي **القاموس** : « الغُنم ـ بالضمّ ـ والمغنم والغنيمة في اللغة : ما يصيبه الإنسان ويناله ويظفر به من غير مشقّة »[١] .

ودلالته على المدّعى أوضح من سابقيه ، كما أنّه ينصّ على عموميّة الغنيمة لما يحصل بالاكتساب والجهد والمشقّة ، وغير ذلك .

إن قلت : إنّ مقتضى ملاحظة سياق الآية الشريفة يمنع من البناء على عموميّة دلالة لفظ (الغنيمة) ليشمل غير الغنيمة الحربيّة ؛ ذلك أنّ الآية المباركة واقعة في سياق آيات الحرب مع الكفّار ، قال تعالى : ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ**﴾[٢] ، كما أنّ ملاحظة سبب نزولها يساعد على ذلك ؛ لأنّها قد نزلت بعد الفراغ من وقعة بدر ، حتّى قيل أنّها ربّما نزلت قبل دخول المسلمين للمدينة المنوّرة .

قلت : لا ريب في كون السياق يمثّل قرينة عقلائيّة يعتمد عليها في مقام المحاورة ، إلّا أنّ ذلك لا يعني أنّه دائماً وأبداً مانعٌ من انعقاد الإطلاق أو العموم المستفاد من المفهوم ، فقد يكون ذكر المورد من باب المصداق ، ومن صغريات تطبيق الكلّيّ على بعض مصاديقه . ومنه يتّضح الجواب عن سبب النزول ؛ لأنّ الوارد لا يخصّص المورد .

وعلى أيّ حال ، فإنّ تماميّة هذا الوجه تعتمد على القول بحجّيّة قول اللغويّ ، المتعرّض له في الأُصول ، فلو تمّت الكبرى المذكورة هناك ، أمكن الاستناد إليه ، وإلّا لا يمكن عدّ هذا دليلاً لإثبات المدّعى . نعم ، لا مانع من جعله مؤيّداً له .

---

(١) القاموس المحيط : ٤ : ١٥٩ .

(٢) الأنفال ٨ : ٣٩ .

الوجه الثاني: الروايات الخاصّة الدالّة على ثبوت الخمس في غير غنائم الحرب، وسيأتي التعرّض لها إن شاء الله تعالى.

ولا يخفى ضعف هذا الدليل؛ لأنّه لا يجدي في إلزام الخصم بالعمومية، لسببين:

الأوّل: إن هذه النصوص معارضة لظاهر الآية الشريفة؛ لأنّ مفادها ـ وفقاً لقول الجمهور ـ حصر وجوب الخمس في خصوص الغنيمة الحربيّة، فتسقط حينئذٍ عن الاعتبار.

الثاني: من المفترض أنّ الخصم لا يرى حجّيّة للروايات الصادرة عن المعصومين عليهم السلام ولو في الجملة.

للتأمّل في السبب الثاني مجال بملاحظة ما صدر عنه صلى الله عليه وآله ورواه الفريقان أنّه «**فِي الرِّكَازِ الْخُمُسُ**»[1]، بناءً على أن يكون الركاز غنيمة فيكون مصداقاً للآية الشريفة، أمّا لو قلنا: إنّه إشارة لثبوت الخمس في الركاز كثبوته في الغنيمة الحربيّة، بحيث يجعل قسيماً لها، فلا ينافي السبب الثاني. والظاهر هو المحتمل الثاني، فلاحظ.

هذا، وقد يستدلّ لعموم الغنيمة في الآية، وبالتالي إمكانيّة جعلها عامّاً قرآنيّاً يرجع إليه حين إعواز الدليل، بوجوه أُخرى لم يتعرّض لها المصنّف، نشير إليها إجمالاً:

أوّلها: الرجوع إلى كلمات المفسّرين من الفريقين، فإنّهم متّفقون على عموميّة لفظ الغنيمة وسعة مفهومه وشموله لأكثر من غنائم الحرب.

---

(١) معاني الأخبار: ٣٠٣، الحديث ١. عوالي اللآلي: ٣: ١٢٥، الحديث ٢. وسائل الشيعة: ٢٩: ٢٧٢، الحديث ٥. صحيح البخاري: ٢: ١٣٧. صحيح مسلم: ٥: ١٢٨. المستدرك على الصحيحين: ٢: ٦٥.

وهذا الوجه لا يخلو من أحد أمرين:

الأوّل: أن يكون منشأ هذه الكلمات هو كلمات اللغويّين، وقد عرفت فيما سبق جوابه.

الثاني: أنّه يرجع إلى الاستعمال، وسيأتي ما فيه، فانتظر.

ثانيها: موارد الاستعمال، فإنّ المتتبّع لموارد الاستعمال لهذه اللفظة يتّضح له جليّاً أنّها من الألفاظ ذات المعاني الواسعة، ونذكر لذلك بعض الأمثلة:

منها: قوله ﷺ في وصف العاقل وبيان صفاته: **صِفَةُ الْعاقِلِ.. وَإِذا أَرادَ أَنْ يَتَكَلَّمَ تَدَبَّرَ، فَإِنْ كانَ خَيْراً تَكَلَّمَ فَغَنِمَ، وَإِنْ كانَ شَرّاً سَكَتَ فَسَلِمَ»**[1].

ومنها: ما عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام في دعاء ليلة النصف من شهر شعبان: «**وَاجْعَلْنِي مِمَّنْ سَلِمَ فَنَعِمَ، وَفازَ فَغَنِمَ**»[2].

ومنها: ما جاء فيما يستحبّ عقيب كلّ صلاة، فعن موسى بن جعفر عليه السلام: «**غَنِمَ مَنْ قَصَدَكَ، وَرَبِحَ مَن تاجَرَكَ**»[3].

والامثلة كثيرة بهيئات مختلفة واشتقاقات متعدّدة، وكلّها ترجع لمعنى واحد.

وفيه:

أوّلاً: إنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة؛ لأنّ ورودها بمعنى مطلق الربح والفائدة لا يمنع من كونها مختصّة بغنيمة الحرب حين قيام قرينة على الإختصاص.

ثانياً: قد تضمّن القرآن الكريم شواهد استعملت فيها كلمة (الغنيمة) بمعنى ما يؤخذ من الكفّار، فلاحظ قوله تعالى: ﴿**سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ**

---

(١) بحار الأنوار: ١: ١٢٩، الحديث ١٢.

(٢) مصباح المتهجّد: ٨٣٢.

(٣) مصباح المتهجّد: ٥٩.

لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ ﴾[١].

ثالثها: التفسيرات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام للآية، حيث يستفاد منها التعميم، منها: خبر حكيم المؤذّن، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قلت له: **﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم ... ﴾**[٢]. قال: **هِيَ وَاللهِ الْإِفَادَةُ يَوْماً بِيَوْمٍ، إِلّا أَنَّ أَبِي جَعَلَ شِيعَتَنَا مِنْ ذَلِكَ فِي حِلٍّ لِيَزْكُوا**»[٣]، حيث تضمّن تفسيره عليه السلام الغنيمة في الآية بالإفادة يوماً بيوم، وهذا يفيد سعة مفهوم الغنيمة، وعدم اختصاص استعمالها بخصوص غنيمة الحرب.

والمناقشة في دلالتها بعدم وضوحها في المطلوب، على أساس أنّه لا يحرز أنّ الضمير في قوله عليه السلام: «**هِيَ**» راجعاً للغنيمة، غير مسموعة.

نعم، المانع من الاستناد إليها، ضعفها سنداً، فقد اشتمل سندها على محمّد بن سنان، وهو ممّن اختلفت فيه أقوال الرجاليّين، فقيل باعتبار مرويّاته؛ لوثاقته أو لحسنه، وقيل بضعفه، وقيل بالتوقّف فيه.

كما أنّه تضمّن حكيم مؤذّن بني عبس، وهو لم يذكر في المصادر الرجاليّة، إلّا أنّه قد يدّعى وثاقته استناداً لكبرى أصحاب الإمام الصادق عليه السلام المذكورة في كلمات الشيخ المفيد رحمه الله، وقد سمعت الجواب عنها في ما تقدّم[٤].

ووفقاً لما تقدّم سوف يقرّر عدم نهوض دلالة الآية المباركة لتشمل مطلق الفائدة، بل الظاهر أنّها مختصّة بخصوص الغنائم الحربيّة، كما اختاره بعض أعلام الطائفة رحمهم الله كما عرفتهم فيما سبق.

---

(١) الفتح ٤٨: ١٥.

(٢) الأنفال ٨: ٤١.

(٣) وسائل الشيعة: ٩: ٥٤٦، الباب ٤ من أبواب الأنفال وما يختصّ بالإمام، الحديث ٨.

(٤) تقدّم الجواب عنها في كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلاليّ ـ كتاب الصلاة: ٣: ٩٣.

إلّا أنّ التحقيق خلاف ذلك، والصحيح أنّها عامّة تشمل كلّ فائدة، بيان ذلك: إنّ مقتضى السياق هو إفادة العموم ودلالته واضحة على ذلك؛ لأنّ الآية الشريفة واردة في غزوة بدر، ومقتضى اختصاص لفظ الغنيمة بخصوص غنيمة الحرب المستفاد من السياق، هو القول باختصاصها بغنيمة غزوة بدر، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، فثبت بمقتضى السياق أنّ لفظ الغنيمة شامل لكلّ فائدة، وعليه يحصل عندنا عموم قرآنيّ يمكن الرجوع إليه متى أعوزنا الدليل.

قوله ٢: «**وأمّا ثبوته في غنائم الحرب، فهو القدر المتيقّن من الآية الكريمة، بل ذلك موردها**».

قد عرفت فيما تقدّم وجود احتمالين في لفظ (الغنيمة) الواردة في الآية الشريفة:

الأوّل: خصوص الغنائم الحربيّة.

الثاني: مطلق الفائدة.

وحين الدوران بين العمل بأيّ منهما يقتصر على القدر المتيقّن؛ لأنّه الجامع بين المحتملين، ومقامنا كذلك، حيث أنّ المتيقّن من الآية المباركة هو غنيمة الحرب، كما لا يخفى.

وعلى أيّ حال، سواء بني على اختصاص الآية الشريفة بغنائم الحرب، أم بني على دلالتها على مطلق الفائدة، فإنّها تصلح دليلاً على وجوب الخمس في الغنائم الحربيّة.

قوله ٣: «**وأمّا اعتبار إذن الإمام عليه السلام فلأنّه بدونه تكون بأجمعها له عليه السلام وتدلّ عليه صحيحة معاوية**... إلخ».

يعتبر في ثبوت الخمس في الغنيمة الحاصلة من الحرب الواقعة بين المسلمين والكفّار في زمان الحضور، أن تكون بإذن المعصوم عليه السلام، فلو وقعت من قِبل

المسلمين بدون إذنه ، كانت جميع الغنائم له عليه السلام . وعلى ذلك الإجماع ، بل قيل أنّ المسألة متسالم عليها بينهم . وخالف في ذلك العلّامة رحمه الله في كتابه **المنتهى** ، فلم يفرّق في وجوب الخمس في غنيمة الحرب بين ما وقع بإذن الإمام عليه السلام ، وما وقع من دون إذنه ، وأنّ الوظيفة في كليهما إخراج الخمس منها ، ثمّ يتشاركون في الأربعة الأخماس . وربّما يظهر هذا أيضاً من المحقّق الحلّيّ رحمه الله في كتابه **المختصر النافع** ، كما يظهر من السيّد صاحب **المدارك** رحمه الله[١] .

واستدلّ للقول المشهور بالنصوص :

منها : مرسلة الورّاق ، عن رجل سمّاه ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « **إِذَا غَزَا قَوْمٌ بِغَيْرِ إِذْنِ الْإِمَامِ فَغَنِمُوا ، كَانَتِ الْغَنِيمَةُ كُلُّهَا لِلْإِمَامِ ، وَإِذَا غَزَوْا بِأَمْرِ الْإِمَامِ فَغَنِمُوا كَانَ لِلْإِمَامِ الْخُمُسُ** »[٢] . وبناءً على أنّ المقصود بالإمام فيها هو الإمام المعصوم عليه السلام تكون دلالتها على المطلوب واضحة جدّاً ، فيكون مفادها أنّه لو كانت الغزوة من غير إذنه عليه السلام كان ما غنموه من الأنفال كلّه له ، أمّا لو كانت الحرب بإذن منه ، أخرجوا خمس ما غنموا وقسّم الباقي .

إلّا أنّها ضعيفة السند بالإرسال ، وبوجود الحسن بن أحمد بن يسار ، أو بشّار .

ويصعب البناء على جبرها ؛ لاحتمال استناد المجمعين لغيرها من النصوص ، أو لاستنادهم للإجماع .

ومنها : صحيحة معاوية بن وهب المذكورة في المتن[٣] . وتقريب دلالتها على المطلوب من خلال التمسّك بمفهوم الشرط ؛ لأنّ مفهوم قوله عليه السلام : « **إِنْ قَاتَلُوا عَلَيْهَا مَعَ أَمِيرٍ** » عدم ثبوت الخمس فيها لو كان القتال قد وقع من دون إذن الإمام

---

(١) منتهى المطلب : ٨ : ٥١٣ . المختصر النافع : ١١٣ . مدارك الأحكام : ٥ : ٣٦٠ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٥٢٩ ، الباب ١ من أبواب الأنفال ، الحديث ١٦ .

(٣) وسائل الشيعة : ٩ : ٥٢٤ ، الباب ١ من أبواب الأنفال ، الحديث ٣ .

المعصوم عليه السلام ، أو من نصبه لذلك ، ويكون المغنم كلّه له عليه السلام .

ومنع دلالتها على المطلوب بعض الأساطين رحمه الله ، فذكر أنّ التفصيل الوارد فيها موضوعه القتال وعدمه ، وليس موضوعه القتال مع الإذن والقتال بدون إذن ، وعليه ، فيكون معنى الصحيح : إذا وقع قتال ، أو لم يقع قتال ، فإن كان قتال فيخرج الخمس من الغنيمة ، ويوزّع الباقي ، أمّا لو لم يكن قتال ، كان المغنم أنفالاً وفيئاً ، فيكون كلّه للمعصوم عليه السلام ، والشاهد على ذلك أنّ السريّة كانت بأمر منه عليه السلام ، فيلزم أن يكون التفصيل في مورد السؤال[1] .

ويلزم على ما ذكره رحمه الله من أنّ السريّة صادرة أساساً عن أمر المعصوم عليه السلام ، أن يكون قوله عليه السلام : «**مَعَ أَمِيرٍ أَمَّرَهُ الْإِمَامُ عَلَيْهِمْ**» قيداً توضيحيّاً ، وليس احترازيّاً ؛ لأنّ العادة جارية أن لا تبعث السريّة دون أن يكون لها مسؤول يتولّى إدارة أمرها . نعم ، من بنى على تماميّة دلالتها على المطلوب سوف يلتزم بأنّ القيد المذكور احترازيّ وليس توضيحيّاً ، حتّى يثبت المفهوم بحيث لو وجد الأمر لكن لم يوجد الإذن فلا يستخرج منها الخمس ، وإنّما تكون كلّها للمعصوم عليه السلام .

وقد يعارضها ما رواه الحلبيّ ـ وهي تصلح أن تكون دليلاً للعلّامة الحلّيّ رحمه الله ، ومَن وافقه ـ عن أبي عبدالله عليه السلام : «في الرجل من أصحابنا يكون في لوائهم ، فيكون معهم فيصيب غنيمة ، قال : **يُؤَدِّي خُمُسَنَا وَيَطِيبُ لَهُ**»[2] ، فإنّها تتحدّث عن الفتوحات التي حصلت في عهد الحكّام والسلاطين في تلك العصور ، ومن الواضح أنّها لم تكن متضمّنة إذناً من المعصوم عليه السلام ، ومع ذلك نجد أنّه عليه السلام لم يطلب المغنم كاملاً ، وإنّما طلب الخمس منها ، فتدلّ على عدم اعتبار إذنه عليه السلام في الحرب الواقعة مع الكفّار ، بل المطلوب هو دفع الخمس إلى المعصوم ولو

---

(١) مستمسك العروة : ٩ : ٢٧٠ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٤٨٨ ، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٨ .

وقعت الحرب من دون إذن ، ليحلّ للآخذ بقيّة الغنيمة .

وقد ذكرت علاجات للمعارضة :

منها : ما جاء في كلام صاحب **المستند** وصاحب **الجواهر** رحمهما الله ، بحمل الصحيحة على قضيّة في واقعة ، ليكون ما تضمّنه حكماً شخصيّاً بمن أذن له عليه السلام وحلّل له ما أخذه من المغنم ، فلا تعارض صحيح معاوية[١] .

وهو في غير محلّه ؛ ذلك لأنّ الظاهر من الصحيح أنّه في مقام بيان حكم كلّيّ ، وليس حكماً جزئيّاً .

ومنها : ما تضمّنه كلام بعض الأعاظم رحمه الله من منع المعارضة بينهما ؛ ذلك لأنّ الحروب التي وقعت في تلك العصور كانت متضمّنة إذن الإمام المعصوم عليه السلام ، ولو من خلال الإذن العامّ ، وإن كان المتصدّي لذلك خليفة الجور الغاصب للخلافة[٢] ، فالسؤال موضوعه بيان موقف الشيعيّ الذي يعتقد وجوب الخمس حين استلام شيء من الغنيمة الحاصلة من المشاركة في جيش هؤلاء الذين لا تخضع غنائمهم للخمس ، بل قد لا يعتقدون وجوده فيها ، وقد كان جوابه عليه السلام بلزوم إخراج الخمس منها .

ويساعد على ذلك ما حكاه الشيخ الأعظم رحمه الله في **مكاسبه** من أنّ حرب العراق قد وقعت بإذن من أمير المؤمنين عليه السلام ، وقد شارك فيها الحسنان عليهما السلام ، الكاشف عن إذن أبيهما[٣] .

ويساعد على هذا ما رواه الصدوق رحمه الله في **الخصال** ، في أبواب السبعة ، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه أتى يهوديّ أمير المؤمنين عليه السلام في منصرفه عن وقعة النهروان ،

---

(١) مستند الشيعة : ١٠ : ١٦ . جواهر الكلام : ١٦ : ١١ .

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢٥ : ١٦ .

(٣) المكاسب : ٢ : ٢٤٣ ، ٢٤٥ .

فسأله عن المواطن الممتحن بها بعد النبيّ ﷺ، وفيها يقول: «**وَأَمَّا الرَّابِعَةُ ـ يَا أَخَا الْيَهُودِ ـ فَإِنَّ الْقَائِمَ بَعْدَ صَاحِبِهِ كَانَ يُشَاوِرُنِي فِي مَوَارِدِ الْأُمُورِ فَيُصْدِرُهَا عَنْ أَمْرِي، وَيُنَاظِرُنِي فِي غَوَامِضِهَا فَيُمْضِيهَا عَنْ رَأْيِي، لَا أَعْلَمُ أَحَداً، وَلَا يَعْلَمُهُ أَصْحَابِي يُنَاظِرُهُ فِي ذَلِكَ غَيْرِي، وَلَا يَطْمَعُ فِي الْأَمْرِ بَعْدَهُ سِوَايَ، فَلَمَّا أَنْ أَتَتْهُ مَنِيَّتُهُ عَلىٰ فَجْأَةٍ بِلَا مَرَضٍ كَانَ قَبْلَهُ...**»[١].

وقد أجاب هو رحمه الله عن هذا الوجه في موضع آخر، بأنّه أخصّ من المدّعى؛ لأنّه لم يحرز أنّ جميع الفتوحات الإسلاميّة كانت مرضيّة لهم عليهم السلام، حتّى ما كان منها موجباً لكسر الإسلام وضعفه[٢].

مضافاً إلى أنّ القول بحصول الإذن العامّ الصادر عنهم عليهم السلام خلاف ظاهر، بل صريح العديد من النصوص، ففي رواية عبدالله بن سنان، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: جعلت فداك، ما تقول في هؤلاء الذين يقتلون في هذه الثغور؟ قال: فقال: **الْوَيْلُ! يَتَعَجَّلُونَ، قَتْلَةً فِي الدُّنْيَا وَقَتْلَةً فِي الْآخِرَةِ، وَاللهِ مَا الشَّهِيدُ إِلَّا شِيعَتُنَا وَلَوْ مَاتُوا عَلىٰ فُرُشِهِمْ**»[٣].

وفي معتبر محمّد بن عيسى، عن الرضا عليه السلام: «أنّ يونس سأله ـ وهو حاضر ـ عن رجل من هؤلاء مات وأوصى أن يدفع من ماله فرس وألف درهم وسيف لمن يرابط عنه ويقاتل في بعض هذه الثغور، فعمد الوصيّ فدفع ذلك كلّه إلى رجل من أصحابنا، فأخذه منه وهو لا يعلم أنّه لم يأت لذلك وقت بعد، فما تقول، يحلّ له أن يرابط عن الرجل في بعض هذه الثغور أم لا؟ فقال: **يَرُدُّ إِلَى الْوَصِيِّ مَا أَخَذَ مِنْهُ،**

---

(١) الخصال: ٣٧٤، الحديث ٥٨.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الفقاهة): ٣٥: ٥٤٨. ووفقاً لما تقدّم يصعب نسبة رضاه رحمه الله عن الفتوحات الإسلاميّة، والبناء على قوله بمشروعيّتها.

(٣) وسائل الشيعة: ١٥: ٣١، الباب ٦ من أبواب جهاد العدوّ وما يناسبه، الحديث ٤.

وَلَا يُرَابِطْ ، فَإِنَّهُ لَمْ يَأْتِ لِذَلِكَ وَقْتٌ بَعْدُ »[١] .

بل قد تضمّنت بعض النصوص أنّ من مات في القتال معهم فإنّ ميتته ميتة جاهليّة فعن أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، عن آبائه عليهم السلام ، قال : «**لَا يَخْرُجُ الْمُسْلِمُ فِي الْجِهَادِ مَعَ مَنْ لَا يُؤْمَنُ عَلَى الْحُكْمِ ، وَلَا يُنْفِذُ فِي الْفَيْءِ أَمْرَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ ، فَإِنَّهُ إِنْ مَاتَ فِي ذَلِكَ الْمَكَانِ كَانَ مُعِيناً لِعَدُوِّنَا فِي حَبْسِ حَقِّنَا ، وَالْإِشَاطَةِ بِدِمَائِنَا ، وَمِيتَتُهُ مِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ** »[٢] .

وبعضها قد تضمّن تشبيه القتال مع غير الإمام المفترض الطاعة من حيث الحرمة ، بالميتة ، والدم ، ولحم الخنزير ، فعن بشير ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « قلت له : إنّي رأيت في المنام أنّي قلت لك أنّ القتال مع غير الإمام المفترض الطاعة طاعته حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير ، فقلت لي : نعم هو كذلك ، فقال أبو عبدالله عليه السلام : **هُوَ كَذَلِكَ ، هُوَ كَذَلِكَ** »[٣] .

وبالجملة : لم أقف في النصوص على ما يشير إلى صدور إذن عامّ من الأئمّة الأطهار عليهم السلام لمن أراد القتال مع هؤلاء . وما رواه الصدوق رحمه الله في **الخصال**[٤] إنّما يفيد الإذن من أمير المؤمنين عليه السلام في الجملة في موارد خاصّة ، وليس بصورة عامّة ومطلقة ، ومثل ذلك لو تمسّك بمشاركة بعض أصحاب الأئمّة الأطهار عليهم السلام ، فإنّه يمكن أن يكون ذلك من صغريات القضيّة في واقعة .

نعم ، قد تمنع المعارضة لعدم حجّيّة رواية الحلبيّ لضعفها سنداً ؛ لوجود عليّ بن إسماعيل ، فإنّه مشترك ، ولو بني على أنّ المقصود به ابن عيسى ، فإنّه مجهول

---

(١) وسائل الشيعة : ١٥ : ٣٢ ، الباب ٧ من أبواب جهاد العدوّ وما يناسبه ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٥ : ٤٩ ، الباب ١٢ من أبواب جهاد العدوّ وما يناسبه ، الحديث ٨ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٥ : ٤٥ ، الباب ١٢ من أبواب جهاد العدوّ وما يناسبه ، الحديث ١ .

(٤) الخصال : ٦٢٥ ، الحديث ١٠ .

لم يوثّق إلّا لوقوعه في **كامل الزيارات**.

كما أنّ نسخ الرواية مختلفة، وقد تضمّنت بعض نسخها: «في إيوانهم»، كما في بعض نسخ **التهذيب** عوضاً عن «لوائهم»[1]، فيكون الخبر دالّاً على مشاركته لهم في حكمهم؛ لأنّ الإيوان بمعنى المكان والقصر، وما شابه ذلك.

وعليه سوف يكون المقصود من الغنيمة في السؤال هو الأموال المختلطة بين الحلال والحرام، ما يجعلها أجنبيّة تماماً عن المورد.

قوله ٤: «**وأمّا أنّ التقييد بعصر الظهور، فلأنّ القدر المتيقّن من صحيحة معاوية السابقة عصر**... إلخ».

إذا كانت الحرب والقتال في عصر الغيبة المظلمة، ولم يمكن الاستئذان من الإمام عليه السلام، إمّا للبناء على غيبة الشخص، أو لصعوبة الوصول إليه، مع البناء على غيبة العنوان، فإنّه يسقط اعتبار الاستئذان، ويلزم إخراج الخمس من الغنيمة، ويوزّع الباقي؛ لعدم الدليل على اعتبار إذنه في زمن الغيبة المظلمة، فيكون المحكّم عندها هو الآية الشريفة الدالّة على ثبوت الخمس في الغنيمة الحربيّة مطلقاً، سواء كانت الحرب بإذن من الإمام عليه السلام أم كانت بدون إذنه.

قوله ٥: «**وأمّا الأرض، فالمشهور أنّ حكمها حكم غيرها. ويمكن مناقشة ذلك باعتبار قصور إطلاق الآية الكريمة عن**... إلخ».

المشهور بين أصحابنا أنّه لا فرق فيما يجب فيه الخمس من الغنيمة الحربيّة بين المنقول وغير المنقول كالأراضي والأشجار وغيرها.

وقد استندوا في ذلك إلى إطلاق الآية الشريفة، وهي قوله تعالى: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ**

(١) تهذيب الأحكام: ٤: ١٢٤، الحديث ١٤.

وَابْنِ السَّبِيلِ ﴾[١] ، فإنّها تضمّنت النصّ على وجوب الخمس في الغنائم الحربيّة ، من دون تفصيل بين كونها منقولة أو غير منقولة . كما يمكن الاستناد لخبر أبي بصير ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «**كُلُّ شَيْءٍ قُوتِلَ عَلَيْهِ عَلىٰ شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلّا اللهُ ، وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللهِ** صلى الله عليه وآله **، فَإِنَّ لَنَا خُمُسَهُ ، وَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَشْتَرِيَ مِنَ الْخُمُسِ شَيْئاً حَتّىٰ يَصِلَ إِلَيْنَا حَقُّنَا**»[٢] . ودلالته على المدّعى واضحة ؛ لعدم تضمّنه التفريق بين المنقول وغير المنقول . نعم ، هو ضعيف سنداً بوقوع عليّ بن أبي حمزة البطائنيّ في سنده[٣] .

وناقش صاحب **الحدائق** رحمه الله في هذا التعميم ؛ وذلك لعدم الدليل عليه سوى ظاهر إطلاق الآية الشريفة ، وأمّا النصوص فإنّها قاصرة عن ذلك ، بل ظاهرها الاختصاص بالأموال المنقولة .

وأيّد قدس سره مدّعاه بصحيحة ربعي بن عبدالله بن الجارود ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «**كانَ رَسُولُ اللهِ** صلى الله عليه وآله **إذا أَتاهُ الْمَغْنَمُ أَخَذَ صَفْوَهُ وَكانَ ذٰلِكَ لَهُ ، ثُمَّ يَقْسِمُ ما بَقِيَ خَمْسَةَ أَخْماسٍ ، وَيَأْخُذُ خُمُسَهُ ثُمَّ يَقْسِمُ أَرْبَعَةَ أَخْماسٍ بَيْنَ النّاسِ الَّذِينَ قاتَلُوا عَلَيْهِ ، ثُمَّ قَسَمَ الْخُمُسَ الَّذِي أَخَذَهُ خَمْسَةَ أَخْماسٍ يَأْخُذُ خُمُسَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ لِنَفْسِهِ ، ثُمَّ يَقْسِمُ الْأَرْبَعَةَ أَخْماسٍ بَيْنَ ذَوِي الْقُرْبىٰ وَالْيَتامىٰ وَالْمَساكِينِ وَأَبْناءِ السَّبِيلِ ، يُعْطِي كُلَّ واحِدٍ مِنْهُمْ حَقّاً ، وَكَذٰلِكَ الْإِمامُ أَخَذَ كَما أَخَذَ الرَّسُولُ** صلى الله عليه وآله »[٤] .

لظهورها في أنّ مورد الخمس هو المال الذي يؤتى به النبيّ صلى الله عليه وآله ، مضافاً إلى أنّ الأراضي الخراجيّة ـ وهي التي فتحت عنوة ـ ملك لعامّة المسلمين من وجد منهم

---

(١) الأنفال ٨ : ٤١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٤٨٧ ، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٥ .

(٣) تقدّم تفصيله في كتاب الزكاة ، فراجع .

(٤) وسائل الشيعة : ٩ : ٥١٠ ، الباب ١ من أبواب قسمة الخمس ، الحديث ٣ .

ومن سيوجد إلى يوم القيامة ، كما هو مفاد النصوص . فلا تشملها أدلّة التخميس[١] .

وأورد عليه في **الجواهر** :

أوّلاً : إنّ عمدة ما تفيده صحيحة ربعيّ عدم الإطلاق لغير المنقول من الغنيمة ، لا تخصيص ما يخمس بالمنقول منها ، والفرق بينهما واضح .

ثانياً : إنّ نصوص الأراضي الخراجيّة مطلقات أو عمومات ، يمكن تخصيصها بما دلّ على وجوب الخمس فيها[٢] .

ودافع بعض الأعاظم رحمه الله عن صاحب **الحدائق** قدس سره فذكر أنّ الصحيح هو ما أفاده ؛ لأنّ صحيحة ربعي إن لم تدلّ على نفي التخميس ، فلا ريب في أنّها تشعر بأنّ ما يجب فيه الخمس هو ما يؤتى به إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فيقسّمه بين المقاتلين بعد أخذ صفوه منه .

وهذا الإشعار يخفّف من قوّة ظهور الآية في الإطلاق المدّعى لشمول ما ينقل وما لا ينقل .

ويتقوّى هذا الإشعار بملاحظة أخبار الأراضي الخراجيّة وكونها ملكاً لعامّة المسلمين إلى يوم القيامة ، وليست ملكاً شخصيّاً لكلّ فرد حتّى يصدق أنّها غنيمة له ، ومن ثمّ يجب عليه تخميسها .

وهي غير قابلة للتخصيص ، فلا مجال لكلام صاحب **الجواهر** ؛ لأنّ نصوص الخراج أخصّ من آية الغنيمة ، حيث إنّ النسبة هي عموم مطلق ؛ لأنّ مورد روايات الأراضي الخراجيّة أخصّ من آية الغنيمة ؛ لأنّها ممّا استولى عليها المسلمون بقوّة السيف ، وما يكون مأخوذاً بقوّة السيف يكون شاملاً له ولغيره ، فتكون أخصّ من الآية ، وعندها يكون التقديم ، فيقدّم إطلاق الخاصّ على عموم العامّ كما هو

---

(١) الحدائق الناضرة : ١٢ : ٣٢٤ و ٣٢٥ .

(٢) جواهر الكلام : ١٦ : ٨ .

معلوم ، فلمّا كانت نصوص الأراضي الخراجيّة أخصّ تخصّص الآية ، لا أنّ الآية تخصّص النصوص[١] .

هذا كلّه بعد التسليم بأنّ للآية الشريفة إطلاقاً يشمل ما لا ينقل كالأراضي والدور والبساتين لتخصّص بما لا ينقل ، مع أنّه ليس لها إطلاق ؛ لأنّ موضوعها ما يستفيده المقاتل بما هو مقاتل ، ومن المعلوم أنّ الأراضي الخراجيّة لا يستفيد منها المقاتل بما هو مقاتل . نعم ، يستفيد منها بما هو مسلم ، وعليه لا تكون الآية مطلقة[٢] .

قوله ٦ : « **وأمّا المعادن ، فلا إشكال في وجوب الخمس فيها ؛ لصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام : سألته عن المعادن ما فيها ؟ فقال : كلّ ما كان** ... إلخ » .

لا خلاف ولا إشكال بين أصحابنا في وجوب الخمس في المعادن ، بل ادّعي عليه الإجماع من غير واحد .

وتدلّ عليه نصوص متظافرة ، منها صحيحة زرارة الواردة في المتن[٣] . ودلالتها على المطلوب واضحة . وقد رواها الشيخ رحمه الله بإسناده عن محمّد بن عليّ بن محبوب ، وطريقه إليه على ما في المشيخة كالتالي :

« عن الحسين بن عبيدالله ، عن أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار ، عن أبيه محمّد بن يحيى العطّار ، عن محمّد بن عليّ بن محبوب »[٤] . وقد تضمّن الطريق أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار ، وهو لم يوثّق في كلمات القدماء ، وما ذكر من وجوه لتوثيقه لا يصلح مستنداً لذلك . وهذا يعني أنّ طريق الشيخ رحمه الله إليه ضعيف . نعم ، يمكن التغلّب على ذلك بملاحظة الطرق التي ذكرها الشيخ رحمه الله إلى جميع كتبه

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢٥ : ٧ .

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢٥ : ٩ .

(٣) وسائل الشيعة : ٩ : ٤٩٢ ، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٣ .

(٤) تهذيب الأحكام : ٧٢ (المشيخة) . الاستبصار : ٤ : ٣٢٤ (المشيخة) .

ورواياته في **الفهرست** ، وهي كالتالي :

الأوّل : عن الحسين بن عبيدالله ، وابن أبي جيد ، عن أحمد بن محمّد بن يحيى ، عن أبيه ، عن محمّد بن عليّ بن محبوب .

الثاني : عن جماعة ، عن أبي المفضّل ، عن ابن بطّة ، عنه .

الثالث : جماعة ، عن محمّد بن عليّ بن الحسين ، عن أبيه . ومحمّد بن الحسن ، عن أحمد بن إدريس ، عنه[1] .

والطريقان الأوّلان ضعيفان بوجود أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار في الأوّل ، وأبي المفضّل في الثاني ، إلّا أنّ الطريق الثالث صحيح ، هو كافٍ للبناء عليه .

كما يمكن أن يستدلّ لوجوب الخمس فيه بالآية الشريفة ، بعدما عرفت إطلاق لفظة الغنيمة عرفاً على مطلق الفائدة ، فيكون مصداقاً لها .

هذا ، وقد ذكر المصنّف (حفظه الله) أنّ التمسّك بإطلاق الآية يستدعي عدم اعتبار النصاب فيه ، بخلافه لو كان الدليل هو الروايات .

ولا يخفى ضعفه ؛ إذ أنّ الآية الشريفة كعموم أو إطلاق قرآنيّ ، قابل للتخصيص بخبر الواحد كما قرّر في الأُصول . على أنّ صحيح زرارة الذي ذكره في المتن يخلو من اعتبار النصاب .

اللّهمّ إلّا أن يكون مراده في حال فقد النصوص وكون الدليل منحصراً في خصوص الآية المباركة ، فلاحظ .

قوله ٧ : « **وأمّا اعتبار بلوغها عشرين ديناراً ، فلصحيحة أحمد بن محمّد ابن أبي نصر : سألت أبا الحسن** عليه السلام **عمّا أخرج المعدن من قليل أو كثير** ... إلخ » .

---

(١) الفهرست للطوسي : ٢٢٢ ، الرقم ٦٢٣ .

اختلف الأعلام في اعتبار النصاب في ثبوت الخمس في المعدن على قولين:

الأوّل: ما اختاره مشهور القدماء من عدم اعتبار النصاب، بل ادّعى الشيخ ﵀ في كتابه **الخلاف** الإجماع على عدم اعتباره[١].

الثاني: ما اختاره بعض القدماء ـ كالشيخ في **النهاية**، وأبي الصلاح ـ والمتأخّرون، من اعتبار النصاب في ثبوته[٢].

واختلف القائلون بثبوته في مقدار النصاب الذي يلزم حصوله لثبوت الخمس فيه على قولين:

الأوّل: وهو ما اختاره الشيخ في كتابه **النهاية**، وابن حمزة في **الوسيلة**، وهو المشهور بين المتأخّرين[٣].

من أنّه يعتبر في ثبوت الخمس في المعدن بلوغه عشرين ديناراً، فلا يجب الخمس فيه لو كان أقلّ من ذلك.

وقد دلّ على اعتبار النصاب وأنّه عشرون ديناراً، صحيح البزنطيّ الوارد في المتن[٤]. ودلالته على اعتبار النصاب، وأنّه محدّد بعشرين ديناراً، واضحة جدّاً وصريحة. وقد رواها الشيخ ﵀ بسنده عن محمّد بن الحسن الصفّار، وقد ذكر له في المشيخة طريقين:

الأوّل: الشيخ أبو عبدالله محمّد بن محمّد النعمان، والحسين بن عبيدالله،

---

(١) الخلاف: ٢: ١١٩، مسألة ١٤٢.

(٢) النهاية للطوسي: ١٩٧. الكافي في الفقه: ١٧٠.

(٣) النهاية للطوسي: ١٩٧. الوسيلة: ١٣٨. إرشاد الأذهان: ١: ٢٩٢. تذكرة الفقهاء: ٥: ٤١١، مسألة ٣١١. جامع المقاصد: ٣: ٥٢. مسالك الأفهام: ١: ٣٨٣. مدارك الأحكام: ٥: ٣٦٤. مجمع الفائدة والبرهان: ٤: ٢٩٥.

(٤) وسائل الشيعة: ٩: ٤٩٤، الباب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

وأحمد بن عبدون ، كلّهم عن أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد ، عن أبيه ، عن محمّد بن الحسن الصفّار .

الثاني : أبو الحسين بن أبي جيد ، عن محمّد بن الحسن بن الوليد ، عن محمّد بن الحسن الصفّار[١] . وكلا الطريقين ضعيف ، فإنّ الأوّل قد اشتمل على أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد ، وهو لم تثبت وثاقته ، والثاني قد تضمّن ابن أبي جيد ، وطريق توثيقه **مشيخة النجاشيّ** ، وقد قرّر في محلّه منعها .

نعم ، يمكن التغلّب على ذلك بأحد طرقه الثلاثة التي ذكرها ﷺ في **الفهرست** لجميع كتبه ورواياته ، فإنّه قد ذكر الطريقين اللذين ذكرهما في **المشيخة** ، وأمّا الطريق الثالث ، فهو كالتالي : جماعة ، عن ابن بابويه ، عن محمّد بن الحسين ، عن محمّد بن الحسن الصفّار ، عن رجاله[٢] .

كما أنّه دلّ على اعتباره ، وكونه ديناراً ، خبر محمّد بن عليّ بن أبي عبدالله المذكور في المتن[٣] أيضاً . وهو من حيث الدلالة على تحديد النصاب بدينار تامّ وصريح . وللشيخ ﷺ إلى سعد بن عبدالله الأشعريّ في **المشيخة** طريقان :

الأوّل : الشيخ أبو عبدالله ، عن أبي القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه ، عن أبيه ، عن سعد بن عبدالله .

الثاني : الشيخ أبو عبدالله ﷺ ، عن أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين ، عن أبيه ، عن سعد بن عبدالله[٤] .

وعليه ، بعد تماميّة الروايتين من حيث الدلالة ، تقع المعارضة بينهما ، ولا يخفى

---

(١) الاستبصار : ٤ : ٣١٩ .

(٢) الفهرست : ٢٢٠ ، الرقم ٦٢١ .

(٣) وسائل الشيعة : ٩ : ٤٩٣ ، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٥ .

(٤) الاستبصار : ٤ : ٣٢٥ (المشيخة) . تهذيب الأحكام : ١٠ : ٧٤ (المشيخة) .

أنّها فرع الحجّيّة ، فلو منع دخول إحداهما دائرة الحجّيّة لن تكون هناك معارضة .

وقد تمنع لعدم حجّيّة خبر محمّد بن عليّ بن أبي عبدالله ، حيث إنّه مجهول ، بل لم يرد ذكره في الروايات إلّا في خصوص موردين فقط .

لكنّه قد يوثّق برواية البزنطيّ عنه تمسّكاً بأحد طريقين :

الأوّل : كونه أحد المشايخ الثقات الذين لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة ، وهم ثلاثة كما أشار لذلك الشيخ الطوسيّ ﵀ في كتابه **العدّة**[١] .

والإنصاف تماميّةالكبرى كما ذكرناه في **الفوائد الرجاليّة**[٢] ، لكن بملاحظة كثرة روايتهم عن الشخص كما استظهرنا ذلك من العبارة ، وليس محمّد بن عليّ من صغرياتها ؛ لعدم تحقّق الكثرة المعتبرة في المقام ، والتي حدّدناها بأقلّ الجمع ، وهو عشرة .

الثاني : رواية أحد أصحاب الإجماع عنه ، وقد ذكر الكشيّ في رجاله أنّ العصابة قد أجمعت على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء[٣] ، وقد فهم المشهور من ذلك وثاقة جميع من روى عنه أحد هؤلاء الثمانية عشر الموزّعين على ثلاث طبقات .

لكنّنا ذكرنا في **الفوائد الرجاليّة** عدم تماميّة هذه الكبرى ، فضلاً عن عدم ظهور العبارة في ذلك ، وليطلب التفصيل من هناك .

ثمّ على فرض قبول أحد الطريقين السابقين لعلاج المشكلة السنديّة ، بحيث تدخل الرواية دائرة الحجّيّة تقع المعارضة بينهما ، فإن أمكن الجمع العرفيّ ، وإلّا يُلجأ للمرجّحات .

هذا ، وقد يجمع بينهما بحمل صحيحة البزنطيّ الأُولى على الوجوب ، وتحمل

---

(١) عدّة الأُصول : ١ : ١٥٤ .

(٢) وهو مجموعة من الفوائد ، نسأل الله تعالى التوفيق لطباعتها .

(٣) اختيار معرفة الرجال : ٢ : ٨٣٠ ، الرقم ١٠٥٠ .

رواية محمّد بن عليّ على الاستحباب.

وقد يمنع ذلك كما عن بعض الأعاظم[١] ﷺ على أساس أنّ الحمل على الاستحباب جمعاً بين النصوص منحصر بخصوص الأحكام التكليفيّة[٢]، ولا يجري ذلك في الأحكام الوضعيّة، ولمّا كان المقام من صغريات الأحكام الوضعيّة لأنّ الحديث فيه عن الشرطيّة، فلا يكون مورداً للجمع المذكور.

وتوضيح ما ذكره ﷺ أن يقال: إنّ الحمل على الاستحباب إنّما يصحّ في باب الأوامر والتكاليف حيث يكون الترخيص في الترك قرينة على إرادة الاستحباب من الأمر؛ لأنّه يكون معنى ثانياً للأمر ولو بنحو المجاز. ويكون حينئذٍ متعلّقاً بفعل المكلّف، كما لو ورد الأمر بالغسل للجمعة يوم الجمعة فإنّه ظاهر في الوجوب، ثمّ جاء ما يدلّ على عدم لزومه، فإنّه يكون قرينة موجبة لحمل الأمر على الاستحباب.

أمّا في الأحكام الوضعيّة ـ كما في مقامنا ـ لكونه مورداً للشرطيّة؛ إذ يشترط وجوب الخمس في المعدن ببلوغه النصاب فلا يتمّ هذا الجمع لما عرفت من أنّ الأحكام لا ربط لها بالمكلّفين.

ويمكن الجواب عن ذلك بما تقدّم في طيّات الكتاب من قِبل المصنّف (وفّقه الله)، بأنّه لا يوجد ما يمنع من حمل الأمر الظاهر في الإرشاد على الاستحباب كما يمكن ذلك في الأمر الظاهر في الوجوب التكليفيّ من دون فرق بينهما؛ لأنّه ليس المقصود من الاستحباب فيه حينئذٍ، هو استحباب الإعادة لو حمل الأمر

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢٤: ١٤٢.

(٢) تنقسم الأحكام الشرعيّة إلى قسمين: أحكام تكليفيّة وأحكام وضعيّة، والمقصود من الحكم التكليفيّ وهو الذي يكون متّصلاً بأفعال المكلّفين مباشرةً وابتداءً.

وأمّا الحكم الوضعيّ، فيراد منه ما لا يكون متّصلاً بأفعال المكلّفين ابتداءً، من قبيل الصحّة والفساد، والجزئيّة والشرطيّة، والزوجيّة والملكيّة، والطهارة والنجاسة.

بالإعادة على الاستحباب تعبّداً، من دون بطلان العمل الأوّل، وكذلك لو كان الأمر بالغسل، فإنّ معنى الاستحباب فيه هو استحباب الغسل تعبّداً حتّى لو لم يكن المكلّف محدثاً.

ثمّ إنّه بناءً على القبول والتسليم بالمناقشة المذكورة ذكر المصنّف (دام ظلّه) أنّه تسقط رواية محمّد بن عليّ عن الحجّيّة لكونها شاذّة قد أعرض عنها الأصحاب، حيث لم يعمل بها إلّا خصوص أبي الصلاح الحلبيّ.

لكنّ الصحيح عدم كون هذا الإعراض مضرّاً بالحجّيّة، وذلك لكونه من الإعراض الصناعيّ الناجم من إعمال الفقيه لاجتهاده بترجيحه لأحد المتعارضين على الآخر، وهذا لا يكشف عن خلل مانع من الاستناد للخبر المعرض عنه.

هذا، ومقتضى المقام حينئذٍ استقرار المعارضة، وبالتالي تساقطهما، وعندها يعمل بالقدر المتيقّن من الروايتين وهو خصوص الدينار؛ لأنّه المتّفق عليه بين الروايتين، والمتيقّن عدم الخمس فيه بهما معاً.

هذا، وقد يقال بأنّ الرواية الثانية مبتلاة بسقط، فهي كالأُولى كانت متضمّنة للفظة (عشرين) فسقطت هذه الكلمة حينئذٍ، وتفصيل هذا يطلب في مستوى أعلى.

قوله ٨: «**وأمّا عدم الوجوب مع الشكّ، فلاستصحاب عدم بلوغ النصاب بنحو العدم النعتيّ إذا كان الإخراج تدريجيّاً، أو بنحو العدم الأزليّ**... إلخ».

قد عرفت أنّ وجوب الخمس في المعدن مشروط ببلوغ المستخرج النصاب، وهو عشرون ديناراً، فلا يجب لو كان مقداره أقلّ من ذلك، فإذا شكّ المستخرج للمعدن في بلوغه النصاب ليجب عليه الخمس فيه، أو لا، لم يجب عليه إخراج الخمس منه؛ استناداً لأحد أُمور:

الأوّل: التمسّك باستصحاب العدم النعتيّ[1]، فإنّ المعدن الذي يستخرج

---

(١) العدم النعتيّ: هو نفي النعت عن موضوع، كأن يقال: «زيد ليس بعالم»، فالعدم هنا »

بنحو التدريج إذا شكّ في ما استخرج منه أنّه متّصف بصفة النصاب وهو عشرون ديناراً، كان مقتضى استصحاب عدم اتّصافه بذلك مانعاً من بلوغه النصاب؛ لأنّ هناك يقيناً سابقاً أنّه لم يكن متّصفاً بصفة النصاب لاستخراجه بنحو التدريج، فلا يجب فيه الخمس.

الثاني: التمسّك باستصحاب العدم الأزليّ[1]، فإنّ المعدن منذ كان موجوداً من الأزل لا يتّصف بكونه قد بلغ عشرين ديناراً، فإذا شككنا في بلوغه ذلك، فإنّه يستصحب بقاؤه على عدم الاتّصاف.

ثمّ إنّه لو كان الاستخراج بنحو الدفع وليس التدريج، وبني على عدم حجّيّة استصحاب العدم الأزليّ، فإنّه تصل النوبة إلى الأمر **الثالث**، وهو التمسّك بالبراءة؛ لأنّ المورد من صغريات الشكّ في ثبوت الشرطيّة، فتجري أصالة البراءة والتأمين القاضية بعدم وجوب الخمس فيه حال الشكّ.

قوله ٩: «**وأمّا عدم وجوب الاختبار، فلعدم الدليل عليه بعد إطلاق أدلّة البراءة**... إلخ».

إذا شكّ في بلوغ النصاب وعدمه لم يلزمه الفحص؛ لعدم الدليل على ذلك، فإنّ ما دلّ على جريان أصالة البراءة مطلق لم يقيّد جريانه بما بعد الفحص.

وأمّا العلم الإجماليّ بأنّ هناك كثيراً من الناس يقعون في المخالفة بسبب تركهم الفحص، لن يكون منجّزاً للواقع؛ لأنّه سوف يرجع إلى الشكّ البدويّ في وقوع المكلّف حين الالتفات في المخالفة وعدمها.

« نعتيّ لأنّه يعني نفي اتّصاف الموضوع بنعتٍ مّا.

(١) العدم الأزليّ: هو العدم الثابت من الأزل، والذي لم يطرأ عليه الوجود في زمن ما ثمّ انعدم، فعدم زيد الذي لم يطرأ عليه الوجود في زمنٍ مّا، عدم أزليّ.

كما لا يمكن التمسّك لوجوب الفحص بأنّ هذا من الأُمور التي اهتمّ الشارع المقدّس بإدراك الواقع فيها ؛ لأنّه لا يوجد ما يوجب الجزم بذلك .

والتمسّك بالعلم الإجماليّ الموجب لوقوع كثير من الناس في المخالفة إذا لم يقوموا بالفحص ، ليس منجّزاً ؛ لأنّه يرجع إلى الشكّ البدويّ في وقوع المكلّف حال الالتفات في المخالفة وعدمها ، فعندها يرجع في المقام الى استصحاب العدم النعتيّ ، أو استصحاب العدم الأزليّ ، كما عرفت بيانه في الفرع السابق . هذا كلّه لو كنّا نتوقّف في جريان البراءة العقليّة قبل الفحص لمنجّزيّة الاحتمال ، فإنّ الاستصحاب بالبيان المزبور يكفي لنفي وجوب الاختبار والفحص .

واستدلّ على وجوب الفحص والاختبار بأُمور :

منها : ما أشار له صاحب **الجواهر** في مسألة الدراهم المغشوشة إذا توقّف العلم بكون خالصها بحد النصاب على سبكها ، واختاره الشيخ الأنصاريّ ﵀ في **الرسائل** ، وحاصله : أنّه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقّف كثيراً على الفحص بحيث لو أهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً ، تعيّن عليه حينئذٍ بحكم العقلاء اعتبار الفحص[1] .

وفيه : إنّ العلم الإجماليّ يكون منجزاً في حقّ المكلّف إذا كان في مورد ابتلائه فيجب عليه الاحتياط ، ومجرّد العلم الإجماليّ بوقوع كثيرين في المخالفة يجعله خارجاً عن دائرة ابتلائه ، ويكون عندها شكّه شكّاً بدويّاً فتجري فيه البراءة .

ومنها : اهتمام الشارع بإدراك الواقع في هذه الموارد ، بحيث لا يرضى الشارع بالوقوع في خلاف الواقع حتّى في صورة الشكّ والجهل .

وفيه : بأنّ هذا الوجه يكون تامّاً ويمكن الاعتماد عليه ، لو أحرزنا فعلاً اهتمام الشارع بالمورد ، لكنّه أنّى لنا بإحراز ذلك ، بل من ادّعى الإحراز فعهدته عليه .

---

(١) جواهر الكلام : ١٥ : ١٩٥ . فرائد الأُصول : ٢ : ٤٤٥ .

قوله ١٠ : « **وأمّا المخرج للمعدن من أرض غيره بدون إذنه ، فتارة يفترض أنّه من توابعها ، كما لو كان المعدن على بعد مترين أو ثلاثة في عمق** ... إلخ » .

لا يخفى أنّ حال المخرج للمعدن يختلف حسب المكان الذي استخرج المعدن منه ، فهو على أربعة أقسام :

الأوّل : أن يخرجه من ملكه الشخصيّ .

الثاني : أن يخرجه من ملك الغير .

الثالث : أن يخرجه ممّا هو ملك لعامة المسلمين ، كالأراضي المفتوحة عنوة مع كونها عامرة حال الفتح .

الرابع : أن يخرجه ممّا هو ملك للإمام عليه السلام كما في الأراضي الموات حال الفتح .

ومورد بحثنا هو القسم الثاني ، وهو الذي أشار له المصنّف (وفّقه الله) ، وقد ذكر فرعين في المسألة بلحاظ حال المخرج حين الإخراج ، فإن كان قريباً فهو لمالك الأرض ، وإن كان بعيداً فهو لمخرجه وإن كان آثماً .

وهذا التفصيل الذي أفاده على خلاف المشهور ؛ إذ المعروف بينهم أنّه ملك لصاحب الأرض وعليه خمسه .

لكن هذا ممنوع على إطلاقه ؛ لأنّ السيرة العقلائيّة والشرعيّة وإن قامت على ملكيّة صاحب الأرض لكلّ ما يصدق عليه أنّه تابع لها ، سواء الأُمور الظاهرة أم الباطنة ، إلّا أنّ هذه السيرة دليل لبّيّ لا إطلاق له ، فيقتصر فيه على القدر المتيقّن ، والمتيقّن منها هو ما يعدّ عرفاً من توابع الأرض وملحقاتها ، ويدخل في ملحقاتها ما يكون في العمق بحيث لا يتجاوز حدود الصدق العرفيّ ، وقد حدّده المصنّف بمترين أو ثلاثة .

وعلى هذا فما يوجد فيها في هكذا مورد يكون ملكاً لصاحب الأرض بمقتضى التبعيّة .

أمّا ما كان خارجاً عن نطاق هذا الصدق ، بحيث لا يعدّ عرفاً من التوابع كآبار النفط العميقة جدّاً مثلاً ، أو الآبار العميقة لاستخراج المياه الجوفيّة ، فلا تشمله السيرة السابقة ، كما أنّ العرف لا يراها تابعة للأرض ، ولا دليل على إلحاق الأرض السافلة بالعالية في الملكيّة فضلاً عن محتوياتها ، ولذا لم يقم بناء العقلاء على إلحاق الفضاء المتصاعد جدّاً بنفس الأرض في الملكيّة بحيث يحتاج المرور في أجوائها بواسطة الطائرات إلى استئذان من مالكها .

فإذن تبقى هذه المعادن على ما كانت عليه من الإباحة الأصليّة ، فلكلّ أحد حيازتها وتملّكها متى وضع يده عليها ، فيملكها وعليه خمسها .

ووفقاً لما تقدّم ، فقد قرّر المصنّف (حفظه الله) أنّ من أدخل مكائنه في أرض الغير واستنبط من أعماقها البعيدة النفط ، أو غير ذلك من المعادن ، فإنّه تكون له ، وإن كان آثماً بتصرّفه في ملك الغير فقط ، لا أن يكون المستخرج ملكاً لصاحب الأرض .

ويلاحظ عليه :

أوّلاً : بأنّ عدم ثبوت بناء العقلاء بالإضافة إلى الأعماق المذكورة لعلّه يعود لكون الموضوعات مستحدثة ، وإلّا فالظاهر أنّه لا فرق عندهم بين قلّة العمق وكثرته .

ثانياً : إنّ قياس الفضاء على العمق لعلّه مع الفارق ، فإنّ التصرّف في الفضاء بالنحو المذكور لا يعدّ تصرّفاً ، أو لا يعدّ تصرّفاً غير مأذون فيه ، وإلّا فلو فرض كون التصرّف في الفضاء بنحو كان مزاحماً للمالك ، كما لو كان بلحاظ ناطحات السحاب ، فلا يجوز التصرّف فيه .

قوله ١١ : « **وأمّا أنّ الذي يجب تخميسه هو الباقي بعد استثناء مؤونة التحصيل ، فلما ورد بنحو القانون العامّ عن أبي جعفر الثاني** عليه السلام **: الْخُمْسُ بَعْدَ الْمَؤونَةِ** » .

المشهور بين الأعلام أنّه إذا أخرج المكلّف معدناً بمقدار ثلاثين ديناراً ،

وقد صرف لإخراجه عشرة دنانير، لم يجب الخمس في مجموع ما أخرجه من المعدن، بل يجب في خصوص ما يبقى بعد استثناء المؤن المصروفة في سبيل الإخراج والتصفية، واستدلّوا لذلك بأمرين:

الأوّل: النصوص التي دلّت على أنّ الخمس بعد المؤونة، كما في مكاتبة محمّد بن الحسن الأشعريّ المذكورة في المتن[1]، حيث إنّ الظاهر منها مؤونة تحصيل الغنيمة والفائدة. وقد تقدّم طريق الشيخ ﵀ إلى سعد بن عبدالله الأشعريّ.

الثاني: إنّ موضوع الخمس بمقتضى الآية المباركة هو الغنيمة والفائدة، ومن الواضح أنّ لفظ الغنيمة والفائدة لا يصدق إلّا بعد استثناء ما صرفه المكلّف في سبيل تحصيلها، فمن اشترى طعاماً بعشرة دنانير، واستأجر عاملاً بخمسة لطبخه، ثمّ باعه بعشرين ديناراً، فيقال: إنّه ربح خمسة دنانير، لا عشرين ديناراً.

ومن المعلوم أنّ وجوب الخمس في المعدن؛ لأنّه أحد مصاديق الغنيمة التي وردت في الآية الشريفة والنصوص، وعليه لا يكون الخمس واجباً فيه إلّا حال انطباق هذا العنوان عليه، وهو لا ينطبق بمجرّد الاستخراج، وإنّما يصدق عليه ذلك بعد استثناء ما صرفه في سبيل الحصول عليه.

وعليه، ففي مثالنا السابق المربوط بالمقام، إنّما استفاد من المعدن عشرين ديناراً، ولا تعدّ العشرة التي صرفها في تحصيله فائدة وغنيمة، ولذلك لا يجب فيها الخمس.

قوله ١٢: «**وأمّا أنّ المدار على بلوغ المجموع مقدار النصاب دون خصوص الباقي بعد استثناء المؤونة، فلإطلاق البلوغ في صحيحة أحمد بن محمّد بن أبي نصر**... إلخ».

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٤٩٩، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

وقع الكلام بين الأصحاب في أنّ النصاب الذي هو شرط لوجوب الخمس في المعدن كما عرفت، هل يلاحظ ابتداءً، أي في جميع ما أخرجه من المعدن، أو يلاحظ بعد استثناء مؤونة التحصيل، بحيث لا يجب الخمس إلّا إذا كان الباقي بعد الاستثناء يبلغ حدّ النصاب، ولا عبرة ببلوغه مقدار النصاب قبل الاستثناء، مثلاً: لو أخرج من المعدن ما يبلغ عشرين ديناراً، وكانت مؤونة التحصيل عشرة دنانير، فعلى القول الأوّل يجب عليه الخمس، بينما على القول الثاني لا يجب عليه ذلك؛ لأنّ الباقي بعد الاستثناء أقلّ من النصاب.

هذا، وقد اختار المصنّف (حفظه الله) الأوّل وهو مختار صاحب **المدارك** رحمه الله وبعض الأعاظم قدس سرهم، واختار صاحب **الجواهر** قدس سره الثاني وهو المشهور[1].

وقد تمسّك صاحب **المدارك** ومن تابعه بإطلاق صحيحة البزنطيّ المتقدّمة التي دلّت على اعتبار النصاب[2]، وتقريب دلالتها: إنّ المستفاد من الصحيحة أنّ كلّ شيء من المعدن بلغت قيمته عشرون ديناراً ففيه الخمس، من دون تقييد بما بعد المؤونة: فيكفي بلوغ المعدن المستخرج النصاب، حتّى يتعلّق به الخمس، حتّى لو لم يبلغ ذلك بعد استثناء المؤونة.

ولا يخفى أنّه لو تمّ هذا الدليل لا تصل النوبة للأصل العمليّ الذي تمسّك به صاحب **الجواهر** رحمه الله، لكنّه يلاحظ عليه: بأنّ هذا الاستدلال ينافي ما سبق منه ذكره في الفرع السابق؛ إذ ذكر هناك أنّ الخمس يتعلّق بما هو فائدة وغنيمة والتي من مصاديقها المعدن، وعليه يلزم أن يكون مفاد هذه الصحيحة اشتراط بلوغ ما هو موضوع الخمس وهو المعدن الذي هو مصداق للفائدة والغنيمة عشرين ديناراً، لا بلوغ ذات المعدن.

---

(١) مدارك الأحكام: ٥: ٣٦٤. جواهر الكلام: ١٦: ٨٣.

(٢) مدارك الأحكام: ٥: ٣٦٥.

وبعبارة أُخرى: إنّ الصحيحة لما كانت ناظرة إلى دليل خمس المعدن، فيكون الظاهر منها عرفاً تحديد النصاب في نفس ما هو موضوع للخمس وهو المعدن الفائدة الذي يتمثّل في ما زاد عن مؤونة التحصيل.

واستدلّ صاحب **الجواهر** رحمه الله لقول المشهور: بأنّ القدر المتيقّن من وجوب الخمس في المعدن هو ما كان بالغاً حدّ النصاب بعد الاستثناء، وأمّا ما كان بالغاً حدّ النصاب قبل استثناء مؤونة تحصيله فيشكّ في وجوب الخمس، فيرجع إلى أصالة البراءة؛ لكون المقام من صغريات الشكّ في التكليف[1].

قوله ١٣: «**وأمّا تعلّق الخمس بالكنز، فممّا لا إشكال فيه؛ لصحيحة ابن أبي عمير، عن غير واحد، عن أبي عبدالله** عليه السلام: **الخمس على خمسة**... إلخ».

وجوب الخمس في الكنز ممّا لا إشكال ولا خلاف فيه، بل ادّعى غير واحد من الأصحاب الإجماع عليه. وقد عرّف الكنز بأنّه المال المذخور والمدفون في باطن الأرض، أو غيرها من الأماكن المحكمة التي يتعذّر الوصول إليها بسهولة[2]، وعرّف الركاز بأنّه المال الذي يكون مركوزاً في الأرض، ويحتاج العثور عليه إلى جهد وعناء[3].

وعلى أيّ حال، فإنّه يدلّ على وجوب الخمس في الكنز مجموعة من النصوص، منها رواية ابن أبي عمير التي ذكرها في المتن، لكنّها مبتلاة بمشكلتين سنديّتين:

الأُولى: وجود أحمد بن زياد بن جعفر الهمدانيّ وهو شيخ الصدوق رحمه الله ولم يتعرّض له في كتب الرجال، لكن يمكن البناء على وثاقته لأحد طريقين:

الأوّل: توثيق الصدوق رحمه الله له صريحاً، حيث ذكر في **كمال الدين وتمام**

---

(١) جواهر الكلام: ١٦: ٨٣.

(٢) الصحاح: ٣: ٨٩٣. النهاية في غريب الحديث: ٤: ٢٠٣. لسان العرب: ٥: ٤٠١.

(٣) غريب الحديث لابن سلام: ١: ٢٨٤. غريب الحديث لابن قتيبة: ١: ٢٨. الصحاح: ٣: ٨٨٠.

النعمة : ثقة فاضل ديّن[١] .

الثاني : ترضّي الصدوق رحمه الله عليه ، وقد عرفت منّا غير مرّة أنّ ترضّيه يصلح لإثبات الوثاقة ؛ لكونه كالترضّي على أصحاب بيعة الرضوان .

الثانية : كون الرواية مرسلة ؛ لعدم ذكر الواسطة بين ابن أبي عمير والإمام عليه السلام .

ولا مجال لعلاج المشكلة المذكورة من خلال الاستناد للشهادة الصادرة من الشيخ رحمه الله في **العدّة** في شأن ابن أبي عمير وأخويه ، بأنّهم لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة[٢] ؛ لأنّها إنّما تصلح في الروايات المسندة ، والتي تضمّنت التصريح باسم الراوي ، ولا تصلح في الروايات المرسلة ، وعندها سوف يعتمد على الشهادة المذكورة حال عدم وجود ما يمنع من البناء على وثاقة المذكور من تضعيف الرجاليّين . وهذا لا يجري في المراسيل لمجهوليّة المرسل عنه ، وعدم معرفته ، خصوصاً وأنّه قد ثبتت روايتهم عن الضعفاء ، فيحتمل جدّاً أن يكون المرسل عنه أحدهم ، والبناء على الاستناد للكبرى المذكورة في **العدّة** يعدّ من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة ؛ لوجود خاصّ قد خرج من تحت هذا العامّ جزماً ، فيشكّ أنّ المرسل عنه مصداق له ، فلا يمكن إثبات وثاقته بالعموم .

توضيح ذلك : إنّ المُراجع لمن روى عنه ابن أبي عمير وأخويه يجد أنّ بين مشايخهم مَن قد نصّ على ضعفه ، كعليّ بن حديد ، ويونس بن ظبيان ، ومفضّل بن صالح المعروف بأبي جميلة ، وغيرهم ، وهذا يعني حصول المعارضة بين ما دلّ على التضعيف الوارد في كلمات الرجاليّين ، وبين التوثيق الناتج من شهادة الشيخ رحمه الله في **العدّة** ، ومقتضى القاعدة عند حصول المعارضة هو البناء على التساقط . وإنّما يصار للتساقط المذكور عند كون الخبر مسنداً ، ويعرف أنّ الراوي هو

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة : **٣٦٨** ، ذيل الحديث **٦** .

(٢) عدّة الأُصول : ١ : ١٥٤ .

واحد ممّن قد نصّ على تضعيفه في كلمات أهل الرجال ، فلو لم يكن واحداً منهم شملته الكبرى المذكورة ، وكانت نتيجة ذلك البناء على الوثاقة .

أمّا لو كان الخبر مرسلاً ، فلا مجال لذلك ؛ لجهالة المرسل عنه ، فلا يمكن التمسّك لإثبات وثاقته بشهادة الشيخ ﵀ في **العدّة** ؛ لأنّ التمسّك بهذه الكبرى لإثبات وثاقة المرسل عنه تمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة ؛ لأنّ المفروض أنّ هناك خاصّاً قد خرج من تحت هذا العامّ ، وهو من نصّ على ضعفه مشايخهم ، فيشكّ في المرسل عنه أنّه مصداق لذلك الخاصّ الذي علم بخروجه ، أو لا ، فيكون إثبات وثاقته من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة ، وقد تقرّر في محلّه عدم جواز ذلك .

والحاصل : إنّه بعد ورود التضعيف لمجموعة ممّن روى عنهم ابن أبي عمير ، فإنّ دلالة عبارة الشيخ ﵀ على التوثيق تكون مقيّدة بأن لا يكون المرويّ عنه قد ورد فيه تضعيف ، وإلّا لم تفد العبارة في توثيقه ؛ لما عرفت من حصول المعارضة ، وهذا لا يمكن إحرازه في الخبر المرسل ؛ لأنّه لم يصرّح فيه باسم المرويّ عنه كيما يعلم أنّه قد ورد في حقّه تضعيف أم لا ، فيكون إثبات وثاقته من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة .

وقد أجاب المصنّف (وفّقه الله) عن ذلك بما أجاب به بعض الأكابر ﵀ ، من خلال حساب الاحتمال الرياضيّ ، الذي يفيد أنّ نسبة احتمال كون الواقع في السند هو أحد الرواة الذين ثبت ضعفهم ، نسبة احتماليّة ضعيفة جدّاً لا يعتني بمثلها العقلاء ، وبالتالي لا تكون مانعاً من البناء على حجّيّة الرواية المرسلة ، وحاصل ما ذكره بعض الأكابر ﵃[1] : إذا كان مجموع مشايخ ابن أبي عمير يبلغ ٤٠٠ ، والوسيط المجهول بسبب الإرسال مردّد بينهم جميعاً ، والمضعّفون من مشايخه لا يزيد عددهم على خمسة حسب الإحصاء ، فيثبت أنّ قيمة احتمال أن يكون

---

(١) مشايخ الثقات : ٤٤ .

الوسيط المجهول واحداً من هؤلاء الخمسة تساوي $\frac{١}{٣٩٥}$ (واحداً من ثلاثمائة وخمسة وتسعين) رجلاً قد ثبتت وثاقتهم بنفس رواية ابن أبي عمير عنهم ، وبغيرها من الشهادات تساوي ($\frac{٣٩/٥}{٤٠}$) ، وهذه الدرجة درجة اطمئنان تؤدّي إلى حجّيّة الرواية المرسلة .

وكذا أيضاً لو افترضنا أنّ المضعّفين ١٠ ، فإنّ احتمال كون الوسيط واحداً منهم يساوي واحد على أربعين ($\frac{١}{٤٠}$) ، واحتمال كونه من غيرهم يساوي ($\frac{٣٩}{٤٠}$) ، وهذه الدرجة مفيدة للاطمئنان أيضاً .

ولمّا كان الوارد في المرسل عبارة : عن غير واحد ، وهو عدد لا يقلّ عن ٣ عادة فما فوق ، فاحتمال كون المجموع هو ٣ من الخمسة الذين لم تثبت وثاقتهم ضعيف جدّاً ، لأنّه يساوي : $\frac{٥}{٤٠٠} \times \frac{٥}{٤٠٠} \times \frac{٥}{٤٠٠} = \frac{١}{٨٠} \times \frac{١}{٨٠} \times \frac{١}{٨٠} = \frac{١}{٥١٢٠٠٠}$ ، وهي نسبة ضئيلة جدّاً لا يعتني بمثلها العقلاء .

وظاهر المصنّف (زيد في توفيقه) إضافة تفصيل جديد في شهادة الشيخ رحمه الله ؛ لأنّ الموجود فيها قولان :

الأوّل : البناء على تماميّة الشهادة ، فيلتزم بحجّيّة مسانيدهم ومراسيلهم ، فكما أنّ روايتهم عن شخص توجب وثاقته ، كذلك مراسيلهم تدخل دائرة الحجّيّة .

الثاني : التفصيل بين المسانيد والمراسيل ، فيحكم بحجّيّة المسانيد دون المراسيل ، بمنع جريان الشهادة فيها ؛ لأنّها من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة .

الثالث : التفصيل الذي أفاده المصنّف (وفّقه الله) من أنّه يمكن الاستفادة من حساب الاحتمال الرياضيّ شرط أن يكون التعبير الوارد في المرسل : عن غير واحد دون ما إذا كان : عن رجل ، أو : عن بعض أصحابنا ، أو : عمّن أخبرني ، أو : رواه ، وهكذا .

ولا ريب في أنّ النسبة الاحتماليّة حال كون التعبير الوارد : عن غير واحد ، قليلة

جدّاً لا يعتني بها العقلاء كما سمعت ، إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ النسبة الاحتماليّة لو كان الوارد : عن رجل ، ممّا يعتني به العقلاء ؛ إذ قد عرفت من خلال عرض كلام بعض الأكابر رحمهم الله أنّ النسبة الاحتماليّة تعادل ($\frac{١}{٣٩٥}$) ، وهي نسبة لا يعتني بمثلها العقلاء ، ومنه يتّضح أنّه لا موجب للتفصيل الوارد في كلامه (وفّقه الله) ، وعليه : إمّا أن يلتزم بحجّيّة المراسيل مطلقاً ، وإمّا أن يبنى على عدم حجّيّتها .

ثمّ إنّ هذا كلّه بناءً على التعاطي مع التعبير بكلمة : غير واحد ، معاملة المراسيل ، كما ذكر المصنّف (حفظه الله) ، أمّا لو بني على أنّ التعبير المذكور لا يعدّ إرسالاً ، كما صرّح بذلك بعض الأعاظم رحمهم الله ، وإنّما هو استغناء عن ذكر المرويّ عنهم بسبب كثرتهم ؛ لأنّ عددهم لا يقلّ عن ثلاثة ، فلم تعد هناك حاجة لذكرهم ؛ لأنّ من المستبعد جدّاً أن يكون جميعهم متواطئين على الكذب ، فسوف يكون الخبر مسنداً ، ولن تكون هناك مشكلة من هذه الناحية .

قوله ١٤ : « **وأمّا اعتبار بلوغ عشرين ديناراً ، فلصحيحة أحمد بن محمّد بن أبي نصر ، عن أبي الحسن الرضا** عليه السلام **: سألته عمّا يجب فيه** ... إلخ » .

يعتبر في وجوب الخمس في الكنز أن يبلغ المقدار المستخرج منه نصاباً ، وقد حدّد نصابه ببلوغ المستخرج عشرين ديناراً . ويدلّ على ذلك صحيح البزنطيّ المذكور في المتن[١] ، وللصدوق رحمه الله إليه طريقان :

الأوّل : عن أبيه ، ومحمّد بن الحسن ابن الوليد رضي الله عنه ، جميعاً عن سعد بن عبدالله الحميريّ ، جميعاً عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عنه .

الثاني : عن أبيه ، ومحمّد بن عليّ ماجيلويه رضي الله عنه ، عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عنه[٢] .

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٤٩٥ ، الباب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٢ .

(٢) من لا يحضره الفقيه (المشيخة) : ٤ : ٤٣١ .

ودلالة الصحيحة تعتمد على أن يكون المقصود من المماثلة فيها المماثلة من حيث مقدار الماليّة والقيمة الواحدة الجامعة في باب الزكاة بين النقدين، ولمّا كان المركوز والمشهور في الذهن العرفيّ هو نصاب الذهب الذي هو عشرون ديناراً، وهو يعادل غالباً مائتي درهم من الفضّة، فيكون المنصرف من الصحيحة بعد ما كان النظر إلى مطلق الكنز، إرادة عشرين ديناراً.

قوله ١٥: **وأمّا اعتبار كونه من الذهب والفضّة المسكوكين، فلأنّ ذلك مقتضى التعبير بالمثليّة في الصحيحة السابقة؛ إذ الزكاة**... إلخ».

بعد اتّفاق الأعلام على وجوب الخمس في الكنز المستخرج من الأرض، وقع الخلاف بينهم في اعتبار قيد إضافيّ فيه، فقال بعضهم بأنّ وجوب الخمس في الكنز مختصّ بما إذا كان المستخرج من الذهب والفضّة المسكوكين، فلو لم يكن كذلك لم يجب فيه الخمس. وقال آخرون بأنّه لا يعتبر القيد المذكور، فيجب الخمس في كلّ كنز مستخرج، ولو لم يكن من الذهب والفضّة، بل كان من الجواهر والأحجار الكريمة، وسائر النفائس الأُخرى، ممّا يكون يتعارف سابقاً ادّخارها في باطن الأرض، أو في بطن الجبل، فضلاً عن أن يكون ذهباً أو فضّة مسكوكين.

ولا يخفى عدم صدق عنوان الكنز ولا الركاز لغةً ولا عرفاً على مطلق المال المذخور، كما لو كان كتاباً مثلاً أو ثياباً، فإنّه مال، لكنّه لا يسمّى كنزاً ولا ركازاً.

والسرّ في ذلك يعود لكونهما مختصّين بالأموال الثمينة التي تستخرج من الأرض. وعلى هذا لا يحتمل القول بالتعميم لأكثر من الجواهر ونحوها من الأُمور الثمينة. وعندها يكون المتصوّر في المقام احتمالات ثلاثة:

الأوّل: تخصيص الوجوب بما إذا كان الكنز المستخرج من الذهب والفضّة المسكوكين.

الثاني: البناء على تعلّق الوجوب بما إذا كان المستخرج من الذهب والفضّة

مطلقاً ، وإن لم يكونا مسكوكين .

الثالث : عدم اعتبار وجوب الخمس في الكنز أن يكون المستخرج من الذهب والفضّة ، بل يكون شاملاً لمطلق النفائس والجواهر والأحجار الكريمة ، وما شابه ذلك .

ولمّا لم يعرف قائل من الأعلام ، قدماء ومتأخّرين ، بالاحتمال الثاني ، يدور الأمر بين خصوص الاحتمالين ، الأوّل لذهاب مشهور القدماء إلى الاختصاص بالنقدين الذهب والفضّة المسكوكين . والثالث ؛ لأنّ مشهور المتأخّرين قالوا بالإطلاق . وقد اختار المصنّف (دام علاه) الاحتمال الأوّل ، وهو مختار بعض الأعاظم قدس سره أيضاً [١] .

وقد استدلّ القائلون بالاختصاص بصحيحة البزنطيّ التي تقدّمت [٢] ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام : « سألته عمّا يجب فيه الخمس من الكنز ، فقال : **مَا يَجِبُ الزَّكَاةُ فِي مِثْلِهِ فَفِيهِ الْخُمُسُ** » [٣] .

وقد قرّبت دلالتها من قِبل غير واحد من الأعلام تبعاً للمحقّق الهمدانيّ في **مصباح الفقيه** : إنّ مقتضى إطلاق المماثلة في قوله عليه السلام : « **ما يَجِبُ الزَّكاةُ فِي مِثْلِهِ فَفِيهِ الْخُمُسُ** » [٤] . المماثلة من جميع الجهات كمّاً وجنساً ، فلابدّ أن يكون المال المكنوز من جنس النقدين ، ويكون بالغاً للنصاب حتّى يجب فيه الخمس ، وإلّا لم يجب فيه بمقتضى مفهوم هذا الصحيح الذي هو في مقام التحديد [٥] .

لكنّ الإنصاف عدم تماميّة هذا الاستدلال ؛ وذلك لأنّ التماثل من المفاهيم

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢٥ : ٧٥ .

(٢) تقدّمت في الفرع السابق .

(٣) وسائل الشيعة : ٩ : ٤٩٥ ، الباب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٢ .

(٤) وسائل الشيعة : ٩ : ٤٩٦ ، الباب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٢ .

(٥) مصباح الفقيه : ١٤ : ٤٨ .

التي لا بدّ وأن تلحظ بالقياس إلى جهة مشتركة بين الشيئين، فعندها نقول: يوجد عندنا احتمالان في الموصول:

١ ـ أن يكون المقصود بيان أنّ موضوع الخمس في باب الكنز متماثل تماماً ومن جميع الجهات مع ما هو موضوع الزكاة.

٢ ـ أن يكون المقصود التماثل بلحاظ جهة خاصّة وهي المقدار الذي يجب فيه الخمس. والظاهر هو الثاني وتشهد له عدّة اُمور:

الأوّل: وجود لفظة «**فِي مِثْلِهِ**» في الصحيح؛ لأنّه لو كان المراد المماثلة من حيث الجنس لزم حذف هذه الكلمة، وكان عليه أن يعبّر هكذا: ما يجب الزكاة فيه (النقدين) ففيه الخمس. ولا وجه لإقحام كلمة «**فِي مِثْلِهِ**»؛ لأنّ الزكاة تجب في نفس النقدين لا في مثلهما.

الثاني: صحيحة البزنطيّ السابقة الواردة في المعدن، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عمّا أخرج المعدن من قليل أو كثير، هل فيه شيء؟ قال: **لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ حَتّىٰ يَبْلُغَ ما يَكُونُ فِي مِثْلِهِ الزَّكاةُ عِشْرِينَ دِيناراً**»[1] حيث فهم منها الأصحاب ـ ومنهم المصنّف ـ الكمّ لا الجنس.

الثالث: ظهور المثل في الأموال في المقدار، حيث يقال: باعه بالمثل أو المثلين، أي بمقداره من حيث الكمّ.

وممّا ذكرنا يتّضح صحّة القول المشهور بين المتأخّرين من لزوم الخمس في كلّ ما انطبق عليه عنوان الكنز بالحدود التي أشرنا إليها سابقاً.

قوله ١٦: «**وأمّا وجه القول بالتعميم، فلاستظهار إرادة التماثل من حيث الكمّ فقط من الصحيحة السابقة دونه من حيث الكمّ والجنس** ... إلخ».

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٤٩٥، الباب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

هذا إشارة إلى القول الثالث من الأقوال الثلاثة التي تمّت الإشارة إليها في الفرع السابق، وقد عرفت منشأ القول به، عند مناقشة أدلّة القول الأوّل، وهو الاختصاص الذي اختاره المصنّف(وفّقه الله).

قوله ١٧: «**وأمّا إنّ المدار في ملاحظة المؤونة هو المدار في المعدن، فلوحدة النكتة**... إلخ».

يجب الخمس في الكنز المستخرج بعد استثناء مؤونة التحصيل والإخراج، ويكون الخمس في الباقي بعد ذلك إذا كان مجموع ما أخرج كاملاً يساوي نصاباً. والوجه في ذلك هو نفس النكتة التي تقدّمت في وجوب الخمس في المعدن بعد الإخراج، فلاحظ[١].

قوله ١٨: «**وأمّا وجوب الخمس فيما أخرج بالغوص، فلصحيحة ابن أبي عمير المتقدّمة، وصحيحة عمّار بن مروان**... إلخ».

لا خلاف في وجوب الخمس في الغوص، بل قد ادّعي عليه الإجماع في كلمات جملة من القدماء والمتأخّرين، بل لا يبعد التسالم عليه بين الأصحاب. وتدلّ عليه عدّة روايات ذكر منها اثنتين في المتن، وهما مرسلة ابن أبي عمير، عن غير واحد، عن أبي عبدالله عليه السلام: «**الْخُمُسُ عَلىٰ خَمْسَةِ أَشْيَاءَ: عَلَى الْكُنُوزِ، وَالْمَعَادِنِ، وَالْغَوْصِ، وَالْغَنِيمَةِ**»، وَنَسِيَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ الْخَامِسَ[٢]. والتي تقدّمت[٣]، ودلالتها على أنّ الغوص ممّا يتعلّق به الخمس، واضحة.

ورواية عمّار بن مروان المذكورة في المتن[٤]، فإنّ تعبيره عليه السلام: «**فِيمَا يُخْرَجُ مِنَ**

---

(١) تقدّم ذلك في الفرع الثاني عشر من هذه الفروع.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ٤٩٤، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٧.

(٣) تقدّم ذكرها في الفرع الثالث عشر من هذه الفروع.

(٤) وسائل الشيعة: ٩: ٤٩٤، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.

الْمَعَادِنِ وَالْبَحْرِ» دلالة واضحة على أنّ المستخرج بالغوص من البحر يتعلّق به الخمس.

وقد يناقش في الثانية من جهة الراوي المردّد بين اليشكريّ الثقة والكلبيّ الذي لم تثبت وثاقته. لكنّها تدفع: بأنّه في مثل هكذا موارد ينصرف الإسم للشخصيّة المعروفة، وهو في مقامنا اليشكريّ لأنّه صاحب الكتاب المعروف.

أقول: بعد التسليم بتماميّة الكبرى يمكن الخدشة في الصغرى، فيقال: بأنّ الكلبيّ هو الشخصيّة المعروفة فيكون الإنصراف إليه؛ وذلك لأنّه الذي ينقل عنه الصدوق، وذكر إليه طريقاً صحيحاً في المشيخة[١].

هذا، ولمّا كانت الرواية محلّ البحث منقولة بواسطة الصدوق رحمه الله، فلا يبعد أنّه الكلبيّ، وعليه لا وجه لدعوى الانصراف كما في كلام بعض الأعاظم رحمهم الله[٢] والمصنّف. نعم، لو كانت الرواية منقولة من طريق الشيخ رحمه الله كان لدعوى الانصراف لكونه اليشكريّ وجه؛ لأنّ الشيخ ذكره في رجاله، لا لما ذكره المصنّف وبعض الأعاظم رحمهم الله.

على أنّ أصل دعوى الانصراف ممنوعة؛ لأنّ اللقب لم يرد في شيء من كلام أهل الحديث، باستثناء الصدوق والبرقيّ، حيث ورد في كلامهما لقب الكلبيّ[٣]. وأمّا اليشكريّ فقد ورد في كلام النجاشيّ والشيخ[٤]، ولذا لو كان انصراف لكان في كلام الرجاليّين، وفي كتبهم الرجاليّة، لا في الأسانيد وكلام المحدّثين.

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٤٩٩ (المشيخة).

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢٥: ٨٤.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٢: ٢٧٤، الحديث ٢٤٢٦ و: ٤: ٤٩٨. المحاسن: ٢: ٣٥٨، الحديث ٧١.

(٤) رجال النجاشيّ: ٢٩١، الرقم ٧٨٠. رجال الطوسيّ: ٢٥٢، الرقم ٤٤٥.

وكيفما كان ، فإنّه يمكن البناء على وثاقة عمّار بن مروان لأحد طريقين :

الأوّل : رواية أحد المشايخ الثقات الذين شهد في حقّهم أنّهم لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة ، فقد ثبتت رواية ابن أبي عمير ، عن عمّار بن مروان ، كما نقل ذلك الصدوق رحمه الله بسنده الصحيح عن ابن أبي عمير ، عن عمّار بن مروان في نوادر الوصيّة[1] .

وقد عرفت أنّه لم يذكر في المشيخة إلّا الكلبيّ ، ممّا يعني انصراف العنوان عنده إليه ، وقد ذكره في كتابه كثيراً . ومع تماميّة كبرى مشايخ الثقات تثبت وثاقته .

الثاني : الظاهر اتّحاد الكلبيّ واليشكريّ ، ويشهد لذلك وحدة الطبقة واشتراكهما في الرواة عنهما ، وعدم تعدّد الذكر في كتب الرجال ، وعدم ذكر اللقب في الأسانيد التي يردا فيها ، فلو كانا متعدّدين ، بحيث يكون لكلّ منهما لقبه الخاصّ ، ورواياته الخاصّة ، وللمحدّثين طرق إلى رواياتهما ، أو كتاب كلّ منهما ، لانعكس التعدّد في كتب الرجال أو في الأسانيد .

وأقوى قرينة على الاتّحاد أنّ اليشكريّ الواقع في كتابي الشيخ والنجاشيّ يرويان كتابه بطريق يقع فيه الصدوق نفسه ، وهذا يعني أنّ عمّار المعروف عند الصدوق وقد عنونه بالكلبيّ ، هو اليشكريّ ؛ لأنّه من البعيد جدّاً أن يكون ما عنونه في المشيخة بالكلبيّ ، غير اليشكريّ ، ومع ذلك لا يذكره ، ويذكر طريقه إلى شخص غير معروف وينقل في كتابه روايات عنه بلا لقب الكلبيّ .

ثمّ إنّه بناءً على تماميّة رواية عمّار بن مروان سنداً ودخولها دائرة الحجّيّة ، فإنّ النسبة بينها وبين معتبر ابن أبي عمير الوارد في المقام هي العموم من وجه ؛ وذلك لأنّ مفاد رواية عمّار هو الإخراج من البحر حتّى لو لم يكن بالغوص . بينما دلّت المعتبرة على أنّ موضوع وجوب الخمس هو الإخراج بالغوص وإن

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٢٣٢ ، الحديث ٥٥٥٢ .

لم يكن من البحر، فيجتمعان في إخراج شيء من البحر بالغوص، ويفترقان فيما أخرج من البحر بدون الغوص، كما لو أخذه من وجه الماء، أو أخذه بآلة، وما أخرج بالغوص من غير البحر كالنهر مثلاً.

ومن هنا وقع الكلام في ما هو موضوع وجوب الخمس في الغوص، إذ فيه عدّة احتمالات:

الأوّل: ما اختاره المحقّق الحلّيّ وجماعة منهم المحقّق الهمدانيّ رحمه الله بأنّ موضوع الوجوب هو ما يخرج من البحر بالغوص[1]. والوجه في ذلك: وجود إطلاق في كلّ منهما من جهة، فيصلح لتقييده بالآخر، وعليه يجمع بينهما من باب حمل المطلق على المقيّد.

وهذا يعني أنّ موضوع الوجوب مركّب من شيئين، وليس مركّباً من شيء واحد.

الثاني: أن يكتفى بأحدهما على نحو التخيير، فموضوع الوجوب هو إمّا الإخراج بالغوص، أو الإخراج من البحر. فلا يعتبر في ما أخرج من البحر الغوص، ويعتبر ذلك في ما أخرج من غيره، وقد اختاره السيّد الخوئيّ قدس سره[2].

والوجه فيه: إنّ النصّين لمّا كانا مثبتين فلا تعارض بينهما، فلا وجه حينئذٍ لتقييد أحدهما بالآخر، حيث إنّ التقييد فرع التنافي ليتصدّى للعلاج، أو لإرجاع أحدهما للآخر، وقد عرفت أنّهما مثبتان، فلا موجب لرفع اليد عنهما؛ لأنّ الداعي لرفع اليد إمّا التنافي أو دعوى انصراف المطلق إلى الفرد الغالب واختصاصه به، نظراً إلى أنّ الغالب في الغوص أن يكون في البحر، وأنّ الإخراج يكون من البحر غالباً.

ويلاحظ عليه بالنقض: أنّ اللازم ممّا أفاده قدس سره الحكم بلزوم تعدّد الخمس في مادّة الاجتماع لانطباق العنوانين عليها، عنوان ما يخرج من البحر وعنوان الغوص،

---

(١) شرائع الإسلام: ١: ١٣٤. مصباح الفقيه: ١٤: ٨٣.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢٥: ١١١.

ومجرّد كون التغاير عموماً من وجه لا ينفي التعدّد ، مع أنّه من الظاهر ـ خصوصاً بملاحظة الفتاوى ـ عدم التعدّد .

الثالث : أن يكون المدار بصدق عنوان الغوص ، وإرجاع الآخر إليه ، كما اختاره بعض الأساطين قدس سره[1] . والوجه فيه : أنّ التعبير بما يخرج من البحر جارٍ مجرى الغالب ، باعتبار غلبة كون الغوص في البحر خصوصاً في زمن الأئمّة عليهم السلام .

وبعبارة أُخرى : إنّ الإطلاق الموجود في المقام منصرف إلى خصوص الغوص ، وأنّه المراد .

وفيه : إنّ هذا الإنصراف لا يعوّل عليه ؛ لأنّه ناشئ من كثرة الوجود ، والمعوّل عليه هو الإنصراف الناشئ من كثرة الاستعمال وهو غير ثابت في المقام .

الرابع : اعتبار خصوصيّة الإخراج من البحر فقط حتّى لو لم يكن بالغوص . وهذا يبتني على عدم حجّيّة رواية ابن أبي عمير لكونها مرسلة فتسقط عن الاعتبار ، فلا معارض لرواية عمّار .

أو بتقريب أنّ ذكر الغوص في معتبر ابن أبي عمير لأجل أنّ الغالب كون الإخراج من البحر بالغوص .

الخامس : إلغاء كلا الخصوصيّتين ، ويكون المدار على إخراج الجواهر النفيسة ولو لم يكن الإخراج من البحر ، ولم يكن بواسطة الغوص . والوجه فيه :

إنّ ذكر الغوص والبحر على نحو المعرفيّة إلى الجواهر التي تستخرج من قاع البحار أو الأنهار الكبيرة ، وعليه فلا خصوصيّة لهذين العنوانين عند العرف .

هذا ، وقد استقرب المصنّف (دام علاه) المحتمل الثالث من هذه المحتملات بتقريب : احتمال الخصوصيّة للغوص دون البحر ؛ لعدم احتمال الخصوصيّة له .

---

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٩ : ٤٨٣ .

لكنّ الصحيح من هذه المحتملات هو المحتمل الخامس. وتفصيله في مستوى أعلى.

قوله ١٩: «**وأمّا اعتبار البلوغ ديناراً، فلصحيحة أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن محمّد بن عليّ بن أبي عبدالله المتقدّمة في المعادن**».

المشهور بين أصحابنا اعتبار بلوغ المستخرج بالغوص نصاباً، ومقداره ديناراً.

وفي **الجواهر** أنّ الشهرة المذكورة كادت أن تكون إجماعاً، بل قد حكي عن غير واحد دعوى الإجماع عليه[١].

وخالف في ذلك الشيخ المفيد فقال بأنّ نصابه عشرون ديناراً[٢].

وقد استند المشهور لرواية البزنطيّ، عن محمّد بن عليّ بن أبي عبدالله المتقدّمة[٣]، عن أبي الحسن عليه السلام: «سألته عمّا يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد، وعن معادن الذهب والفضّة، هل فيها زكاة؟ فقال: **إِذَا بَلَغَ قِيمَتُهُ دِينَاراً فَفِيهِ الْخُمُسُ**»[٤]. ودلالتها على المدّعى واضحة؛ لأنّها قد تضمّنت اعتبار بلوغ المستخرج من البحر نصاباً، وقد حدّدته بالدينار. نعم، قد عرفت في ما تقدّم ضعفها السنديّ لمجهوليّة محمّد بن عليّ.

نعم، يمكن البناء على وثاقته اعتماداً على كبرى المشايخ الثقات، فقد روى عنه البزنطيّ، وهو أحد الثلاثة الذين شهد في حقّهم أنّهم لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة.

ولو منع من تماميّة الكبرى المذكورة، أو بني على تماميّتها، إلّا أنّ جريانها

---

(١) جواهر الكلام: ١٦: ١٩.

(٢) المقنعة: ٢٨٣.

(٣) تقدّمت في الفرع السابع.

(٤) وسائل الشيعة: ٩: ٤٩٣، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

مشروط باعتبار كثرة الرواية من أحدهم عن الشخص ، فلا تكفي مجرّد رواية أيّ منهم عنه ، لم يكن ذلك مانعاً من الاستناد للخبر المذكور ؛ لأنّه مجبور بعمل المشهور ، وقد تقرّر في محلّه أنّ الشهرة جابرة كاسرة[١] .

ومع التسليم بتماميّة الكبرى المذكورة ، إلّا أنّ المقام لا يصلح صغرى لها ؛ لعدم إحراز الاستناد ؛ لأنّ من المحتمل جدّاً أن يكون المشهور قد استندوا في فتواهم إلى ما رواه الصدوق رحمه الله مرسلاً ، قال : « سئل أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عمّا يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد ، وعن معادن الذهب والفضّة ، هل فيها زكاة ؟ فقال : **إِذَا بَلَغَ قِيمَتُهُ دِينَاراً فَفِيهِ الْخُمُسُ** »[٢] . إمّا اعتماداً على صحّة ما جاء في كتاب **الفقيه** لما ذكره في الديباجة ، أو للبناء على حجّيّة مراسيله . على أنّه لو رفعت اليد عن المناقشة السنديّة لخبر محمّد بن عليّ ، فقد عرفت في ما تقدّم وجود احتمال سقط كلمة (عشرين) من المتن ، ولعلّه مستند المفيد رحمه الله .

ومع عدم قبول ذلك ، فلا ريب أنّ مقتضى إطلاقات روايات الخمس في الغوص عدم اعتبار النصاب ، وهذا إن لم يكن أقوى ، فلا ريب في كونه أحوط ، والله العالم . كما أنّه يمكن الاستناد إلى أصالة البراءة ، فإنّه عند الشكّ في شرطيّة اعتبار النصاب في المستخرج من الغوص يبنى على عدمها .

قوله ٢٠ : « **وأمّا إنّ المدار على ذلك بعد استثناء المؤونة ، فلما تقدّم في المعادن** » .

يجب الخمس في الغوص إذا بلغ نصابه ديناراً بعد استثناء مؤونة الإخراج ، فلو لم يبلغ مقدار الباقي بعد استثناء مؤونة الإخراج ، النصاب ، لم يجب فيه الخمس . ويدلّ على ذلك صحيح الأشعريّ ، عن الإمام الجواد عليه السلام ، قال : « كتب بعض

---

(١) كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلاليّ : ١ : ٢١ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ٢ : ٢١ ، الحديث ٧٢ .

أصحابنا إلى أبي جعفر عليه السلام : أخبرني عن الخمس ، أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصنّاع ؟ وكيف ذلك ؟ فكتب بخطّه : **الْخُمُسُ بَعْدَ الْمَؤُونَةِ** »[١] ، فإنّ المستفاد منه أنّه لا يتعلّق الخمس بشيء إلّا بعد أن يستثنى جميع ما صرف عليه ؛ لأنّ المصروفات عليه تعدّ من مؤونة تحصيله ، مضافاً لما تقدّم ذكره عند الحديث حول استثناء المؤونة في المعدن ، من أنّه لا ينطبق عنوان الغنيمة الذي هو موضوع الخمس على شيء ، إلّا بعد القيام باستثناء مؤونة التحصيل .

قوله ٢١ : « **وأمّا المختلط بالحرام ، فقد دلّت على وجوب تخميسه صحيحة عمّار المتقدّمة وغيرها** » .

المشهور بين أصحابنا هو وجوب الخمس فيه كسائر الأُمور الأُخرى التي يتعلّق الخمس بها .

وقع الخلاف بين الأعلام في وجوب الخمس في الحلال المختلط بالحرام ، فقال المشهور بوجوب الخمس فيه كسائر الأُمور الأُخرى التي يتعلّق الخمس بها ، بل قد ادّعي على ذلك الإجماع .

وخالف في ذلك المقدّس الأردبيليّ وتلميذه صاحب **المدارك** ؛ إذ لم يجعلاه في عداد ما يجب فيه الخمس[٢] . وناقش الفاضل النراقيّ رحمه الله في **المستند** في ثبوت الخمس فيه بمعناه المصطلح[٣] .

وحكي عن جمع من قدماء الأعلام ، كابن الجنيد ، وابن أبي عقيل ، والمفيد ، وسلّار ، وابن حمزة ، عدم التعرّض له ، أو سكوتهم عن بيان الحكم فيه[٤] . نعم ،

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٤٩٩ ، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ١ .

(٢) مجمع الفائدة والبرهان : ٤ : ٣٢٠ . مدارك الأحكام : ٥ : ٣٨٧ .

(٣) مستند الشيعة : ١٠ : ٣٧ ـ ٤٢ .

(٤) انظر : مجمع الفائدة والبرهان : ٤ : ٣٢٠ . ذخيرة المعاد ـ الطبعة القديمة ـ : ١ »

نقل المفيد رحمه الله في **المقنعة**[١] الرواية المستدلّ بها على ثبوت الخمس فيه .

ومقتضى ما تقدّم أنّ الأقوال في المسألة أربعة :

الأوّل : البناء على وجوب الخمس الاصطلاحيّ فيه ، وهذا هو المشهور ، بل كما سمعت ، ادّعي عليه الإجماع .

الثاني : البناء على وجوب الخمس فيه ، لكنّه ليس المقصود منه الخمس الاصطلاحيّ ، كما لعلّه يظهر من صاحب **المستند** المحقّق النراقيّ قدس سره .

الثالث : عدم ثبوت الخمس فيه ، وهو قول العلمين : المقدّس الأردبيليّ والسيّد السند صاحب **المدارك** رحمه الله .

الرابع : التوقّف ، وقد سمعت أنّه محكيّ عن جملة من قدماء أعلام الطائفة ؛ لخلوّ كلماتهم عن التعرّض إليه ، أو السكوت عن بيان حكمه .

ولا بأس قبل بيان ما استدلّ به المصنّف من الإشارة إلى أمر ، وهو أنّه قد عرفت ـ بمقتضى الآية القرآنيّة ـ أنّ وجوب الخمس يدور مدار انطباق عنوان الغنيمة والفائدة ، ومن هنا فإنّه قد يستشكل في الحلال المختلط بالحرام من حيث انطباق عنوان الغنيمة عليه .

وقد يقال : إنّ انطباق عنوان الغنيمة عليه بلحاظ استيلائه على المجموع عند العقلاء وعند العرف ، ومجرّد كون بعضه محرّماً لا دخل له في هذا العنوان الذي يكون كسائر العناوين العرفيّة التي يرجع فيها إلى العرف والعقلاء .

وقد جعله من مصاديق الغنيمة في **الجواهر** بلحاظ كونه حلالاً بعد التخميس[٢] .

« (القسم الثالث) : ٤٨٤ . كفاية الأحكام : ١ : ٢١٤ . الحدائق الناضرة : ١٢ : ٣٦٣ . مفتاح الكرامة : ١٢ : ٣٩٧ .

(١) المقنعة : ٢٨٣ .

(٢) جواهر الكلام : ١٦ : ٧٠ .

ولا يخفى ما فيه ؛ لأنّ موضوع الخمس هو الغنيمة ، لا ما يصير غنيمة بعد تخميسه .

هذا ، والظاهر أنّه لو تمّ ما دلّ على ثبوت الخمس الاصطلاحيّ فيه ، لكان مفاد ذلك جعله قسيماً للغنيمة لا مصداقاً من مصاديقها .

وكيفما كان ، فإنّه يدلّ على المشهور صحيحة عمّار بن مروان[1] المتقدّمة في بحث الغوص[2] ، ودلالتها على المطلوب بالنصّ ؛ لأنّها قد تضمّنت وجوب الخمس في الحلال المختلط بالحرام .

قوله ٢٢ : « **وأمّا اعتبار عدم التمييز ، فلأنّه مع فرضه يكون لكلّ من المالين حكمه الخاصّ** » .

يعتبر في وجوب الخمس في الحلال المختلط بالحرام عدم إمكانيّة تميّز المالين عن بعضهما البعض ، فلو كان عنده مالان متميّزان عن بعضهما ، أحدهما في الكيس الأبيض والآخر في الأحمر ، ويعلم بحرمة ما في الكيس الأحمر ، فمن الواضح أنّ كلّ واحد منهما له حكمه الخاصّ به ، ولا يكون مصداقاً لمحلّ البحث ، وهو الحلال المختلط بالحرام .

قوله ٢٣ : « **وأمّا اعتبار الجهالة بصاحبه ، فللصحيحة المتقدّمة ، ومع معرفته تصل النوبة إلى التصالح لتعيين** ... إلخ » .

ذكر المصنّف (دام علاه) فرعين :

الأوّل : إنّه يعتبر في وجوب الخمس في الحلال المختلط بالحرام كون المالك مجهولاً ، ويدلّ على ذلك صحيحة عمّار المتقدّمة ، حيث جاء فيها : « **فِيمَا يُخْرَجُ**

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٤٩٤ ، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٦ .

(٢) تقدّمت في الفرع الثامن عشر .

مِنَ ... وَالْحَلَالِ الْمُخْتَلِطِ بِالْحَرامِ إِذَا لَمْ يُعْرَفْ صاحِبُهُ ، وَالْكُنُوزِ ، الْخُمُسُ »[١] .

الثاني : إذا عرف مالك المال المختلط ، لكنّه لم يعلم المقدار ، فذكر (حفظه الله) أنّ عليهما التصالح لتعيين المقدار المجهول .

ولا يخفى أنّه لا إشكال في الصلح إذا تراضيا ، إمّا إلى الإبراء إذا كان الحقّ أكثر ممّا تراضيا عليه ، أو الهبة إذا كان أقلّ منه .

قوله ٢٤ : « **وأمّا اعتبار الجهالة بمقداره ، فقد وقع محلّاً للاختلاف ، فقيل بعموم الحكم لحالة العلم التفصيليّ بالمقدار ، وقيل باشتراط عدمه ، وقيل باعتبار الجهل** ... إلخ » .

كما يشترط في وجوب الخمس في هذا الحلال المختلط بالحرام ، الجهل بصاحب المال ، فكذلك يعتبر فيه الجهل بمقدار المال . وخالف في ذلك صاحب **الحدائق**[٢] رحمه الله ، فلم يعتبر اشتراط الجهل بالمقدار أصلاً ، ثمّ إنّه وقع الخلاف بين القائلين باعتبار الجهل بالمقدار ، في تحديد المقصود منه ، وتفسير معناه ، فوجد احتمالان :

الأوّل : اشتراط عدم العلم التفصيليّ بالمقدار ، سواء علم إجمالاً بكونه أكثر من الخمس أو أقلّ منه ، أم لم يعلم ذلك ، وقد اختار هذا الاحتمال السيّد اليزديّ قدس سره في **العروة**[٣] .

الثاني : اشتراط الجهل المطلق ، بمعنى عدم العلم تفصيلاً ولا إجمالاً بكون الحرام أقلّ من الخمس أو أكثر منه . وقد اختاره المصنّف (حفظه الله) . وحاصل ما ذكره في تقريب مدّعاه ـ بتوضيح منّا ـ هو أنّ الظاهر من الروايات في هذا القسم

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٤٩٤ ، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٦ .

(٢) الحدائق الناضرة : ١٢ : ٣٦٤ .

(٣) العروة الوثقى : ٤ : ٢٥٨ .

بمقتضى مجموعة من القرائن اللّبّيّة والارتكازيّة التي تحفّ بها ، هو أمران :

١ ـ الامتنان على المالك بتطهير ماله وتخليصه من الحرام الذي اختلط به .

٢ ـ كونها بصدد حفظ حقّ الغير من خلال التصدّق أو دفعه للإمام بعد تحديد مقداره في الخمس .

وبعد هذا نقول : إنّ المرتكز في مثل هكذا موارد بحسب الفهم العرفيّ كون المقدار مجهولاً لا معلوماً ، وإلّا لم يحتج إلى تحديد ، كما أنّ المرتكز في مقام التحديد كون المقدار المحدّد ممّا يحتمل انطباقه على المال المختلط بالحرام ، ولهذا لو فرض العلم بأنّ ما للغير لا يتجاوز عشر المال مثلاً ، فليس من الإنصاف حينئذٍ تكليف الإنسان بدفع الخمس تعبّداً ؛ لأنّه لا منّة في ذلك عليه ، كما لا يخفى .

وكذلك لو عكسنا المثال بحيث كان يعلم بأنّ الحرام أكثر من نصف المال ، فهل يتحقّق بدفع الخمس حينئذٍ حفظ حقّ الغير ؟

وعليه ، فلا ظهور لصحيحة عمّار في أكثر من موارد احتمال بلوغ الحرام لمقدار الخمس تعبّداً ، وعدم العلم بزيادته أو نقيصته إجمالاً عن الخمس .

ثمّ إنّه إذا كان المقدار معلوماً ، لكن صاحبه كان مجهولاً غير معروف ، فذكر المصنّف (حفظه الله) أنّه يعامل معاملة مجهول المالك بأن يتصدّق به عن صاحبه ، سواء أكان أقلّ من الخمس أم أكثر ، عملاً بمقتضى صحيحة يونس بن عبدالرحمن التي ذكرها في المتن .

وما ذكره المصنّف من المعاملة معه معاملة مجهول المالك هو المشهور بين الأصحاب .

وأورد على الصحيحة صاحب **الحدائق** ﵀ بأنّها واردة في المال المتميّز المعلوم مقداره ، والمعلوم مالكه ، لكنّه لا يمكن إيصاله إليه[١] .

---

(١) الحدائق الناضرة : ١٢ : ٣٦٥ .

وأورد عليه المصنّف (دام ظلّه) : بأنّ هذه النصوص وإن وردت في الحرام المتميّز ، أو مال كلّه حرام ، لكن العرف يقطع بعدم الخصوصيّة ، ويرى أنّ التصدّق أحد الطرق إلى وصول المال إلى صاحبه ، من غير فرق بين المتميّز والمختلط .

قوله ٢٥ : « **وأمّا بالنسبة إلى مصرفه ، فقيل هو الفقراء كسائر الصدقات ؛ لموثّقة السكونيّ ، عن أبي عبدالله** عليه السلام : **أتى رجلٌ أميرَ المؤمنين** ... إلخ » .

اختلف الفقهاء في مصرف خمس الحلال المختلط بالحرام على أقوال :

الأوّل : إنّ مصرفه مصرف سائر أقسام الخمس .

الثاني : إنّ مصرفه مصرف الصدقة .

الثالث : التخيير بين المصرفين .

الرابع : يعطى للسادة الفقراء .

أمّا أصحاب القول الأوّل فتمسّكوا لإثباته بصحيحة عمّار بن مروان المتقدّمة ، حيث إنّ مقتضى ورود الحلال المختلط بالحرام في ضمن سياق ما يجب فيه الخمس ، هو كون مصرفه عين مصرف الأُمور الأُخرى .

وبالجملة : فوحدة السياق في صحيح عمّار بن مروان قاضية بكون مصرفه مصرف سائر الخمس ؛ لأنّه لو كان مصرفه مغايراً لذلك للزم البيان دفعاً للاشتباه .

ويدلّ على القول الثاني أُمور :

١ ـ خبر السكونيّ المذكور في المتن[١] ، ودلالته على التصدّق واضحة ؛ لقوله عليه السلام : « **تَصَدَّقْ بِخُمُسِ مالِكَ ، فَإِنَّ اللهَ جَلَّ اسْمُهُ رَضِيَ مِنَ الْأَشْياءِ بِالْخُمُسِ ، وَسائِرُ المالِ لَكَ حَلَالٌ** »[٢] ، فإنّ دلالتها على التصدّق واضحة .

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٥٠٧ ، الباب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٤ .

(٢) الكافي : ٥ : ١٢٤ ، الحديث ٥ . تهذيب الأحكام : ٦ : ٣٦٨ ، الحديث ١٨٦ .

ولا ينافيه ما جاء في الذيل بقوله : « **فَإِنَّ اللهَ جَلَّ اسْمُهُ رَضِيَ مِنَ الْأَشْياءِ بِالْخُمُسِ** » ؛ لأنّ فيها احتمالين :

أوّلهما : إرادة غير ما هو محلّ الكلام ، أي غير الحلال المختلط بالحرام يرضى الله فيها بالخمس .

ثانيهما : أن يكون مربوطاً بمحلّ كلامنا ، بحيث إنّ الله يرضى بالتصدّق بالخمس ، فلا منافاة حينئذٍ بين الصدر والذيل .

ووفقاً لما ذكر سوف يكون الخبر المذكور مخالفاً لصحيح عمّار المتقدّم ؛ إذ قد عرفت أنّ مفاد صحيح عمّار كون مصرفه هو عين مصرف الخمس من دون فرق بينهما .

وقد ذكر المصنّف (وفّقه الله) أنّ المناقشة السنديّة في رواية السكونيّ ، بوقوع السكونيّ والنوفليّ وإبراهيم بن هاشم فيه ، مدفوعة ؛ لثبوت وثاقتهم .

وقد عرفت الحديث مفصّلاً عن السكونيّ والنوفليّ في كتاب الطهارة ، فراجع[1] . وأمّا إبراهيم بن هاشم ، وهو والد عليّ بن إبراهيم صاحب التفسير المعروف ، قال عنه النجاشيّ : « إبراهيم بن هاشم ، أبو إسحاق القمّيّ ، أصله كوفيّ ، انتقل إلى قم ، قال أبو عمرو الكشّيّ : تلميذ يونس بن عبدالرحمن ، من أصحاب الرضا عليه السلام . هذا قول الكشّيّ ، وفيه نظر ، وأصحابنا يقولون : أوّل من نشر حديث الكوفيّين بقمّ هو . له كتب منها : كتاب النوادر ، وكتاب قضايا أمير المؤمنين عليه السلام »[2] .

وهناك محتملات ثلاثة للأعلام في متعلّق النظر :

الأوّل : أن يكون التنظّر متعلّقاً بكونه تلميذ يونس بن عبدالرحمن ، ومنشأ ذلك يعود لسببين :

---

(١) كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلاليّ : ١ : ١٨٨ .

(٢) رجال النجاشي : ١٦ ، الرقم ١٨ .

أحدهما : أنّه لم توجد له رواية عن يونس ، ومن المستبعد عادة أن يتلمّذ واحد على اُستاذ ولا يروي عنه ، مع كونه من أصحاب الحديث والبارزين أيضاً .

ثانيهما : قد ذكرت في ترجمة إبراهيم بن هاشم أنّه أوّل من نشر حديث الكوفيّين بقمّ ، وهذا يشير إلى كونه مقبول الرواية عندهم ، ومن المعلوم أنّ يونس بن عبدالرحمن كان مطعوناً عليه عند القمّيّين ، فكيف يقبل حديث التلميذ ، ويرفض حديث الاُستاذ ويطعن عليه ؟

وقد أجاب عن أوّلهما المحقّق المامقانيّ رحمه الله : بأنّه يكفي لصدق التلمّذ روايته عن الاُستاذ في الجملة ، بحيث يروي عنه بعض النصوص ، ولا ينافي ذلك روايته رواية اُخرى عنه بواسطة أحدٍ مّا .

وعن الثاني : بأنّه لا ملازمة بين قبول حديث التلميذ ورفض حديث الاُستاذ ؛ إذ ربّما ثبتت عندهم عدالة التلميذ ووثاقته ، فأوجب ذلك قبول روايته ، ومجرّد كونه تلميذ من هو مقدوح عندهم ، لا يوجب عدم قبول حديثه[1] .

ولا يخفى أنّ السبب الثاني لا يصلح أن يكون وجهاً للنظر ؛ ضرورة أنّ الوارد في كلام الأعلام أنّه نشر حديث الكوفيّين بقمّ ، والمذكور في ترجمة يونس أنّه بغداديّ ، وهذا يعني أنّ المنشور ليس مشتملاً على حديث يونس لعدم كونه كوفيّاً .

وأمّا الجواب الأوّل ، فإنّ ما أفاده المحقّق المذكور لا يعدو كونه دعوى لا شاهد عليها ؛ لأنّه لم يوجد في كتب الحديث رواية لإبراهيم بن هاشم عن يونس بدون واسطة .

الثاني : أن يكون متعلّق النظر كونه من أصحاب الرضا عليه السلام ، ومنشأه أنّه لا يوجد له ولا رواية واحدة يرويها عن الإمام الرضا عليه السلام من دون واسطة .

وأجاب عنه المحقّق المامقانيّ رحمه الله : بأنّ كونه من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام

---

(١) تنقيح المقال : ٥ : ٧٤ و ٧٥.

لا يستلزم أن تكون جميع رواياته مرويّة عن الإمام الرضا عليه السلام، بل ما سمعه منه عليه السلام مباشرة يرويه عنه مباشرة، وما سمعه عنه بواسطة يرويه عنه بواسطة، وهكذا[1].

ولا يخفى ضعف هذا الجواب؛ لكونه دعوى عريّة عن الشاهد، حيث أنّ الإشكال ليس في لزوم كون جميع رواياته عن الرضا عليه السلام، بل الإشكال في أصل ثبوت رواية له عن الرضا عليه السلام، فقول المحقّق المذكور أجنبيّ عن المقام تماماً.

الثالث: أن يكون التنظّر متعلّقاً بكلا الأمرين السابقين، ومنشأه الأمران السابقان فيهما.

والحقّ أن يقال إنّ مقتضى ملاحظة الطبقة التي يقع فيها إبراهيم بن هاشم يستوجب البناء على كونه معاصراً ليونس بن عبدالرحمن، وللإمام الرضا عليه السلام.

توضيح ذلك: لا يخفى أنّه قد ذكر في ترجمة إبراهيم بن هاشم أنّ من مشايخه ابن أبي عمير، وقد أكثر من الرواية عنه، ومن الواضح أنّ ابن أبي عمير أسنّ من يونس، ومن أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام، فهذا يوجب استبعاد عدم معاصرة إبراهيم ليونس وللإمام الرضا عليه السلام.

نعم، لم يوجد ما يدلّ على أنّه قد لاقى يونس بن عبدالرحمن، أو روى عن الإمام الرضا عليه السلام بدون واسطة.

ولعلّ هذا ما أوجب قول الشيخ الكشّيّ أنّه من تلامذة يونس، احتمالاً لا جزماً، فتأمّل.

إن قلت: ماذا تصنع في تعبيره بكونه من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام؟

قلت: إنّ هذا يبتني على أن يكون قوله: من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام راجعاً إلى إبراهيم، أمّا لو قلنا ـ كما لعلّه الظاهر ـ من أنّه راجع إلى يونس بن عبدالرحمن، فلا وجه للإشكال.

---

(١) تنقيح المقال: ٥: ٧٧.

وقد يقال: إنّ ما ورد في عبارة الكشّيّ من الغلط، بسبب وجود تصحيف في العبارة المذكورة كما احتمله بعض الأعلام رحمه الله، وأنّ الصحيح: روى عن تلامذة يونس، وذلك بسبب كثرة التصحيف والتحريف في كتاب الكشّيّ[١].

وهو بعيد جدّاً؛ لأنّ العبارة الموجودة كما عرفت: تلميذ يونس، من دون إشارة إلى رواية وعدمه.

وعلى أيّ حال، لم أجد فيما بيدي من نسختي كتاب الكشّيّ المعروفة بـ**اختيار معرفة الرجال** وجوداً للعبارة المذكورة.

كما أنّ ما عندي من نسختين لرجال النجاشيّ مختلفتا التحقيق والطبع، قد اشتملتا على عدم الظفر بهذه العبارة في **رجال الكشّيّ**، والله العالم بحقائق الأُمور.

وجاء في **فهرست الشيخ**: إبراهيم بن هاشم، أبو إسحاق القمّيّ، أصله من الكوفة، وانتقل إلى قمّ، وأصحابنا يقولون: إنّه أوّل من نشر حديث الكوفيّين بقمّ، وذكروا أنّه لقي الرضا عليه السلام، والذي أعرف من كتبه: كتاب النوادر، وكتاب قضايا أمير المؤمنين عليه السلام[٢].

وذكره في **الرجال** من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام، وقال عنه: «تلميذ يونس بن عبدالرحمن»[٣].

والمعروف بين أكثر الأعلام عدّ حديثه في الحسان، وإن حكم غير واحد منهم بكون حديثه من الصحيح. وقد ذكر المحقّق المامقانيّ رحمه الله في كتابه أنّ الأقوال في حديثه بسبب إحراز الوثاقة وعدمها، ثلاثة:

الأوّل: أنّه حسن، وهو قول السيّد التفرشيّ في كتابه **نقد الرجال**، والسيّد

---

(١) قاموس الرجال: ١: ٣٣٥.

(٢) الفهرست للطوسي: ٣٥، الرقم ٦.

(٣) رجال الطوسي: ٣٥٢، الرقم ٣٠.

بحرالعلوم في **فوائده** ، والشهيد الثاني والشيخ البهائيّ قدس سرهما ، وغيرهم[١] .

الثاني : أنّه حسن كالصحيح ، وقد اختاره المجلسيّ ، وقال به غير واحد من الأعلام في كتبهم الفقهيّة[٢] .

الثالث : أنّه صحيح ، وقد قوّاه جمع من المتأخّرين ، كالسيّد بحر العلوم[٣] .

وقد استند القائلون بكونه ثقة إلى وجوه :

الأوّل : اعتماد ابنه الثقة الجليل عليّ بن إبراهيم عليه كثيراً ، وروايته عنه في كتابه التفسير ، وقد ذكر في مقدّمة كتابه المذكور أنّه لا يروي إلّا عن الثقات ، قال رحمه الله : « ونحن ذاكرون ومخبرون بما انتهى إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم وأوجب ولايتهم »[٤] .

ومن الواضح أنّ هذا الوجه يبتني على تماميّة ثلاثة أُمور ، ومتى انتقض واحد منها ، كفى ذلك لردّ هذا الوجه ، وتلك الأُمور هي :

أوّلها : أن يثبت أنّ كتاب التفسير الموجود بأيدينا هو كتاب عليّ بن إبراهيم القمّيّ .

ثانيها : أن تكون الديباجة المذكورة في مقدّمة الكتاب صادرة عن عليّ بن إبراهيم وهو من كتبها ، وليست مكتوبة من قِبل جامع الكتاب .

ثالثها : أن تكون العبارة المذكورة ناظرة إلى توثيق كلّ واحد ممّن وقع في

---

(١) نقد الرجال : ١ : ٩٥ . رجال السيّد بحر العلوم : ١ : ٤٦٠ و ٤٦١ . مسالك الأفهام : ٩ : ٧٥ . ونقل عن الشيخ البهائيّ في رجال السيّد بحرالعلوم : ١ : ٤٥٢ . الرواشح السماويّة : ٤٨ (الراشحة الرابعة) .

(٢) رجال المجلسي (الوجيزة) : ١٤٦ ، الرقم ٥٣ . ينابيع الأحكام : ١ : ٦٦ ، ١٩٠ . جامع المدارك : ٣ : ٣٧٦ . منجزات المريض للسيّد اليزدي ـ الطبعة القديمة ـ : ١٨ .

(٣) رجال السيّد بحرالعلوم : ١ : ٤٦٢ . تنقيح المقال : ٥ : ٨٢ .

(٤) تفسير القمّي : ١ : ٤ .

أسناد الكتاب ، ولا أقلّ من كونها ناظرة إلى توثيق خصوص مشايخه .

لا يقال : بأنّ الأمر الثالث غير متحقّق في المقام ؛ ذلك لكونه قد روى في كتابه عن مجموعة من الضعفاء ، مثل أبي الجارود ، ومثل محمّد بن سنان ، وغيرهما ، ممّا يثبت عدم كون العبارة بصدد النصّ على وثاقة جميع من وقع في أسناد الكتاب .

فإنّه يقال :

أوّلاً : إنّ الإشكال المذكور لا يصلح للمنع من دلالة العبارة المذكورة لو تمّت على المدّعى ؛ ضرورة أنّه سوف يكون المورد من صغريات التعارض بين التوثيق والتضعيف .

ثانياً : لو سلّمنا بالإشكال المذكور فسوف يكون قرينة على أنّ التوثيق الصادر منه منصبّ على خصوص مشايخه .

والإنصاف أنّه لو كنّا وظاهر العبارة فلا ريب في البناء على دلالتها على وثاقته ؛ لكونه القدر المتيقّن منها ؛ إذ هو أحد المشايخ .

الثاني : وقوعه في أسناد كتاب **كامل الزيارات** ، وقد حكم ابن قولويه بوثاقة جميع من وقع في كتابه ، فيثبت المطلوب ، قال ﷺ : « ولم أُخرج فيه حديثاً روي عن غيرهم إذا كان فيما روّينا عنهم من حديثهم (صلوات الله عليهم) كفاية عن حديث غيرهم ، وقد علمنا أنّه لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره ، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا (رحمهم الله برحمته) ، ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذّاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية ، المشهورين بالحديث والعلم »[1] .

وفيه : إنّ العبارة المذكورة لا ظهور لها في التوثيق ، بل هي ناظرة إلى التصحيح

---

(١) كامل الزيارات : ٣٧ (المقدّمة) .

الموجود عند القدماء ، وهو ما يمكن التعبير عنه بالمنهج الفهرستيّ ، وليست ناظرة إلى التوثيق الرجاليّ .

على أنّه لو سلّمنا بكونها ناظرة إلى التوثيق الرجاليّ ، أمكن دعوى اختصاصها بخصوص مشايخ ابن قولويه ـ كما قيل ـ لا مطلقاً .

الثالث : أنّه أوّل من نشر حديث الكوفيّين في قمّ ، وتقريبه أن يقال : إنّ القمّيّين متشدّدون جدّاً في قبول الحديث ، حيث أنّهم يتحرّزون كثيراً في الرواية عن الضعفاء أو المجاهيل ، بل قد أخرجوا من بلدهم من يتّهم بعدم الضبط وعدم التحرّز في النقل ، كما وقع من محمّد بن عيسى مع أحمد بن محمّد بن خالد البرقيّ[1] .

والحاصل : لا يقبل القمّيّون رواية كلّ أحد ، ولا يسمعون من كلّ راوٍ ؛ لتشدّدهم في هذا الأمر كثيراً .

وانتشار حديث إبراهيم بن هاشم بينهم دليل على أنّهم قد قبلوا روايته ، وبالتالي يثبت كونه ثقة ، فيعتمد عليه .

ولا يذهب عليك وجود محتملين في معنى نشره لحديث الكوفيّين في قمّ :

أوّلهما : إنّ المراد من نشره الحديث هو المعنى الظاهر منه بدواً ، بمعنى أنّه كان المحدّث بحديث الكوفيّين في قمّ .

ثانيهما : إنّ المراد من نشر الحديث في قمّ ، كونه محطّ اعتماد وقبول عند القمّيّين ، بحيث أنّه صار يحدّث بما ليس عندهم ، وقد قبلوا منه ما حدّث به ، واعتمدوا عليه في تحديثه .

ولا يخفى أنّه بناءاً على الاحتمال الأوّل ، لن يصلح الوجه المذكور للبناء على الوثاقة ؛ ضرورة أنّ مجرّد نشر الحديث لا يوجب الاعتماد ؛ لأنّ القمّيّين كان لهم

---

(١) انظر : رجال ابن داود : **٢٢٩** ، الرقم **٣٧** . رجال ابن الغضائري : **٣٩** ، الرقم **١٠** . خلاصة الأقوال : **٦٣** ، الرقم **٧** .

منهج خاصّ في قبول الرواية ، فكون ابن هاشم موافقاً لهم في ذلك المنهج ، أو كون مرويّاته منسجمة مع المنهج المتّبع عندهم ، ومتوافقة مع الأُصول التي يعتمدون عليها ، ومع المرويّات التي يروونها كافٍ للبناء على السماح له بالتحديث في قمّ ونشر الحديث .

أمّا لو كان المحتمل الثاني ، فلا ريب في دلالته على الوثاقة ؛ لأنّه صار مورد اعتماد من قِبلهم ، وهم المتشدّدون في الحديث والرواية .

والإنصاف أنّ الظاهر من المحتملين هو المحتمل الثاني ، وهو تامّ في نفسه ، فيصلح في إثبات المدّعى .

الرابع : الاعتماد على التوثيق العامّ لجميع روايات يونس الموجودة في كتبه ، الصادر من ابن الوليد .

توضيح ذلك : لقد قال ابن الوليد بأنّ كتب يونس التي هي عبارة عن الروايات ، كلّها صحيحة يعتمد عليها ، إلّا ما ينفرد بروايته محمّد بن عيسى بن عبيد عن يونس ، ولم يروه عنه غيره[1] .

والمفهوم من هذا الكلام أنّ الروايات التي ينفرد بروايتها إبراهيم بن هاشم عن يونس ، صحيحة معتمدة .

وهذا الوجه يبتني على إحراز رواية إبراهيم بن هاشم عن يونس من دون واسطة ، حتّى يكون مشمولاً للشهادة المذكورة في توثيق جميع تلامذة يونس ، وقد عرفت فيما تقدّم عدم تماميّة الدعوى المذكورة ، حيث لم يثبت رواية إبراهيم عن يونس بدون واسطة ، وعليه لن يكون مشمولاً للشهادة المذكورة .

على أنّه يمكن القول بأنّ التصحيح المذكور منصبّ على روايات يونس ، وليس منصبّاً على الرواة عن يونس ، ويشهد لذلك أنّ الاستثناء الوارد في رواية

---

(١) تهذيب الأحكام : ١٠ : ٨٢ . رجال ابن داود : ٢٨٥ ، الرقم ٥٦٥ . جامع الرواة : ٢ : ٣٥٧ .

محمّد بن عيسى لا يوجب تضعيفاً في اليقطينيّ ، وإنّما علّل بكونه حدثاً لم يلق يونس ، ممّا يجعل روايته عنه مشوبة بالإرسال .

وبالجملة : لا ظهور للوجه المذكور في إفادة التوثيق .

مضافاً إلى أنّه لو أغمضنا الطرف عن جميع ما ذكر ، لكفى القول بأنّ التصحيح القدمائيّ مغاير للتصحيح عند المتأخّرين ؛ ذلك أنّ تصحيح القدماء تصحيح فهرستيّ ، بينما تصحيح المتأخّرين تصحيح رجاليّ .

الخامس : عدم استثناء ابن الوليد له من من كتاب **نوادر الحكمة** لمحمّد بن أحمد بن يحيى ، من جملة من استثناه من مرويّاته ومن يروي عنه .

ولا يخفى أنّ هذا يعتمد على تسليم أمرين :

أوّلهما : كون مسلك ابن الوليد رحمه الله في التصحيح هو الوثاقة ، بمعنى الاعتماد على إحراز وثاقة الراوي ، لا أنّ مسلكه الوثوق ، أي السعي إلى إحراز ما يورث الوثوق بالصدور من خلال إيجاد بعض القرائن المساعدة على ذلك .

ثانيهما : كون الاستثناء منصبّاً على رواة الكتاب ، لا روايات الكتاب .

ولو سلّمنا بالأمر الثاني ، إلّا أنّه لا مجال لقبول الأمر الأوّل ؛ ضرورة أنّ المتأمّل يجد أنّ ابن الوليد ممّن يبني على الوثوق لا الوثاقة ، وخير ما يشهد لذلك ما جاء في كتاب **الفقيه** لشيخنا الصدوق رحمه الله في بحث صلاة الغدير[1] ، فراجع .

السادس : إنّ المتتبّع في مرويّاته يجد أنّها في غاية الضبط والإتقان ، وأنّها موافقة لقواعد العدل والإيمان والإيقان ، وليس معنى الوثاقة إلّا هذا .

والإنصاف أنّ هذا لو صحّ ، لكان يصلح للتأييد ، لا لإثبات الوثاقة .

السابع : اعتماد الشيخ الكلينيّ رحمه الله وغيره من الأعلام على رواياته ، ولو بواسطة

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ٢ : ٩٠ ، ذيل الحديث ١٨١٧ .

إبنه ، فإنّ هذا دليل على وثاقته وعدالته .

وفيه : إنّ لازم القبول بهذا الوجه هو الالتزام بوثاقة جميع مَن روى عنه الكلينيّ وغيره ، ممّن اعتمد على إبراهيم بن هاشم ، واللازم باطل ، فالملزوم مثله .

الثامن : عدّ العلّامة قدس سره كثيراً من الأخبار التي هو في طريقها بأنّها صحيحة ، فقد صحّح طريق الصدوق إلى عامر بن نعيم ، وطريقه إلى كردويه ، وطريقه إلى ياسر الخادم ، وهو واقع فيها[١] .

كما أنّه في بحث صلاة العيد من كتاب **المنتهى** عند البحث عن أنّ وجوبها متوقّف على ظهور الإمام عجل الله تعالى فرجه الشريف ، صحّح حديثاً هو واقع في سنده .

وفي كتاب **المختلف** في بحث الهبة ، صحّح حديثاً هو واقع في سنده[٢] .

وفي كتاب **التذكرة** في مسألة جواز الرجوع في الهبة مع بقاء العين ، وعدم جوازه مع تلفها ، صحّح حديث الحلبيّ ، مع أنّه واقع في سنده[٣] .

ولا يخفى أنّ العلّامة قدس سره هو المشيّد لهذا الاصطلاح ، أعني تنويع الحديث إلى أربعة أقسام ، فيثبت المطلوب .

إلّا أنّ هناك موانع تمنع من قبول هذا الوجه :

منها : إنّ العلّامة رحمه الله في ترجمته لإبراهيم بن هاشم في **الخلاصة** لم يصرّح بتوثيقه[٤] ، وهذا يوجب التوقّف في أنّ التصحيح الصادر منه في الموارد التي أشرنا إليها من التصحيح الرجاليّ ، فتأمّل .

ولا وجه للقول بأنّ التصحيح الصادر مبنيّ على التصحيح الرجاليّ بسبب

---

(١) خلاصة الأقوال : ٤٣٧ ـ ٤٣٩ ، الفائدة الثامنة .

(٢) مختلف الشيعة : ٦ : ٢٧٤ .

(٣) تذكرة الفقهاء : ٢٠ : ٥١ ، المطلب الثاني : فيما إليه يرجع الواهب .

(٤) خلاصة الأقوال : ٤٩ ، الرقم ٩ .

تجدّد الرأي وتبدّله عند العلّامة ﷺ ، بمعنى أنّه تبدّل رأيه السابق إلى الرأي الثاني ؛ إذ يكفي لمنعه كونه منافياً لنظم الكلام .

على أنّ هناك ما يشهد لعدم قبول هذا التوجيه ، يتّضح من خلال ما نذكره إن شاء الله تعالى .

ومنها : إنّه كما صدر منه تصحيح الطرق السابقة التي تقدّمت الإشارة إليها ، فقد حسّن جملة من الطرق الواقع في سندها إبراهيم بن هاشم أيضاً ، بل ما حسّنه من الطرق بسبب إبراهيم بن هاشم أكثر ممّا صحّحه ، فقد حسّن طريق إدريس بن زيد ، وطريق عليّ بن بلال ، وطريق عليّ بن ريّان ، وغيرهم ممّن يبلغ عددهم تقريباً عشرين طريقاً [١] ، وليس من منشأ للتحسين إلّا وجود إبراهيم بن هاشم في الطريق .

إن قلت : ربّما كان منشأ التحسين في جملة من الطرق وجود محمّد بن عليّ ماجيلويه .

قلت : لو سلّمنا بما ذكر لكفى أنّه حكم بتحسين جملة من الطرق ليس فيها ابن ماجيلويه .

ثمّ إنّه قد يوجّه التناقض الصادر من العلّامة ﷺ في الحكم بالتصحيح تارة مع وجود إبراهيم بن هاشم ، والحكم بالحسن أُخرى لوجوده ، بوجوه :

أوّلها : أنّه نحو من أنحاء تجدّد الرأي وتبدّله ، فعدل عمّا كان عليه مسبقاً من التوثيق إلى التحسين ، أو عدل عمّا كان عليه مسبقاً من الحكم بالحسن إلى البناء على الوثاقة ، ومن ثمّ بنى على صحّة السند . وهذا الوجه يعتمد على إحراز المتقدّم والمتأخّر من الوجهين المعدول إليه والمعدول عنه ، وإلّا فالقدر المتيقّن هو البناء على الحسن .

ثانيها : أن يكون الصادر منه في كلا التعبيرين من باب التجوّز في اللفظين ، بحيث

---

(١) خلاصة الأقوال : ٤٣٥ ، ٤٣٨ ، ٤٤٣ ، الفائدة الثامنة .

يستعمل كلّ واحد منهما مقام الآخر ، فيكون استعماله للصحيح محلّ الحسن ، واستعماله للحسن محلّ الصحيح .

وهذا الوجه أيضاً لا يمكن قبوله من مثل العلّامة ﵀ ، وهو المؤسّس لهذا الاصطلاح ، ولا أقلّ أنّه المشيّد له بعد أُستاذه ؛ إذ أنّ استعمال المصطلح في غيره معناه من دون ما يعيّنه في المعنى المستعمل فيه ، معيب عند أهل الفنّ ، كما هو واضح .

مضافاً إلى أنّه يوجب إجمالاً وتشويشاً ، وبالتالي لا يمكننا إحراز المراد من كلا اللفظين ، ولهذا سوف يكون المآل إلى أنّنا نقتصر على القدر المتيقّن ، وهو خصوص الحسن ، فلا تغفل .

ثالثها : أن يكون منشأ ذلك يعود للذهول والغفلة ، أو لسهو القلم .

ومن المعلوم أنّ هذا الوجه يوجب المنع عن التمسّك بالوجه المذكور في إثبات المدّعى .

التاسع : كثرة رواياته ، كما يستفاد ذلك من تتبّع الكتب الأربعة و**بصائر الدرجات** و**المحاسن** ، وغيرها من الكتب الحديثيّة المعروفة .

ولا يخفى أنّ اللازم من هذا الوجه البناء على وثاقة العديد من الرواة لنفس المنشأ ، وهو كثرة الرواية ، واللازم باطل ، فالمزوم مثله .

العاشر : إنّ السيّد ابن طاووس ﵀ ادّعى الاتّفاق على وثاقته ، فإنّه قال بعد ذكره رواية عن **أمالي الصدوق** ﵀[1] ، وقد وقع في سندها إبراهيم بن هاشم : ورواة الحديث ثقات بالاتّفاق[2] .

وليس هذا من التوثيق الصادر من المتأخّرين ، بل هو توثيق قدمائيّ ، وما السيّد

---

(١) الأمالي للصدوق : ٥٧٨ ، الحديث ٣ .

(٢) فلاح السائل : ١٥٨ .

ابن طاووس رحمه الله إلّا ناقل لهذا الإجماع ، وحاكٍ له .

الحادي عشر: توثيق الشهيد الثاني قدس سره إيّاه ، فقد جاء في كتاب الصوم في مسألة لزوم القضاء والفدية على من أخّر قضاء رمضان ، خبر محمّد بن مسلم ، وفي سنده إبراهيم بن هاشم[١] .

ولا يذهب عليك أنّ هذا الوجه مبنيّ على القبول بتوثيقات المتأخّرين ، وإن كانت حدسيّة ، بمعنى أنّه لا يشترط في حجّيّة قول الرجاليّ كونها من الشهادة الحسّيّة ، بل يمكن الركون إليها لكونها من الظنون المعتبرة ، أو لكونها من باب الرجوع لأهل الخبرة ، أو لكونها من باب خبر الثقة في الموضوعات ، سواء مطلقاً أم بقيد إفادته الوثوق والاطمئنان .

لكن بعض الأعاظم قدس سره[٢] وتابعه المصنّف (دام علاه) حاولا علاج هذا الخبر مع صحيح عمّار من خلال التوفيق بينهما ، حيث إنّ مقتضى ما ذكر هو التنافي بينهما ، ولذا حملا لفظة (الصدقة) الواردة في خبر السكونيّ على المعنى اللغويّ العامّ الشامل لمصرف الخمس أيضاً ، وهو كلّ مال يتقرّب به إلى الله سبحانه وتعالى . ويشهد له ما ذكره الشيخ الأنصاريّ قدس سره[٣] من أنّه قد أطلق لفظ الصدقة على الخمس في كثير من الأخبار .

ثمّ إنّه لو لم يقبل ما ذكرناه من كون الظاهر من لفظ (الصدقة) هو المعنى اللغويّ ، فلا بدّ من رفع اليد عن ظهورها في المعنى الخاصّ بقرينة صحيحة عمّار بن مروان .

ولا يخفى ما فيه ، فإنّ ظهور الصدقة في المعنى اللغويّ العامّ ، لا قرينة عليه ، بل مقتضى سياق الخبر كون المراد منه هو الصدقة بالمعنى الخاصّ وهي

---

(١) مسالك الأفهام : ٢ : ٦٢ .

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢٥ : ١٢٧ .

(٣) كتاب الخمس للشيخ الأنصاريّ : ٢٢٦ .

ما يعطى للفقراء .

وأمّا إطلاق الصدقة على الخمس ، فلو ثبت فإنّه نادر بالنسبة إلى غيره ، خصوصاً ويحتمل وجود القرينة الدالّة على إرادة غير معنى الصدقة المعهود .

وأمّا حمل الصدقة في خبر السكونيّ على الخمس بقرينة صحيح عمّار ، فمعارض بحمل الخمس في صحيح عمّار على الصدقة بمقتضى قرينيّة خبر السكونيّ . ودعوى بعض الأعاظم ﵀ أقوائيّة ظهور صحيح عمّار بحيث كادت أن تلحقه بالصراحة ، عهدتها على مدّعيها .

١ ـ إنّ الخمس المعهود إنّما هو في الغنائم والفوائد ، وقد عرفت فيما تقدّم عدم كون المقام مصداقاً للفائدة .

ودعوى صاحب **الجواهر** ﵀ بأنّ إخراج خمسه يجعله[١] فائدة قد عرفت جوابها ، فلا نعيد .

٢ ـ إنّ جماعة من قدماء الأصحاب لم يعنونوا هذا العنوان في عداد ما يجب فيه الخمس ، وكذا بعض المتأخّرين ذهبوا إلى لزوم التصدّق به عن مالكه .

وأمّا القول الثالث : فذكر الفقيه الهمدانيّ ﵀ في **مصباحه** أنّ ذلك مقتضى الجمع بين النصّين[٢] .

ووجه القول الرابع بملاحظة أنّهم القسم الثاني من مصرف الخمس ، فلاحظ .

قوله ٢٦ : « **وأمّا وجوب الخمس في الأرض التي اشتراها الذمّيّ من المسلم ، فلصحيحة أبي عبيدة الحذّاء** . . . إلخ » .

المعروف بين فقهائنا أنّه يجب على كلّ ذمّيّ اشترى أرضاً من مسلم أن يدفع

---

(١) جواهر الكلام : ١٦ : ٧٠ .

(٢) مصباح الفقيه : ١٤ : ١٦٠ .

خمسها ، بل كاد الحكم المذكور أن يكون إجماعاً من زمن الشيخ ﵀ ، بل عن السيّد ابن زهرة ﵀ دعوى الإجماع عليه[١] .

نعم ، قد خلت كلمات بعض القدماء من التعرّض للحكم المذكور ، وقد شكّك بعض الفقهاء المتأخّرين في الدليل سنداً أو دلالة . ويدلّ على مختار القائلين بوجوب الخمس فيها ، صحيحة أبي عبيدة الحذّاء المذكورة في المتن[٢] . ودلالتها على وجوب الخمس على الذمّيّ الذي اشترى أرضاً من مسلم ، واضحة .

نعم ، ينحصر دليل هذا المطلب في خصوص هذه الرواية الوحيدة ، فلا توجد رواية أُخرى غيرها . نعم ، يظهر من صاحب **الوسائل** ﵀ كونهما روايتين حيث تختلفان يسيراً ، إحداهما تروى عن الإمام أبي جعفر ﵇ ، والأُخرى عن الإمام أبي عبدالله ﵇ ، فقد روى المفيد ﵀ في **المقنعة** عن الصادق ﵇ ، قال : « **فَعَلَيْهِ فِيهَا الْخُمُسُ** »[٣] ، لكنّ الظاهر اتّحادهما .

وقد رويت الرواية المذكورة بطريقين :

أحدهما : طريق الشيخ ﵀ ، وليس فيه من يتوقّف فيه ، خصوصاً وأنّه قد عرفت سابقاً اعتبار طريقه ﵀ إلى سعد بن عبدالله الأشعريّ .

الثاني : طريق الصدوق ﵀ ، وقد رواها بإسناده عن أبي عبيدة الحذّاء ، وهو طريق مرسل ؛ لأنّه ﵀ لم يذكر طريقه إليه في **المشيخة** .

وأمّا دلالتها ففيها احتمالان :

الأوّل : أن يكون المراد من الخمس المذكور في الصحيحة هو الخمس المعهود

---

(١) غنية النزوع : ١٢٩ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٥٠٥ ، الباب ٩ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ١ .

(٣) المقنعة : ٢٨٣ . وسائل الشيعة : ٩ : ٥٠٥ ، الباب ٩ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٢ .

المصطلح ، بحيث يكون هذا العنوان أحد العناوين التي يتعلّق بها الخمس ، كسائر العناوين ، مثل المعدن والكنز والغوص . وبناءً على هذا سوف يتعلّق الخمس بالأرض بمجرّد الاشتراء مثلاً ، وسيكون مصرفه مصرف سائر أقسام الخمس الأُخرى .

الثاني : أن يكون المراد من الخمس هنا العشرين المذكورين في كتاب الزكاة ، ولازمه أن تكون الرواية مرتبطة بباب الزكاة ، كما أنّ لازمه أن يكون متعلّقاً بحاصل الأرض من الحنطة والشعير ، لعدم كون العين متعلّقة للزكاة .

ويؤيّد هذا الاحتمال ثلاثة أُمور :

١ ـ إنّ الظاهر من الأخبار هو حصر الخمس في الغنائم خاصّة ، وهو لا ينطبق على المورد .

٢ ـ عدم تعرّض الروايات الدالّة على وجوب الخمس لهذا النوع في عداد الأُمور التي يتعلّق بها الخمس .

٣ ـ استناد الشيخ ﵀ إلى هذه الرواية في كتاب الزكاة من كتاب **الخلاف**[١] .

هذا وقد رجّح كثير من الأعلام الاحتمال الأوّل ، وتفصيله يطلب في مستوى أعلى .

قوله ٢٧ : « **وأمّا فاضل المؤونة ، فلم ينسب الخلاف في وجوب الخمس فيه إلّا لابن الجنيد وابن أبي عقيل** ... إلخ » .

المعروف المشهور بين فقهاء الطائفة وجوب الخمس في ما يفضل من المؤونة من الأرباح التجاريّة ، والإجارات ، والصناعات ، والأعمال ، والمكتسبات الماليّة ، بل عموم الفوائد المتحصّل عليها . وعن السيّد المرتضى ﵀ في **الانتصار** ، والشيخ ﵀ في **الخلاف** و**التبيان** ، والسيّد ابن زهرة ﵀ في **الغنية** ، والعلّامة في

---

(١) الخلاف : ٢ : ٧٤ ، مسألة ٨٥ .

المنتهى و**التذكرة**، والشهيد، والطبرسيّ في **مجمع البيان**، دعوى الإجماع عليه[١]. وعن صاحب **المدارك** أنّ الحكم بوجوبه مقطوع به في كلام أكثر الأصحاب[٢]. ونسب الخلاف في وجوبه إلى ابن الجنيد وابن أبي عقيل رحمهما الله، فقد ذكر ابن الجنيد رحمه الله على ما في **المختلف**: فأمّا ما استفيد من ميراث أو كدّ بدن أو صلة أخ، أو نحو ذلك، فالأحوط إخراجه؛ لاختلاف الرواية في ذلك، ولو لم يخرجه الإنسان لم يكن كتارك الزكاة التي لا خلاف فيها[٣].

وقد برّر خلافه بأنّه ناظر إلى أخبار التحليل التي دلّت على تحليل الخمس في هذا الأمر لشيعتهم، وهو في غير محلّه، فإنّ العلّامة رحمه الله قد ذكر في **المختلف**[٤] استدلاله الذي استند إليه، قال: احتجّ ابن الجنيد بأصالة البراءة، وبما رواه عبدالله بن سنان، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: **لَيْسَ الْخُمُسُ إِلّا فِي الْغَنَائِمِ خَاصَّةً**»[٥]، على أساس أنّ الغنائم منصرفة إلى خصوص غنائم الحرب، بمقتضى دلالة الآية الشريفة.

وقد حكى المحقّق رحمه الله في **المعتبر** كلام ابن أبي عقيل رحمه الله، حيث قال: «وقد قيل: الخمس في الأموال كلّها حتّى على الخيّاط والنجّار، وغلّة الدار، والبستان، والصانع في كسب يده؛ لأنّ ذلك إفادة من الله وغنيمة»[٦]، فإنّ نسبته القول

---

(١) الانتصار: ٢٢٥، مسألة ١١٤. الخلاف: ٢: ١١٧، مسألة ١٣٩. تفسير التبيان: ٥: ١٢٣. غنية النزوع: ١٢٩. منتهى المطلب: ٨: ٥٣٧. تذكرة الفقهاء: ٥: ٤٢١. موسوعة الشهيد الأوّل (البيان): ١٢: ٣٤٢. مجمع البيان: ٤: ٤٦٨.

(٢) مدارك الأحكام: ٥: ٣٧٨.

(٣) مختلف الشيعة: ٣: ٣١٣.

(٤) المختلف: ٣: ٣١٤.

(٥) وسائل الشيعة: ٩: ٤٨٥، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

(٦) المعتبر: ٢: ٦٢٣.

بالوجوب إلى القيل ، ظاهر في عدم ثبوته عنده ، وإلّا لم يكن وجه لنسبته لذلك .

والإنصاف أنّ التعبير المذكور ظاهر في عدم البناء على الوجوب ، وليس صريحاً في ذلك ، وهذا يعني عدم الجزم بكونه مخالفاً اتّكالاً على مثل هذا التعبير ، ولم يقل بوجوبه أحد من فقهاء الجمهور .

والحاصل : إنّ ثبوت الوجوب في هذا القسم ممّا تسالم عليه الأعلام . نعم ، وقع الخلاف في أنّه قد حلّل لشيعتهم في زمان الغيبة ، أو لا . وهذا ما سوف نعرضه إن شاء الله تبعاً للمصنّف (وفّقه الله) .

وقد استدلّ القائلون بوجوب الخمس فيه بإطلاق آية الغنيمة ، وهي قوله تعالى : ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ**﴾[1] ، ومع أنّه سبقت الإشارة إلى دلالتها ، وأنّ المستفاد من مفردة الغنيمة التي وردت فيها ، هو مطلق الفائدة ، سواء بملاحظة الاستعمال اللغويّ أم بمعونة النصوص الواردة في الاستدلال بها ، كما أنّ المانع من البناء على التعميم فيها ، وهو ملاحظة سبب النزول ، لا يصلح للمنع ؛ لما عرفت أنّ لازمه اختصاص ذلك بغزوة بدر ، وهو ما لا يقول به المستشكل . إلّا أنّه لا مانع من تقريب دلالتها بنحو آخر ، حاصله : إنّ التعبير بالغنيمة الذي ورد في الآية الشريفة لم يقيّد بخصوص الغنيمة الحربيّة ، بل إنّ متعلّقه محذوف ، وقد تقرّر في محلّه أنّ حذف المتعلّق يدلّ على العموم ، فيكون مفاد الآية الشريفة وجوب الخمس في كلّ غنيمة حاصلة للإنسان ، سواء كان حصولها من حرب أم غيره ، ويؤكّد العموم المذكور قوله تعالى : ﴿**مِن شَيْءٍ**﴾ ، سواء كان ذلك الشيء قليلاً أم كثيراً .

وقد يؤيّد ما ذكره من العموم والشموليّة في مفهوم الغنيمة ، بأنّ البناء على عدمها يستوجب لغويّة الغرض من تشريع الخمس ، توضيح ذلك :

---

(١) الأنفال ٨: ٤١.

لا يخفى أنّ أحد الدواعي التي ذكرت لتشريع الخمس جعله عوضاً لآل محمّد عليهم السلام عن أوساخ الناس، وهي الزكاة، فلو بني على حصر ذلك في خصوص الغنائم الحربيّة، فإنّه يستلزم لغويّته؛ لعدم وقوع الحروب في حقبة زمنيّة غير قليلة من الأزمنة، فلا يكون للآل عليهم السلام ما يعينهم في شؤون حياتهم ومعيشتهم[١].

ويستدلّ له أيضاً بالنصوص الخاصّة الكثيرة التي كادت تبلغ حدّ التواتر، كموثّقة سماعة المذكورة في المتن[٢]. ودلالتها على المطلوب واضحة، فقد تضمّنت وجوب الخمس في ما يتحصّل عليه الإنسان من فائدة، سواء كانت الفائدة قليلة أم كانت كثيرة. نعم، هي مطلقة، ومقتضى إطلاقها وجوب الخمس بمجرّد حصول الفائدة، فلا يستثنى من ذلك ما يحتاجه الإنسان لمؤونته، إلّا أنّ هذا الإطلاق مقيّد بكونه بعد المؤونة بصحيحة عليّ بن مهزيار المذكورة في المتن[٣].

وقد رواها الشيخ رحمه الله بإسناده إلى عليّ بن مهزيار، وهو على ما في **المشيخة** كالتالي:

«عن الشيخ أبي عبدالله، عن محمّد بن عليّ بن الحسين، عن أبيه. ومحمّد بن الحسن، عن سعد بن عبدالله. والحميريّ، ومحمّد بن يحيى، وأحمد بن إدريس، كلّهم عن أحمد بن محمّد، عن العبّاس بن معروف، عنه[٤]، وهو طريق صحيح.

نعم، قد يناقش في سندها؛ لأنّ صاحب المكاتبة وهو إبراهيم بن محمّد

---

(١) ولا يرد عليه بأنّه لا ينحصر مصدر الخمس لهم في خصوص أرباح المكاسب، فإنّ هناك موارد ستّة أُخرى يمكنهم أن يحصلوا من خلالها على الخمس، فإنّه يندفع بقلّة الموارد الحاصلة من تلك الأُمور، وندرة وقوعها خارجاً.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ٥٠٣، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: ٩: ٥٠٠، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٤.

(٤) تهذيب الأحكام (المشيخة): ١٠: ٨٥، الرقم ٧٠.

الهمدانيّ لم يوثّق في الكتب الرجاليّة. نعم، ذكر أنّه كان وكيلاً، وهو من أصحاب الإمامين الرضا والجواد عليهما السلام. وهذا فقط لا يكفي للبناء على الوثاقة. نعم، قد ذكر الكشّيّ في رجاله بعض النصوص التي تضمّنت النصّ على وثاقته، كما ذكر نصّين قد يظهر منهما جلالة قدره وعلوّ منزلته وشأنه، إلّا أنّها ضعيفة الأسناد، وأيضاً بعضها تنتهي في الرواية إليه[1]. إلّا أنّ عدم توثيقه لا يمنع من الاستناد للنصّ؛ لأنّ عليّ بن مهزيار قد اطّلع على الكتاب وقرأه، وعرف أنه خطّ الإمام عليه السلام، فيكون راوياً لكتابه مباشرة، ولا أثر لوقوع إبراهيم بن محمّد عندها.

وقد يستدلّ بالإجماع الذي قد سمعت دعواه من غير واحد من الأعلام، ويمنع لكونه مدركيّاً؛ للاستناد لأحد الدليلين اللذين قد سمعت.

نعم، لا مجال للتشكيك في وجود سيرة متشرّعيّة منعقدة على وجوب الخمس في هذا النوع ممّا يجب فيه الخمس، فإنّه لم يعرف خلاف إلّا ممّن قد سمعت، ووجوب الخمس فيه من المسائل العامّة البلوى، وكثيرة الدوران في حياة الناس، وعدم كثرة الأسئلة من قِبل المكلّفين يكشف عن كون الوجوب فيها من الواضحات عندهم، لذا لم يحتاجوا إلى كثرة الأسئلة حولها.

ولا مجال لأن يقال بأنّ عدم الأسئلة كاشف عن عدم الوجوب، فإنّه يمنعه أنّ الاتّفاق الحاصل بين الفقهاء على الوجوب ـ إلّا من سمعت خلافه ـ لم يأت من فراغ، بل جاء نتيجة تلك السيرة المتشرّعيّة المنعقدة، والواصلة إليهم يداً بيد من عصر المعصوم عليه السلام.

إشكالان في المقام:

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن تماميّة المقتضي لوجوب الخمس في هذا النوع، يقع الكلام

---

(١) رجال الكشّيّ (اختيار معرفة الرجال): ٢: ٨٠٩، الرقم ١٠٠٩ و: ٨٦٦، الرقم ١١٣١ و: ٨٦٩، الرقم ١١٣٥ و ١١٣٦.

حول المانع من وجوبه ، وقد ذكر المصنّف (زيد في توفيقه) مانعين ، وهما :

الأوّل : لقد خلت المصادر الحديثيّة والتاريخيّة عن نصّ يتضمّن أنّ النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله ، ومن جاء بعده من الأئمّة الأطهار ، أمير المؤمنين ، والحسن بن عليّ ، والحسين بن عليّ ، وعليّ بن الحسين عليهم السلام قد أخذوا الخمس من أرباح المكاسب من أحد ، وإنّ أوّل نصّ يشير إلى تعلّق الخمس بفاضل المؤونة يعود زمانه إلى عصر الإمامين الصادقين : الباقر والصادق عليهما السلام ، وهذا يستلزم التشكيك في وجوبه ؛ لأنّه لو كان واجباً لم يكن معنى لعدم أخذ من سمعت أسماءهم من المعصومين عليهم السلام له ، بل إنّ عدم الأخذ منهم يكشف عن عدم وجوبه ، وأنّه لم يجب إلّا في عصر الإمامين الصادقين عليهما السلام .

وقد ذكرت عدّة أجوبه عنه :

أحدها : الالتزام بثبوت حقّ التشريع للمعصومين جميعاً ، وعدم اختصاص ذلك بالنبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله ، كما دلّت على ذلك مجموعة من الروايات :

ففي معتبرة أبي إسحاق النحويّ ، قال : « **إنَّ اللهَ أَدَّبَ نَبِيَّهُ عَلىٰ مَحَبَّتِهِ فَقَالَ : ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيم﴾**[1] ، **ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ : ﴿وَما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾**[2] ، **وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ : ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللهَ﴾**[3] . **قَالَ :** ثُمَّ قَالَ : **وَإِنَّ رَسُولَ اللهِ** صلى الله عليه وآله **فَوَّضَ إِلىٰ عَلِيٍّ** عليه السلام **فَائْتَمَنَهُ ، فَسَلَّمْتُمْ وَجَحَدَ النَّاسُ ، فَوَ اللهِ لَنُحِبُّكُمْ أَنْ تَقُولُوا إِذَا قُلْنَا ، وَتَصْمُتُوا إِذَا صَمَتْنَا ، وَنَحْنُ فِيمَا بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ اللهِ مَا جَعَلَ اللهُ لِأَحَدٍ خَيْراً فِي خِلَافِ أَمْرِنَا** »[4] . ودلالته على ثبوت

---

(١) القلم ٦٨ : ٤ .

(٢) الحشر ٥٩ : ٧ .

(٣) النساء ٤ : ٨٠ .

(٤) وسائل الشيعة : ٢٧ : ٧٣ ، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٣٢ .

حقّ التشريع لهم عليهم السلام من خلال قوله عليه السلام : « **وَإِنَّ رَسُولَ اللهِ** صلى الله عليه وآله **فَوَّضَ إِلىٰ عَلِيٍّ** عليه السلام **فَائْتَمَنَهُ** » ، فإنّ المقصود أنّه قد فوّض إليه ما قد فوّض الله تعالى له ، وممّا فوّضه الله تعالى له ، التشريع ، فيكون مفوّضاً لأمير المؤمنين عليه السلام ، وبإلغاء الخصوصيّة يكون حقّ التشريع ثابتاً لهم عليهم السلام .

وغيرها من النصوص .

وتعتمد تماميّة الجواب المذكور على التسليم بالكبرى المذكورة ، وهي ثبوت حقّ التشريع لهم عليهم السلام ، وعدم اختصاص ذلك بالنبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله ، وهذا يعني أنّه لو منعت بسبب عدم تماميّة النصوص المذكورة على المطلوب ، فإنّ ما تمّ منها دلالةً لا يتمّ سنداً ، وما تمّ منها سنداً ـ كالنصّ الذي ذكرناه ، ليس واضح الدلالة ، والتفصيل يطلب من محلّه ـ لم يتمّ الجواب حينئذٍ .

ثانيها : ما ذكره بعض الأعاظم رحمه الله ووافقه على ذلك المصنّف (دام علاه) من البناء على التدريج في تبليغ الأحكام ؛ لأنّه قد روعي في تبليغها جوانب متعدّدة ، فلم يتمّ تبليغها بأكملها دفعة واحدة ، بل كان يتمّ تبليغها وفق مصالح تقتضي ذلك بين فينة وأُخرى ، ولهذا لا زالت هناك أحكام بعدُ لم تبلّغ ، محفوظة عند مولانا وليّ النعمة (روحي لتراب حافر جواده الفداء) سوف يقوم بإبلاغها عند ظهوره المقدّس عليه السلام .

ومن الأحكام التي لم يتمّ تبليغها في حياة النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة من بعده عليهم السلام وجوب الخمس في أرباح المكاسب ، فإنّ الظروف الملائمة لتبليغه لم تكن متوفّرة في تلك الفترة لأسباب عدّة ، مثل حالة الفقر التي كان عليها الناس ، وعدم وجود ما يتعلّق به الخمس من أموالهم ، وغير ذلك .

ولمّا توفّرت أسبابه قام الإمامان الباقران عليهما السلام بتبليغه إلى الناس ؛ لأنّها كانت مودعة عندهما ، ولو لم يقبل بالتدريج في التبليغ لزم ورود الإشكال في كثير

من الأحكام الشرعيّة المرتبطة بالطهارة والصلاة والصوم والحجّ وغيرها ؛ لأنّها واصلة إلينا عن طريق الأئمّة المتأخّرين عليهم السلام ، وهذا ما لم يقل به أحد[١] .

ويلاحظ عليه :

أوّلاً : بأنّ تدريجيّة الأحكام وإن كانت مسلّمة ككبرى ، إلّا أنّ المقام ليس من صغرياتها ؛ وذلك لأنّه قد تحقّق تبليغ هذا الحكم في صدر الإسلام حين نزول آية الخمس ، وقد اعترف قدس سره ، وكذا المصنّف (زيد في توفيقه) بذلك من خلال التزامهما بأنّ الغنيمة في الآية تعني مطلق الفائدة ، فلا ينبغي التأمّل في إطلاقها لشتمل أرباح المكاسب ، وهذا يعني وضوح الحكم ووصوله للمسلمين في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله وحصول تبليغهم لهم .

ثانياً : إنّ وجوب الخمس ثابت بنصّ القرآن الكريم ، وهو ظاهر في مطلق الفائدة ، فلا وجه لإيداع النبيّ إيّاه عند الإمام عليه السلام للتدريج في تبليغ الأحكام ؛ لعدم الفرق بينه وبين الحجّ ـ مثلاً ـ مع أنّه لا شاهد في الآية على تأخير إجرائه وتبليغه .

ثالثها : ما ذكره بعض الأعاظم رحمه الله أيضاً ، وحاصله البناء على وجود فرق بين الزكاة والخمس ؛ لأنّ الزكاة ملك للفقراء ، وحقّ يصرف في مصالح المسلمين ، وقد أمر صلى الله عليه وآله بأخذه ، ولا يتحقّق الأخذ إلّا من خلال إيجاد مقدّماته ببعث العمّال لجبايته ، وما شابه ذلك .

وأمّا الخمس ، فإنّه حقّ ثابت له صلى الله عليه وآله ولأقربائه ، فهو أشبه بالملك الشخصيّ ، ولا يناسب أن يكون الأخذ فيه مثل الأخذ في باب الزكاة ؛ لجلالة شأن النبيّ صلى الله عليه وآله وعظمة مقامه ، حتّى لا يتّهم بأنّه يطلب ملكاً ، ويشتغل بالدنيا من خلال سعيه لتحصيل ما يكون له من أموال .

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢٥ : ١٩٧ .

وبالجملة: إنّه لمّا كان الخمس حقّاً شخصيّاً له ﷺ ولقرابته، ساغ له تأخير الإبلاغ به، وإخبار الناس لزومه، فضلاً عن أخذه منهم[١].

وفيه: بأنّ الثابت أنّه ﷺ قد أخذ الخمس من غنيمة الحرب، كما دلّت على ذلك صحيحة ربعيّ: «**كَانَ رَسُولُ اللهِ إِذَا أَتَاهُ الْمَغْنَمُ أَخَذَ صَفْوَهُ، وَكَانَ ذَلِكَ لَهُ، ثُمَّ يَقْسِمُ مَا بَقِيَ خَمْسَةَ أَخْمَاسٍ، وَيَأْخُذُ خُمُسَهُ، ثُمَّ يَقْسِمُ أَرْبَعَةَ أَخْمَاسٍ بَيْنَ النَّاسِ الَّذِينَ قَاتَلُوا عَلَيْهِ**»[٢]، فكما أنّ أخذه ﷺ لخمس غنيمة الحرب لم يكن منافياً لشأنه وجلالته، فكذلك خمس أرباح المكاسب.

رابعها: البناء على أنّ الوجوب الثابت في خمس أرباح المكاسب ليس حكماً إلهيّاً صادراً عن الله سبحانه وتعالى مباشرة، أو عن النبيّ ﷺ بما له من سلطنة على التشريع والجعل، وإنّما هو صادر عن المعصوم عليه السلام بما له من سلطة وحكومة على الأُمّة في إدارة شأنها وتدبير أمرها، فيجعل لها أنظمة وقوانين وفق ما تقتضيه المصلحة العامّة، وهذه الأحكام والقوانين المجعولة تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، وبحسب ما يراه وليّ الأمر من المصالح والضرورات.

ومن تلك القوانين المجعولة إخراج الخمس من فاضل المؤونة، فهو واحد من تلك الأحكام السلطانيّة[٣] التي جعلت لأجل مصلحة اقتضت ذلك، نظير ما

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢٥: ١٩٧.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ٥١٠، الباب ١ من أبواب قسمة الخمس، الحديث ٣.

(٣) الحكم السلطانيّ الولائيّ هو الذي يصدر عن مصدر التشريع، لا بلحاظ كونه مصدراً للتشريع والجعل على المكلّفين، وإنّما يصدر عنه بلحاظ كونه سلطاناً ووليّاً يدبّر أُمور الرعيّة، ويدير شؤونها. وعادة ما تصدر هذه الأحكام وفق مصالح تقتضي ذلك، فقد يكون جعل الخمس في أرباح المكاسب لأنّ المصلحة اقتضت ذلك، بسبب عدم وجود الموارد الماليّة بيد المعصوم عليه السلام لوجود السلطة الجائرة، لذا استدعى الأمر أن يجعل الوجوب في أرباح المكاسب.

أوجبه أمير المؤمنين عليه السلام من الزكاة على الخيل ، وهو تصرّف في منطقة الفراغ التشريعيّ ، فليس وجوب الخمس في أرباح المكاسب كوجوب الزكاة المفروضة بعنوان كلّيّ .

ويشهد لكون الوجوب فيه وجوباً سلطانيّاً ولائيّاً صدور التحليل له من قِبل بعض الأئمّة الأطهار عليهم السلام[١] .

وفيه : إنّ هذا الوجه لا يناسب العموم المستفاد من الآية القرآنيّة ، كما أنّه لا يناسب النصوص الدالّة على ثبوت الخمس فيه على نحو القانون الإلٰهيّ الكلّيّ .

خامسها : ما يظهر من المصنّف (وفّقه الله) ، وحاصله : إنّ بعد العهد وكثرة الفصل بين مثل هذه الأزمنة وبين زمن النبيّ صلى الله عليه وآله أوجب الجهل بما في زمانه ، خصوصاً مع وجود اُمور اُخر مانعة عن ظهور الأحكام الإسلاميّة ورواجها ، مثل تغيّر مسير الخلافة وانحرافها عن موردها الأصليّ ، ويشهد لهذا الأمر أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله مع توضّئه كثيراً بمحضر من الناس للصلاة اليوميّة وغيرها ، صار وضوؤه مخفيّاً على الناس إلى هذه الأزمنة أيضاً ، وقد ورد في كثير من الروايات حكاية وضوء النبيّ صلى الله عليه وآله وبيان كيفيّته ، وحينئذٍ فلا مانع من خفاء حكم الخمس ، خصوصاً مع تعلّقه بالرسول وأهل بيته وأقربائه ، وبناء الحكومات على عدم شيوع أمرهم ، وعدم تحقّق الاستيلاء لهم بوجه .

ولهذا لم يتصدّ خلفاء الجور لأخذ الخمس ، حيث أنّ أخذه كان موجباً لرفع شأن ذوي القربى وهم يعاندونهم ولا يعترفون بحقّهم وفضلهم .

ويؤيّد ما ذكرناه رواية سليم بن قيس التي ذكرها المصنّف (دام ظلّه) في المتن[٢] ، وهي واضحة الدلالة على ما جرى في الاُمّة من تغيير ، وأنّ إرجاعها

---

(١) سوف تأتي الإشارة لبعضها في الإشكال الثاني .

(٢) الكافي : ٨ : ٢١ ، باب خطبة لأمير المؤمنين عليه السلام .

إلى الطريق المستقيم كان يواجه صعوبة واضحة. وقد ذكر المصنّف اعتبار سندها لوثاقة جميع من وقع في السند.

وما أفاده (وفّقه الله) في محلّه، إلّا أن يكون مصدر الخبر كتاب سليم بن قيس، فإنّه يصعب البناء على صدورها لوجود قولين للأعلام فيه، وهما:

الأوّل: الرأي المعروف، ولعلّه المشهور بين علمائنا، من البناء على ثبوت نسبة الكتاب لسليم بن قيس، والاعتناء به، والاهتمام بما جاء فيه.

الثاني: ما اختاره ابن الغضائريّ رحمه الله من البناء على عدم ثبوت نسبة الكتاب إلى سليم، وأنّه موضوع. قال رحمه الله: «والكتاب موضوع لا مرية فيه»[1].

ثمّ إنّ المصنّف (وفّقه الله) أشار إلى عدم وجود ما يمنع من الاستناد لرواية سليم بن قيس لاحتمال صدقها، ولعلّه يشير إلى مضمونها الذي هو على خلاف هوى السلطة، فإنّه موجب للوثوق بالاطمئنان بصدورها.

سادسها: ما ذكره المصنّف أيضاً، وعبّر عنه بوجود مؤشّرات كثيرة، وحاصله: البناء على أنّ تشريع الخمس في أرباح المكاسب كان موجوداً في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله، وقد تضمّنت النصوص الصادرة عنه صلى الله عليه وآله الإشارة إليه، ففي كتابه إلى الأقيال العباهلة من أهل حضرموت: «**وَفِي السُّيُوبِ الْخُمُسُ**»[2]، والمقصود من السيوب ـ كما في المصادر اللغويّة ـ عبارة عن العطاء والنفع والفائدة[3]، فيدلّ على ثبوت الخمس في كلّ فائدة تحصل للإنسان، من دون فرق بين المنافع الحاصلة من التجارة، أو الصناعة، أو الزراعة، أو غير ذلك، ويجمعها كلّها أرباح المكاسب.

ومثل ذلك كتابه الذي كتبه لبني عبد قيس لمّا قدم عليه وفدهم، وقالوا له:

---

(١) رجال ابن الغضائري: ٦٣، الرقم ٥٥.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ١١٧، الباب ٦ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ٤.

(٣) الصحاح: ١: ١٥٠. النهاية في غريب الحديث: ٢: ٤٣١. لسان العرب: ١: ٤٧٧.

إنّ بيننا وبينك المشركين من مضر ، وأنّا لا نصل إليك إلّا في أشهر الحرم ، فمرنا بجمل من الأمر ، إن عملنا به دخلنا الجنّة ، وندعوا إليها من وراءنا ، فقال ﷺ : **آمركم بأربع ، وأنهاكم عن أربع: آمركم بالإيمان بالله ، وهل تدرون ما الإيمان بالله ؟ شهادة أن لا إلٰه إلّا الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وتعطوا الخمس من المغنم** »[١] ، والمقصود من خمس المغنم هو أرباح المكاسب وليس غنائم الحرب ، بقرينة ما ذكروه من أنّهم لا يستطيعون الخروج من ديارهم إلّا في الأشهر الحرم خوفاً على أنفسهم من المشركين .

وكذا ما جاء في كتابه الذي كتبه لعمرو بن حزم حينما بعثه إلى اليمن ، وقد جاء فيه : « هذا عهد من رسول الله لعمرو بن حزم ، حين بعثه إلى اليمن ، أمره بتقوى الله في أمره كلّه ، وأن يأخذ من المغانم خمس الله »[٢] .

وكذا ما كتبه ﷺ إلى غير واحد من رؤساء القبائل ، كأبناء كلال شرحبيل ، ونعيم ، وحارث ، رؤساء قبيلة ذي رعين ومعافر وهمدان : « **أمّا بعد ، فقد رجع رسولكم وأعطيتم من المغانم خمس الله** »[٣] ، وغيرها من الكتب التي يجدها المتابع في المصادر التاريخيّة التي تعرّضت لسيرة المصطفى ﷺ .

ومن الواضح أنّه ليس المقصود من المغانم المذكورة في هذه الكتب غنائم الحرب ؛ وذلك لما صدر عنه ﷺ من النهي عن النهب والسلب ، ومن المعلوم أنّ الحروب لا تخلو عن ذلك ، مضافاً إلى ما عرفت في الحديث عن الغنائم الحربيّة ، أنّه يعتبر فيها إذن المعصوم ، ولم تتضمّن الكتب المذكورة أنّه ﷺ قد أذن لأحد منهم في ذلك ، وهذا يستدعي أن يكون ما حصلوا عليه من الفيء والأنفال ،

---

(١) صحيح البخاري : ٥ : ١١٦ .

(٢) فتوح البلدان : ١ : ٨٤ .

(٣) المستدرك على الصحيحين : ١ : ٣٩٥ . الدرّ المنثور : ١ : ٣٤٣ .

وليس من الغنائم ليكتفى بأخذ خمسها.

بالجملة: إنّ ملاحظة هاتين القرينتين موجب للبناء على أنّ المقصود من الغنائم المذكورة في هذه الكتب هو غنائم المكاسب وأرباح التجارات والصناعات والزراعات، وما يحصل عليه الإنسان من فوائد.

نعم، عدم وجود ما يدلّ على أنّه صلى الله عليه وآله قد أخذ الخمس المذكور من أحد، لا يعني أنّه لم يكن مشرّعاً ومبلّغاً للأُمّة، ومعروفاً عندها. ولعلّ ذلك يعود لما تضمّنته رواية سليم المتقدّمة من العبث الذي أصاب الأُمّة ومقدّراتها من قِبل العابثين، خصوصاً بملاحظة ما ذكرناه في الوجه الخامس من رغبة خلفاء الجور في طمس كلّ ما كان يشير من قريب أو بعيد لحقّ أهل البيت عليهم السلام.

كما أنّ عندنا نصّاً يشير إلى ثبوت فريضة الخمس في أرباح المكاسب في عصر أمير المؤمنين عليه السلام، ففي صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «**إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام **حَلَّلَهُمْ** ـ يعني الشيعة ـ **مِنَ الْخُمُسِ يَعْنِي الشِّيعَةَ لِيَطِيبَ مَوْلِدُهُمْ**»[1]. ومن الواضح أنّ التحليل فرع الثبوت، فلو لم يكن الخمس في أرباح المكاسب ثابتاً وواجباً لم يكن معنى لتحليله، فتحليله كاشف عن أنّه كان واجباً.

المانع الثاني: وهو أخبار التحليل، فقد وردت روايات كثيرة تضمّنت صدور تحليل الخمس من الأئمّة الأطهار عليهم السلام لشيعتهم وإسقاطه عنهم. وهذا يؤكّد نكتة كون أصل الوجوب والتشريع حكماً ولائيّاً سلطانيّاً، وعليه لا يلزم دفعه منّا اليوم.

فمن تلك النصوص رواية أبي خديجة التي ذكرت في المتن[2]. ودلالتها على المدّعى واضحة؛ لقوله عليه السلام: «**هَذَا لِشِيعَتِنَا حَلَالٌ، الشَّاهِدِ مِنْهُمْ وَالْغَائِبِ، وَالْمَيِّتِ مِنْهُمْ وَالْحَيِّ، وَمَا يُولَدُ مِنْهُمْ، إِلىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ**» جواباً على قول السائل: إنّما يسألك

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٥٥٠، الباب ٩ من أبواب الأنفال، وما يختصّ بالإمام، الحديث ١٥.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ٥٤٤، الباب ٤ من أبواب الأنفال، وما يختصّ بالإمام، الحديث ٤.

خادماً يشتريها ، أو امرأة يتزوّجها ، أو ميراثاً يصيبه ، أو تجارة ، أو شيئاً أعطيه ؛ لتعلّق الخمس بهذه الأُمور ، وعدم إخراجه منها . نعم ، هي ضعيفة السند بوقوع أبي خديجة في سندها ، كما سبق شرح حاله[١] .

ومنها : صحيحة زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « **إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام **حَلَّلَهُمْ** ـ يعني الشيعة ـ **مِنَ الْخُمُسِ لِيَطِيبَ مَوْلِدُهُمْ** »[٢] . ودلالتها على المدّعى واضحة لنصّها على أنّه عليه السلام قد حلّلهم من دفع الخمس .

ومنها : صحيحة الفضلاء ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « **قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ** عليه السلام : **هَلَكَ النَّاسُ فِي بُطُونِهِمْ وَفُرُوجِهِمْ لِأَنَّهُمْ لَمْ يُؤَدُّوا إِلَيْنَا حَقَّنَا ، أَلَا وَإِنَّ شِيعَتَنَا مِنْ ذَلِكَ وَآبَاءَهُمْ** ـ أبناءهم ـ **فِي حِلٍّ** »[٣] . ومن الواضح أنّ المقصود من حقّهم عليهم السلام هو الخمس الثابت لهم في أموال الناس .

ومنها : خبر يونس بن يعقوب ، قال : « كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فدخل عليه رجل من القمّاطين ، فقال : جُعلت فداك ، تقع في أيدينا الأرباح والأموال والتجارات نعلم أنّ حقّك فيها ثابت ، وأنّا عن ذلك مقصّرون ؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام : **مَا أَنْصَفْنَاكُمْ إِنْ كَلَّفْنَاكُمْ ذَلِكَ الْيَوْمَ** »[٤] .

وفي سندها محمّد بن سنان ، وقد عرفت في محلّه عدم الاعتماد على رواياته .

ورواها الصدوق رحمه الله بطريق يشتمل على الحكم بن مسكين ، ولم تثبت وثاقته إلّا برواية أحد المشايخ الثقات ، لكن شرط الإكثار غير متحقّق ، فلا يمكن البناء على وثاقته لما فصّلناه في محلّه .

---

(١) كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلاليّ : ١ : ١١٩ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٥٥٠ ، الباب ٩ من أبواب الأنفال ، وما يختصّ بالإمام ، الحديث ١٥ .

(٣) وسائل الشيعة : ٩ : ٥٤٣ ، الباب ٤ من أبواب الأنفال ، وما يختصّ بالإمام ، الحديث ١ .

(٤) وسائل الشيعة : ٩ : ٥٤٥ ، الباب ٤ من أبواب الأنفال ، وما يختصّ بالإمام ، الحديث ٦ .

وقد ذكر المصنّف (وفّقه الله) وجود موانع تمنع من القبول بصدورها :

منها : إنّ التسليم بصدور هذه النصوص يستلزم تعطيل فريضة الخمس في زمن الحضور ، وفي زمن الغيبة أيضاً ، وهو واضح البطلان ؛ لأنّه يتنافى وما دلّ على تشريع الخمس ووجوبه من الكتاب الكريم والسنّة الشريفة في أشياء معيّنة معلومة .

وفيه : إنّما يتمّ اللازم المذكور لو بني على أنّ التحليل دائميّ ، وليس آناً مّا ، مع أنّ المستفاد من جملة من النصوص أنّ تحليل الخمس كان في كلّ مرحلة مرحلة ، ولم يكن دائميّاً ، فمع أنّه قد صدر التحليل من أمير المؤمنين عليه السلام ، إلّا أنّنا نجد أنّهم قد سألوا الإمام الصادق عليه السلام التحليل ، ما يعني أنّهم لم يفهموا من ذلك التحليل الدائم ، وإنّما كان مختصّاً بمرحلةٍ مّا ، وهكذا . ومع البناء على كون التحليل خاصّاً فإنّه لا يلزم اللازم المذكور .

ومنها : إنّ البناء على تحليل الخمس مستلزم لتعجيز منصب الإمامة ، وفقدانه القدرة على إدارة شؤون الأُمّة لعدم توفّر مستلزمات الإدارة الحياتيّة للمجتمع ، وهو العنصر الماليّ ، فعن محمّد بن زيد الطبريّ ، قال : «كتب رجل من تجّار فارس من بعض موالي أبي الحسن الرضا عليه السلام يسأله الإذن في الخمس ، فكتب إليه :

بسم الله الرحمن الرحيم

إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ كَرِيمٌ ، ضَمِنَ عَلَى الْعَمَلِ الثَّوَابَ ، وَعَلَى الضِّيقِ الْهَمَّ ، لَا يَحِلُّ مَالٌ إِلّا مِنْ وَجْهٍ أَحَلَّهُ اللهُ . إِنَّ الْخُمُسَ عَوْنُنَا عَلىٰ دِينِنَا ، وَعَلىٰ عِيَالاتِنَا ، وَعَلىٰ أَمْوَالِنَا ، وَمَا نَبْذُلُهُ وَنَشْتَرِي مِنْ أَعْرَاضِنَا مِمَّنْ نَخَافُ سَطْوَتَهُ ، فَلَا تَزْوُوهُ عَنَّا ، وَلَا تَحْرِمُوا أَنْفُسَكُمْ دُعَاءَنَا مَا قَدَرْتُمْ عَلَيْهِ ، فَإِنَّ إِخْرَاجَهُ مِفْتَاحُ رِزْقِكُمْ ، وَتَمْحِيصُ ذُنُوبِكُمْ ، وَمَا تَمْهَدُونَ لِأَنْفُسِكُمْ لِيَوْمِ فَاقَتِكُمْ ، وَالْمُسْلِمُ مَنْ يَفِي لِلهِ بِمَا عَهِدَ إِلَيْهِ ، وَلَيْسَ الْمُسْلِمُ مَنْ أَجَابَ بِاللِّسَانِ وَخَالَفَ بِالْقَلْبِ ، وَالسَّلَامُ»[1]

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٥٣٨ ، الباب ٣ من أبواب الأنفال ، وما يختصّ بالإمام ، الحديث ٣ .

ويتّضح جوابه ممّا تقدّم ، فإنّه يستلزم تعجيز المنصب لو كان التحليل دائـميّاً ، وقد عرفت أنّه آنيّ .

ثمّ إنّ المصنّف أشار إلى أنّه لو سلّم بصدورها لعدم وجود ما يـمنع مـن ذلك بعد تماميّتها سنداً ، ولو بالوثوق بالصدور ، ولعدم اشتمالها على ما لا يمكن الالتزام به ، فإنّ التأمّل في دلالتها يـفيد أمـراً غـير مـا تـصوّره المسـتشكل ، فـإنّها لا تـفيد تحليل الخمس ، بمعنى عدم وجوب دفعه ، وإنّما هي ناظرة إلى حكم المال المنتقل إلى الشيعيّ ممّن لا يعتقد الخمس ، أو كان يعتقده لكنّه لا يـخرج الحـقّ الشـرعيّ من أمواله . ولا دلالة لها على عدم وجوب الخمس على المكلّف نفسه ، ويشهد لهذا الجمع خبرَي يونس بن يعقوب وأبي خديجة المتقدّمين .

نعم ، يبقى الخبر المرويّ عن الناحية المـقدّسة (روحـي لتـراب حـافر جـواده الفداء) ، وقد استند له صاحب **الحدائق** رحمه الله في تحليل سهم الإمام عليه السلام فـي عـصر الغيبة المظلمة ، وهو ما رواه محمّد بن يعقوب ، عن إسـحاق بـن يـعقوب ، قـال : « سألت محمّد بن عثمان العمريّ أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه مسائل أشكلت علَيَّ ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عجل الله فرجه الشريف : **أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ ـ أَرْشَدَكَ اللهُ وَ ثَبَّتَكَ ـ مِنْ أَمْرِ الْمُنْكِرِينَ لِي** ـ إلى أن قال : ـ **وَأَمَّا الْمُتَلَبِّسُونَ بِأَمْوَالِنَا ، فَمَنِ اسْتَحَلَّ مِنْهَا شَيْئاً فَأَكَلَهُ فَإِنَّمَا يَأْكُلُ النِّيرَانَ ، وَأَمَّا الْخُمُسُ فَقَدْ أُبِيحَ لِشِيعَتِنَا ، وَجُعِلُوا مِنْهُ فِي حِلٍّ إِلىٰ وَقْتِ ظُهُورِ أَمْرِنَا ؛ لِتَطِيبَ وِلَادَتُهُمْ وَلَا تَخْبُثَ** »[1] . والمستفاد من التوقيع الشـريف أنّه ـ بأبي وأُمّي ـ كان يأخذ الأموال ويـطلبها ، وإلّا فـلا مـعنى لتـحليلها لو لم يكـن آخذاً لها .

ومقتضى القبول بدلالته يستدعي البناء على تـحليل الخـمس بـقسميه : سـهم

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٥٥٠ ، الباب ٤ من أبواب الأنفال ، وما يختصّ بالإمام ، الحديث ١٦ . الحدائق الناضرة : ١٢ : ٤٣١ .

الإمام عليه السلام وسهم السادة الفقراء ؛ لأنّه لم يتضمّن تفصيلاً ، فلا وجه للتفصيل الوارد في كلام صاحب **الحدائق** رحمه الله ؛ لأنّه خلاف ظاهر التوقيع ، بل هو ظاهر جميع نصوص التحليل التي تقدّم ذكرها ، وكذا غيرها ممّا ذكره صاحب **الوسائل** رحمه الله ، وغيره .

وقد يجاب عنه بمنع دلالته على تحليل مطلق الخمس ، وإنّما يقتصر التحليل على خصوص الجواري المسبيّة التي يحصل عليها من خلال غنائم الحرب ، بقرينة التعليل بطيب الولاة ، ولا أقلّ من كون هذا محتملاً في مدلول التوقيع ، ومع وجود الاحتمال المذكور يبطل الاستدلال به .

ولا يخفى ما فيه ؛ لأنّ أموال الاكتساب يدفعها الإنسان مهراً للزواج ، وقد يكون الخمس متعلّقاً بها ، فتحليل الخمس حينئذٍ يكون موجباً لطيب الولادة ، ما يعني عدم اختصاص ذلك بما يكون من الجواري المسبيّة من غنائم الحروب .

نعم ، الرواية ضعيفة السند ، فإنّ إسحاق بن يعقوب لم يرد في حقّه توثيق ، فهو مجهول الحال ، والغريب أنّ التوقيع مرويّ عن الكلينيّ رحمه الله ، إلّا أنّه لم ينقله في **الكافي** ، وهو الذي صرف من عمره مدّة مديدة في جمعه وتبويبه ، وهذا يعتبر شاهداً سلبيّاً لمنع حجّيّته .

وبالجملة : إنّ أصل التحليل ثابت في الجملة ، إلّا أنّ كلّ واحدة من الخصوصيّات يتوقّف ثبوتها على تماميّة الدليل عليها .

ولا يخفى أنّ كثيراً من الإجابات التي ذكرت علاجاً للإشكالين المذكورين قد لا تنهض بالغرض ، وهناك إجابات أُخرى للأعلام ، أعرضنا عن ذكرها حذراً من الإطالة ، يمكن للطالب مراجعتها في المطوّلات ، وسيأتي التعرّض لذلك في مستوى أعلى إن شاء الله .

٢ـ أحكام خاصّة بفاضل المؤونة

٢ ـ أحكام خاصّة بفاضل المؤونة

قوله ١ : « **أمّا وجوبها في مطلق الفائدة ، فلإطلاق آية الغنيمة وبعض النصوص ، كموثّق سماعة المتقدّم** ... إلخ » .

تختلف الأسباب التي يحصل الإنسان بسببها على الفائدة والمنفعة ، فإنّ هناك أسباباً ثلاثة لذلك :

الأوّل : ما يحصل الإنسان عليه من خلال الاكتساب ، سواء كان يعمل بالتجارة ، أو الصناعة ، أو غير ذلك .

الثاني : ما يكون حصوله عليها متوقّفاً على صدور القبول منه ، كالهبات والهدايا والجوائز ، وما شابه ذلك .

الثالث : ما يكون حصوله عليها من دون اختيار منه في ذلك ، كالأموال التي تنتقل إليه عن طريق الميراث ، أو التوالد الذي يكون في الأنعام التي عنده ، أو ارتفاع سعر ما بيده من عقار أو بضاعة ، أو غير ذلك .

ووفقاً لما تقدّم وقع الخلاف بين الأعلام في متعلّق الخمس في أرباح المكاسب ، فهل يختصّ ذلك بخصوص القسم الأوّل منها ، وهو ما يكون حصوله عليه من خلال الكسب ، وكدّ البدن ، أو أنّه يتعلّق بكلّ ما يحصل عليه من فائدة ، ولو كان ذلك من غير ذلك ؟ على أقوال :

الأوّل : حصر الوجوب في خصوص ما كان من خلال التكسّب مطلقاً ، فلا يجب في غير ما كان كدّاً للبدن ، من تجارة ، أو زراعة ، أو صناعة ، أو إجارة . وهذا هو المشهور بينهم ، فلا يجب الخمس في الهبات ، والجوائز ، والعطايا والمنح ، وأمثال ذلك . وهذا هو مختار الفقيه الهمدانيّ رحمه الله في **مصباحه** ، وعليه الفقيه السيّد

البروجرديّ رحمه الله وبعض الأعيان قدس سره[١]، حيث خصّوا الوجوب بالفوائد المكتسبة.

الثاني: يتعلّق الوجوب بخصوص الكسب الحاصل من خلال الشغل والعمل بنحو الاستمرار، فلا يجب في ما يحصل ولو من خلال الشغل، لكنّه ليس مستمرّاً كما لو عمل به فترة خاصّة، فضلاً عمّا يحصل من غير الشغل، وهو منسوب لجمال المحقّقين رحمه الله في حاشيته على اللمعة.

الثالث: إنّ الخمس يتعلّق بكلّ فائدة يحصل عليها الإنسان، سواء كانت اختياريّة أم غير اختياريّة، وهو مختار أبي الصلاح الحلبيّ، وصاحب **الحدائق**، والشيخ الأعظم الأنصاريّ[٢]، وبعض الأعاظم رحمه الله[٣]، وقد اختاره المصنّف (وفّقه الله) أيضاً. وبناءً على هذا القول سوف يتعلّق الخمس بالهبة والهديّة والصدقة والجائزة والميراث، إلّا ما دلّ الدليل على عدم وجوب الخمس فيه.

وما يدور حوله الكلام بين الأعلام هو خصوص القولين الأوّل والثالث، وعليه فهل يتعلّق الخمس بمطلق الفوائد حتّى في مثل الهبة والميراث، أو أنّه يختصّ بالفوائد التي يحصل الإنسان عليها من خلال السعي والاكتساب؟

هذا، وقد استدلّ القائلون بوجوب الخمس في مطلق الفائدة دون تقييد بما يكتسب بوجهين:

الأوّل: إطلاق الآية الشريفة بناءً على إرادة المعنى العامّ من الغنيمة، فإنّها تفيد تعلّق الخمس بكلّ ما يغنمه الإنسان ويستفيده فتعمّ الهبة لكونها فائدة وغنيمة.

ومن المحتمل منع دلالتها على المطلوب، فإنّ إسناد الغنيمة للمخاطبين يوحي بأخذ قيد القصد والاختيار في تحصيلها، لا أنّها قد حصلت من دون ذلك،

---

(١) مصباح الفقيه: ١٤: ٩٣. حاشية العروة الوثقى: ٤: ٢٧٦.

(٢) الكافي في الفقه: ١٧٠. الحدائق الناضرة: ١٢: ٣٥٢. كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٨٧.

(٣) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢٥: ٢٠٥.

وهذا يجعلها قريبة من الاكتساب ، وليس مجرّد الحصول بأيّ نحو كان ، فتأمّل .

إلّا أن يدفع بأنّ الغنيمة المقصودة في الآية هي ما بعد الانتهاء من المعركة والفتح ، وليس أثناءها ، فإنّ المقاتل يقاتل وهو لا يضمن أنّه سوف ينتصر ، فضلاً عن أن يبقى على قيد الحياة ، فما يحصل عليه من غنيمة بعد الفتح والانتصار ، لم يكن مقصوداً له ، وهو ليس مختاراً في القبول بما يعطاه من المغنم ، مع أنّه لم يحرز أنّ الدافع للمجاهدين هو تحصيل الغنائم ، بل المفروض أنّ غرضهم من ذلك طاعة الله سبحانه ونيل الشهادة .

لكن يبقى أنّه لم يحرز عدم وجود اختيار عندهم ، وأنّهم طامعون في نيل المغانم وتحصيلها ، وهذا يمنع من الجزم بكون الملك قهريّاً من دون قصد وإرادة واختيار .

وبالجملة : إنّ الجزم بثبوت العموم في الآية الشريفة ، سيّما بملاحظة سبب النزول ، وهو ولو لم يكن مانعاً من كون المقصود من الغنيمة مطلق الفائدة ، إلّا أنّه يساعد على ظهورها في خصوص الغنيمة الحربيّة ، ولا أقلّ من إشعاره بذلك ، المانع من الجزم بالعموم فيها لتكون مفيدة لوجوب الخمس في مطلق الفائدة .

الثاني : النصوص : ومنها : موثّقة سماعة ، قال : « سألت أبا الحسن عليه السلام عن الخمس ، فقال : **فِي كُلِّ ما أَفادَ النَّاسُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ** »[1] ، فإنّها دالّة على تعلّق الخمس بمطلق الفائدة ممّا يفيده الناس فيشمل ما يحصل بغير الإكتساب ؛ لأنّ الفائدة ـ كما يستفاد من اللغة ـ بمعنى الزيادة التي تحصل للإنسان ، وهي غير منحصرة في الاكتساب . نعم ، هو أحد الطرق لتحصيلها .

هذا ، وقد استدلّ المشهور بوجوه :

الأوّل : الإجماع على اختصاصه بأرباح المكاسب ؛ لأنّه دليل لبّيّ يقتصر فيه على القدر المتيقّن ، وهو وجوب الخمس في غير أرباح التجارات والصناعات

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٥٠٣ ، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٦ .

والزراعات والإجارات دون غيرها.

وفيه: مضافاً لكونه محتمل **المدارك**، المنع من تحقّق صغراه لمخالفة الحلبيّ وابن الجنيد وابن زهرة في **الغنية** والشيخ رحمه الله في **النهاية**(١).

الثاني: ما ذكره الفقيه الهمدانيّ في **المصباح**، وحاصله:

إنّ هذا الحقّ لم يكن متعارفاً بين المسلمين في زمان النبيّ صلى الله عليه وآله ولا بين الشيعة في عصر أحد من الأئمّة عليهم السلام، وإلّا كيف يخفى هذا الحكم مع كونه مورداً للابتلاء، ووقوع الخلاف فيه أمارة قطعيّة على كونه غير معروفٍ في عصرهم عليهم السلام، بل ولا في زمان الغيبة الصغرى.

فيتحصّل اختصاص الوجوب بأرباح المكاسب(٢).

وفيه: إنّ المستفاد من أخبار التحليل ـ كما تقدّم ـ يفيد عكس ما ذكره قدس سره؛ إذ كان مفاد بعضها طلب التحليل من كلّ ما يفيده، ممّا يعني أنّ السيرة العمليّة في تلك العصور كانت على التعلّق بها، لا كما أفاد قدس سره.

الثالث: إنّ الروايات الدالّة على وجوب الخمس في مطلق الفائدة ساقطة عن الحجّيّة؛ لإعراض المشهور عنها، وعدم اعتمادهم عليها.

ولا يخفى أنّ هذا الوجه تسليم بتماميّة المقتضي للقول الأوّل، لكن لوجود المانع كان ذلك سبباً لرفع اليد عنه.

وفيه:

أوّلاً: إنّ المسألة خلافيّة بين قدماء الأصحاب، ممّا ينفي وجود إعراض عن الخبر المسقط له عن الحجّيّة.

---

(١) مدارك الأحكام: ٥: ٣٧٨. الكافي في الفقه: ١٧٠. غنية النزوع: ١٢٩. النهاية: ١٩٦.

(٢) مصباح الفقيه: ١٤: ١٢١.

بل إنّ هناك خلافاً في تحديد الرأي المشهور بينهم ، فإنّ المحكيّ عن المحقّق في **المعتبر** رحمه الله ، والشهيد رحمه الله في **الدروس** ، أنّ الوجوب في مطلق الفائدة هو المشهور بينهم[1] ، وأنّ عدم الوجوب قول بعضهم ، وهذا يعني عدم وضوح الفتوى المشهورة عند القدماء .

وقد يعالج وجود الإعراض المدّعى في البين بما لا يكون مانعاً ، فيذكر أنّه ناشئ من خلوّ كلمات القدماء من التصريح بالوجوب ، وهذا لا يكفي لتحقّق الإعراض ؛ لما سمعت في كلام المحقّق .

ثانياً : إنّ إحراز الإعراض في المقام غير ممكن ؛ إذ من المحتمل أنّ القدماء أجروا في البين جمعاً عرفيّاً بحمل المطلق على المقيّد ، فقيّدوا ما دلّ على تعلّق الخمس بمطلق الفائدة بما دلّ على خصوص وجوبه في التجارات والزراعات والصناعات والإجارات ، ومع وجود هذا المدرك الصناعيّ لا يركن للإعراض .

ثمّ بعد أن عرفت أدلّة القولين ، يمكننا أن نقول : إنّ تماميّة الاستدلال بالآية القرآنيّة ـ كما صنع المصنّف ـ تبتني على عدم ورود مخصّص لها ، وإلّا مع ورودها يسقط الاستدلال بها على مدّعاه .

وأمّا موثّق سماعة ، فتماميّة الاستدلال به تعتمد على أمرين :

الأوّل : أن يكون المراد من الإفادة مطلق الفائدة ، وليس الاستفادة التي تعني الاكتساب .

الثاني : أن لا يوجد في البين قرينة تمنع من انعقاد العموم .

أمّا الأوّل : فالظاهر أنّ لكلمة (أفاد) كما في اللغة معنيين : الإعطاء والاستفادة ، ومن الواضح أنّ الذي يناسب مقامنا هو المعنى الثاني ، فتكون على هذا مختصّة بالتكسّب .

---

(١) المعتبر : ٢ : ٦٢٣ . الدروس الشرعيّة : ١ : ٢٥٩ .

الثاني: لقد ورد تقييد الإفادة في خبر من أخبار التحليل بكونها يوماً فيوم، كما جاء ذلك في خبر حكيم مؤذّن بني عبس، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قلت له: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم**...﴾[1]. قال: **هِيَ وَاللهِ الْإِفَادَةُ يَوْماً بِيَوْمٍ، إِلّا أَنَّ أَبِي جَعَلَ شِيعَتَنَا مِنْ ذَلِكَ فِي حِلٍّ لِيَزْكُوا**»[2] ممّا يوجب الانصراف إلى الاكتسابات المتعارفة، وهذا يمنع شموله لمطلق الفائدة.

نعم، قد يكون ذيلها ـ وهو قوله عليه السلام: «**مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ**» ـ مانعاً من صلاحيّتها للاستدلال في المقام؛ لأنّه في مقام بيان ما يجب فيه الخمس، وليس بصدد بيان أنواعه وأصنافه التي يجب فيها، وهذا يجعلها أجنبيّة عن محلّ البحث أصلاً.

فلو تمّ هذان الأمران كانت موثّقة سماعة مخصّصة لعموم الآية، فيتعيّن حينئذٍ قول المشهور من التقييد بالإكتساب. لكن الاحتياط بوجوب الخمس في مطلق الفائدة لا يترك، والله العالم بحقائق الأُمور.

قوله ٢: «**وأمّا استثناء الميراث المحتسب[3] والهديّة المذكورة، فلصحيحة عليّ بن مهزيار، حيث** ... إلخ».

يستثنى من وجوب الخمس في فاضل المؤونة أمران، فلا يجب فيهما الخمس، وهما الميراث المحتسب، والهديّة غير الخطيرة.

أمّا الميراث المحتسب، فيقصد منه: ما كان متوقّع الحصول عليه، كالإرث من الأب، أو الأُمّ، أو الزوجة، أو الإبن.

---

(١) الأنفال ٨: ٤١.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ٥٤٦، الباب ٤ من أبواب الأنفال وما يختصّ بالإمام، الحديث ٨.

(٣) ليس موجوداً في بعض طبعات الكتاب، وقد اعتمدنا على الطبعة الأخيرة منه. والظاهر أنّ هناك خطأً طباعيّاً في بعض طبعات الكتاب، لتكرّر كلمة المهر في الفرعين الثاني والثالث، وقد صحّح ذلك في الطبعة الأخيرة منه.

ويقابله الميراث غير المحتسب ، وهو ما لم يكن متوقّع الحصول عليه ، ولم يكن في الحسبان نيله .

وأمّا الهديّة ، فيقصد منها : المال أو المتاع الذي يبذل في مناسبة محبوبة يتعارف العقلاء على التهادي فيها تعبيراً عن الحبّ أو الصداقة أو العلاقة الخاصّة ، وما شابه ذلك ، كالزواج ، أو الزيارة ، أو السفر ، أو سكنى الدار ، أو غير ذلك .

وقريب منها الجائزة ، وهي التي تعطى لشخص ما مقابل ما يقوم به من عمل حسن ، أو موقف جيّد . وأمّا العطيّة ، فالظاهر أنّه لا يؤخذ فيها ملاحظة مناسبة ، ولا حصول موقف ، وهذا يعني أنّها أعمّ من الهديّة والجائزة . والنسبة بين الهديّة والجائزة هي العموم من وجه ، كما يبدو .

وكيفما كان ، فهنا فرعان للبحث :

الأوّل : الميراث المحتسب :

وقع الخلاف بين الأعلام في وجوب الخمس في الميراث على أقوال ثلاثة :

الأوّل : ما اختاره أبو الصلاح الحلبيّ في **الكافي** من وجوب الخمس في الميراث مطلقاً ، من دون فرق بين كونه ميراثاً محتسباً أو غير محتسب ، وهو ظاهر من **الفقه الرضويّ** أيضاً [١] .

الثاني : ما عليه ابن إدريس رحمه الله من عدم الوجوب فيه مطلقاً ، من دون فرق بين المحتسب وغير المحتسب [٢] .

الثالث : التفصيل بين المحتسب وغير المحتسب ، فلا يجب الخمس في الميراث المحتسب ، ويجب في الميراث غير المحتسب . وهو ما اختاره المصنّف (وفّقه الله) .

---

(١) الكافي في الفقه : ١٧٠ . الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام : ٢٩٣ .

(٢) السرائر : ١ : ٤٩٠ .

وقد يستدلّ للقول الأوّل بالإطلاقات التي دلّت على وجوب الخمس في كلّ فائدة ومنفعة حاصلة للمكلّف، بدءاً من الآية الكريمة، وموثّقة سماعة، وغيرهما؛ لصدق عنوان الفائدة على الميراث، سواء كان محتسباً أم لم يكن.

وقد يتمسّك للقول الثالث بصحيحة عليّ بن مهزيار المذكورة في المتن[1]؛ لدلالتها على تعلّق الخمس بخصوص الميراث غير المحتسب اعتماداً على القيد الوارد فيها، وبناءً على ثبوت المفهوم للوصف، حذراً من لغويّة القيد، يختصّ الوجوب به دون مطلق الميراث.

ولا يخفى أنّ تماميّة الاستدلال المذكور تعتمد على توفّر أمرين:

الأوّل: الالتزام بثبوت المفهوم للوصف، ومع عدم القبول بذلك لن يتمّ الاستدلال المذكور، وتفصيل ذلك في الأُصول.

الثاني: أن لا يكون القيد المذكور في الصحيح وارداً مورد الغالب، وإلّا فإنّه لن يصلح الاستدلال بها؛ لأنّه مع كونه كذلك فلن يكون عدم ثبوت المفهوم له موجباً للغويّته؛ إذ ذكره يكون لغاية مقصودة للمتكلّم، ليست هي ملاحظة القيد بما هو.

والصحيح عدم توفّر الأمرين، فإنّ المقرّر في محلّه عدم ثبوت المفهوم للوصف، والقيد المذكور وارد مورد الغالب.

نعم، مقتضى الصحيح المذكور عدم تماميّة مختار ابن إدريس رحمه الله، فإنّه أقلّ ما يتصوّر هو البناء على ثبوت الخمس في الميراث في الجملة، لا نفي الوجوب فيه مطلقاً.

نعم، يمكن البناء على التفصيل الذي أفاده المصنّف، وفقاً لما عليه كثير من الأعلام، من خلال وجود المانع في ثبوت الخمس في الميراث المحتسب، بهذا

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٥٠١، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

البيان : إنّ الميراث المحتسب من المسائل الكثيرة الدوران في حياة الناس ، والتي تعمّ البلوى بها في كلّ عصر ومكان ، فلو كان وجوب الخمس فيها ثابتاً ، لكثرت الأسئلة حوله من قِبل الرواة ، واشتهر ذلك وشاع بين الناس ، بحيث أصبح حكماً واضحاً عندهم ، فعدم وجود شيء من ذلك ، كاشف عن عدم وجوبه وثبوته .

ولا يخفى ما فيه ؛ ضرورة أنّ عدم السؤال عنه ليس لعدم الوجوب فيه ، وإنّما لوضوح الحكم فيه من حيث الوجوب لكونه ينطبق عليه عنوان الفائدة والغنيمة ، لذا لم يحتج للسؤال عنه .

نعم ، لو بني على أنّ الميراث المحتسب لا ينطبق عليه عنوان الفائدة والغنيمة ؛ لأنّه شيء مرجوّ الحصول ، ومرتقب التحقّق ؛ لأنّه من مقتضيات نظام الطبيعة ـ كما قيل ـ فلن يتعلّق به الخمس ، فتأمّل .

هذا كلّه بناءً على أنّ الخمس واجب في مطلق الفائدة ، وليس في خصوص ما حصل عليه من خلال الاكتساب .

الثاني : الهدايا المعطاة :

ربّما منع من وجوب الخمس في الهبة مطلقاً لأحد أمرين : إمّا لكون النصوص الدالّة على وجوب الخمس مجملة ، فلا يمكن الاستناد إليها في إثبات الوجوب ، أو على أساس منع استفادة العموم منها ليكون شاملاً للهبة وأمثالها ، فيكون المقتضي للوجوب مفقوداً ، فيقتصر على القدر المتيقّن ، فيختصّ الوجوب بالفوائد الحاصلة بالاكتساب فقط ، وعليه فسوف يلتزم بعدم ثبوت الخمس فيها ؛ لأنّها من العطاء المجّانيّ .

إلّا أنّه ممنوع ؛ لأنّ الهبة من العقود ، فهي تحتاج قبولاً ، فتكون داخلة في التكسّب ؛ لأنّ القبول يحتاج قصداً للحصول على المال .

وقد يمنع وجوب الخمس فيها عدم مشهوريّة ذلك ؛ لعدم كثرة الأسئلة حولها

من الرواة ، مع أنّ المسألة كثيرة الدوران والابتلاء في حياة الناس ، فلو كان الخمس فيها واجباً ، لشاع وذاع وتناقله الناس فيما بينهم .

ويجاب عنه بوجود جملة من النصوص التي تضمّنت الحديث حول الخمس في الهديّة الخطيرة ، ففي صحيحة عليّ بن مهزيار : « **وَالْجَائِزَةُ مِنَ الْإِنْسَانِ لِلْإِنْسَانِ الَّتِي لَهَا خَطَرٌ** »[١] ، مضافاً إلى العمومات الموجودة المستند إليها في ثبوت الخمس في مطلق الفوائد والأرباح المحصّلة .

وبالجملة : إنّه لا وجه للبناء على عدم وجوب الخمس في الهدايا ، إنّما الكلام في ما أفاد المصنّف (وفّقه الله) من التفصيل بين ما كان منها خطيراً ، وهو ما لها قدر كبير ، فيتعلّق به الخمس ، وما لم يكن كذلك ، فلا خمس ، وقد استند في ذلك إلى صحيحة عليّ بن مهزيار المذكورة في المتن[٢] . ودلالتها على المطلوب من خلال مفهوم الوصف ، فقد تضمّنت تقييد الوجوب بما لها خطر ، وهو ظاهر في الاحتراز ممّا لا خطر لها حذراً من لغويّة الوصف المذكور ، ومقتضى المفهوم المذكور جريان أصالة البراءة عن الوجوب في الجائزة غير الخطيرة . كما يمكن التمسّك لعدم الوجوب فيها أيضاً باستصحاب العدم الأزليّ .

وبناءً على التقريب المذكور سوف يصلح الصحيح لتقييد النصوص الدالّة على ثبوت الخمس في مطلق الفائدة ، كموثّقة سماعة ، وبعد التقييد بالجائزة الخطيرة يشكّ في وجوب الخمس في الهدايا غير الخطيرة ، فيجري الأصل العمليّ ، كما عرفت .

ومنه تعرف عدم تماميّة الاستدلال للوجوب في غير الخطيرة من الهدايا بإطلاقات الأخبار ، كما صنعه بعض الأعاظم رحمه الله[٣] ؛ لأنّ المفروض أنّ الصحيح

---

(١) و (٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٥٠١ ، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٥ .

(٣) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢٥ : ٢٠٥ .

مقيّد لها . نعم ، استدلاله للوجوب فيها ـ أعني غير الخطيرة ـ بعدم القول بالفصل بين الجائزتين ، فلا يفرّق بين الخطيرة واليسيرة ، لو أُحرز كان تامّاً .

وقد يستدلّ للوجوب في مطلق الجائزة والهديّة برواية يزيد ، قال : «كتبت : جُعلت لك الفداء ، تعلّمني ما الفائدة وما حدّها ؟ رأيك أبقاك الله أن تمّن عليَّ ببيان ذلك لكي لا أكون مقيماً على حرام لا صلاة لي ولا صوم ، فكتب : **الْفَائِدَةُ مِمَّا يُفِيدُ إِلَيْكَ فِي تِجَارَةٍ مِنْ رِبْحِهَا ، وَحَرْثٌ بَعْدَ الْغَرَامِ ، أَوْ جَائِزَةٌ**»[1] ؛ لعدم تقييد وجوب الخمس ـ الذي هو موضوع السؤال في الجائزة ـ بكونها خطيرة ، وهذا يقضي بالوجوب فيها مطلقاً . والظاهر أنّ المتفاهم العرفيّ لا يرى خصوصيّة للجائزة ، فيشمل الحكم المذكور الهديّة والهبة والعطيّة أيضاً .

نعم ، هذا الإطلاق قابل للتقييد بما تضمّنته صحيحة ابن مهزيار ، هذا بعد البناء على دخول الخبر المذكور دائرة الحجّيّة ؛ لأنّ راويه ـ وهو يزيد ، أو ابن يزيد ـ مجهول ، كما أنّها مضمرة ، لم يصرّح فيها باسم المعصوم عليه السلام ، وليس الراوي معروفاً حتّى يبنى على حجّيّة مضمراته .

ثمّ إنّ البناء على التفصيل المذكور في الهديّة بين الخطيرة وغير الخطيرة ، مبنيّ على الالتزام بثبوت المفهوم للوصف ، ليصلح صحيح ابن مهزيار لتقييد الإطلاقات الموجودة في النصوص البقيّة ، أمّا بناء على الالتزام بعدم ثبوت المفهوم للوصف ، فلن يصلح الصحيح المذكور للتقييد ، وعندها سوف يلتزم بثبوت الخمس في مطلق الهديّة .

على أنّه حتّى لو التزم بثبوت المفهوم للوصف فلن يصلح الصحيح المذكور للتفصيل ؛ وذلك لأنّ القيد المذكور ورد مورد الغالب ، على أساس أنّ الجائزة غير الخطيرة لا يتصوّر فيها البقاء للحول ، بخلاف الخطيرة ، فإنّها تبقى وتستمرّ

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٥٠٣ ، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٧ .

عادةً ، وهذا مدعاة لتعلّق الخمس بها . ويساعد على ما ذكرناه ذكره عليه السلام بعد ذلك الميراث الذي لا يحتسب ، فإنّه لا يحتمل حصوله .

وبالجملة : لا مجال للبناء على التفصيل في ثبوت الخمس في الهديّة بين ما كان منها خطيراً وما لم يكن .

قوله ٣ : « **وأمّا استثناء المهر وعوض الخلع ، فعلّل**[١] **بعدم صدق الفائدة عليهما بعد كون الأوّل** ... إلخ » .

من الأُمور المستثناة من وجوب الخمس في أرباح المكاسب ، الصداق المدفوع للمرأة ، وعوض الخلع الذي تبذله المرأة لزوجها ليطلّقها ، فلا يجب على المرأة إخراج الخمس من صداقها الذي تعطاه ، كما لا يجب على الخالع دفع الخمس ممّا بذل له مقابل خلعه .

وقد ذكر سيّد **المدارك** رحمه الله أنّ المشهور بين الفقهاء البناء على عدم وجوب الخمس في الصداق[٢] ، ومثله قال في **الحدائق** ، بل ذكر أنّه لم يقف على قائل بوجوب الخمس فيه ، قال رحمه الله : « وأمّا عدّ الصداق في ذلك (الغنيمة والفائدة) ، فلم أقف على قائل به ، ولو قيل به فالظاهر أنّه ليس من قبيل هذه ؛ لأنّ الصداق عوض البضع ، كثمن المبيع ، فلا يكون من قبيل الغنيمة »[٣] .

وخلافه قال صاحب **الجواهر** رحمه الله في رسالته العمليّة **نجاة العباد** بوجوب الخمس في الصداق ، وعوض الخلع ؛ لعدّهما من الفوائد . وقد خالفه جميع

---

(١) تمّت إعادة صياغة العبارة في الطبعة الأخيرة من الكتاب . ولا يتوهّم أنّ موجب إعادة صياغتها بناء المصنّف على عدم ثبوت الاستثناء المذكور ، بل الظاهر أنّ ذلك يعود لعدم تماميّة التعليل المذكور وجهاً للاستثناء .

(٢) مدارك الأحكام : ٥ : ٣٨٤ .

(٣) الحدائق الناضرة : ١٢ : ٣٥٣ .

من تأخّروا عنه ، ووافقوا صاحب **الحدائق** ﷺ .

ولعلّ الوجه في ذلك كون الصداق عوضاً عن البضع ، فلا ينطبق عليه عنوان الفائدة والغنيمة .

ويمكن تعميق هذا الوجه ، فيقال :

إنّ المستفاد من الأدلّة هو كون موضوع الحكم في محلّ البحث ما كان منطبعاً بعنوان الفائدة ، ومتى ما انتفى عنه ذلك فلا يتعلّق به الخمس ، وموردنا من هذا القبيل ؛ وذلك لأنّ الظاهر أنّ حقّ الزوجيّة من الحقوق العقلائيّة ذات الماليّة عندهم . والظاهر أيضاً أنّ المهر المعطى للزوج في نظر العرف والعقلاء في مقابل ذلك الحقّ ، ولذا عبّر عنه القرآن الكريم بالأجر ، كما في سورة النساء ، قال تعالى : ﴿**وَمَن لَم يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَا مَلَكَتْ أَيْمَانِكُم مِن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُم مِن بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ**﴾[1] ، وفي النصوص عبّر عنه بعوض البضع ، فبحسب المرتكز العقلائيّ يكون المهر عوضاً لما تملّكه الزوجة للزوج ، وهذا التعويض لا يصدق عليه فائدة عرفاً .

وكذلك عوض الخلع الذي هو عبارة عن تعويض لما أخذ من الزوج من حقّ الزوجيّة ، وكذا الكلام في ديات الأعضاء التي هي تعويض لما وقع عليه من الجناية ، فلا يصدق عليها عنوان الفائدة .

ويلاحظ عليه :

أوّلاً : أنّ العرف لا يعدّ البضع مالاً ، فليست سلطنة الزوجة عليه ، مالاً عند العرف والعقلاء ، فهم لا يعتبرونها ذات مال بسلطنتها على بضعها وأنّها غنيّة به وليست بفقيرة ، ولهذا يعتبرون ما تحصل عليه من المهر ، فائدة لها لم تدفع بإزائها مقابل .

---

(١) النساء ٤ : ٢٥ .

والحاصل : إنّ دفع الزوج للمهر يكون فائدة للزوجة حيث لم يخرج منها شيء يعادل ما حصلت عليه من المال .

ثانياً : إنّ كون المهر عوض البضع في غير محلّه ، وإلّا لزم عدم جواز دفع المال للصغيرة التي لم تبلغ تسعاً ، وعدم وجوب تمكين المرأة نفسها لمن دفع مهرها خمراً ، وعدم صحّة النكاح بدون مهر .

وبكلمة : إنّ المهر ليس مقوّماً للنكاح في الدائم . نعم ، هو مقوّم له في العقد المنقطع .

نعم ، لمّا كانت سيرة المتشرّعة المتّصلة بعصر المعصوم عليه السلام منعقدة على عدم وجوب الخمس في ما ذكر من أمر ـ أعني المهر وعوض الخلع والديات ـ لم يتعلّق بها الخمس .

اللّهمّ إلّا أن يدّعى التفصيل بين المهر وعوض الخلع ، فيحكم بعدم ثبوت الخمس في الأوّل دون الثاني ؛ لكونه نظير الهديّة والجائزة والعطيّة ، فكما يتعلّق الخمس بها فيتعلّق به ، وتنقيح المسألة أكثر يترك إلى مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

وقد يوجّه عدم وجوب الخمس في المهر بكونه من المؤونة التي للمرأة ، فتكون مستثناة ، شأنها شأن بقيّة المؤن التي تحتاجها ، فلا يتعلّق به الخمس إذا لم يكن زائداً على مؤونتها .

ولا يخفى ما فيه ؛ لعدم وضوح منشأ كونه من مؤونتها ، فهل أنّ ذلك يعود لكونه عوض بضعها ، أو لأنّه بمثابة الهديّة المعوّضة التي لا يصدق معها عنوان الفائدة ، أو لشيء آخر ؟

ثمّ إنّ هذا كلّه بناء على الالتزام بوجوب الخمس في مطلق الفائدة ، وليس في خصوص ما يكتسب ، أمّا بناءً عليه ، فعدم وجوب الخمس في شيء ممّا ذكر ، واضح .

ثالثاً: أنّ سلطنة الزوجة على البضع ليست مالاً عند العرف والعقلاء، فلم يعتبرونها ذات مال بسلطنتها على بضعها وأنّها غنية به وليست بفقيرة، ولهذا يعتبرون ما تحصل عليه من المهر فائدة لها لم تدفع بإزائها مقابل.

نعم، لمّا كان المهر من مؤونة المرأة فيكون مستثنىً، فلا يتعلّق به الخمس إذا لم يكن زائداً على مؤونتها.

قوله ٤: «**وأمّا استثناء المؤونة، فلمكاتبة الهمدانيّ المتقدّمة وغيرها. هذا في غير مؤونة تحصيل الربح**... إلخ».

إنّما يجب الخمس في أرباح المكاسب بعد استثناء المؤونة، وهي نوعان:

الأوّل: مؤونة المعاش، وهي مؤونة نفسه وعياله، ممّا يحتاج إليه في معاشه بحسب شأنه اللّائق بحاله في العادة من المأكل والملبس والمسكن، وهكذا. والمقصود من عياله من يجب عليه النفقة عليهم، ويدخل في المؤونة أيضاً ما يصرفه في زياراته وصدقاته وجوائزه وهداياه وضيافاته، وما يجب عليه من حقوق بنذر أو كفّارة، ونحو ذلك. وكلّ ما يحتاج إليه من سيّارة، أو خادم، أو فرش، أو أثاث، أو كتب، وكذا ما يحتاجه لختان أولاده وتزويجهم، وكلّ ما يعدّ من احتياجاته العرفيّة، ويعدّ مناسباً ولائقاً بحاله الاجتماعيّ، من دون إسراف ولا تبذير. ويدلّ على الاستثناء المذكور مكاتبة الهمدانيّ المتقدّمة[1]، وقد جاء فيها: «**الْخُمُسُ بَعْدَ مَؤُونَتِهِ، وَمَؤُونَةِ عِيَالِهِ، وَبَعْدَ خَرَاجِ السُّلْطَانِ**»[2]. وقد تقدّمت الإشارة للخدشة في سندها بوجود الهمدانيّ، وعرفت الجواب عنه.

الثاني: مؤونة تحصيل الربح، وهي ما يصرف في سبيل تحصيل الربح، كأُجور

---

(١) تقدّمت في الفرع السابع والعشرين من الفروع المتقدّمة: في الصفحة ٤٠٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ٥٠٠، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٤.

العمّال ، والمحلّات التجاريّة ، وأُجور النقل والسفر ، والضرائب التي تدفع للدولة ، وما شابه ذلك . وقد عرفت استثناء هذه المؤونة في ما تقدّم من العناوين الأُخرى التي يجب فيها الخمس ، مثل المعدن ، والكنز ، والغوص ، فإنّه لا يجب الخمس في شيء منها إلّا بعد استثناء مؤونة التحصيل ، كما تقدّم ذلك .

وكيفما كان ، فإنّه يدلّ عليه ما سبق وتقدّم ذكره من أنّ موضوع وجوب الخمس هو الغنيمة والفائدة ، وهو لا يصدق إلّا بعد إخراجها بأجمعها ، ولهذا لا يحتاج إثبات الاستثناء فيها إلى دليل يدلّ على ذلك .

قوله ٥ : « **وأمّا تقدير المؤونة بالسنة ، فللإطلاق المقاميّ ، فإنّ مؤونة الشخص تقدر عادة بالسنة** ... إلخ » .

اتّفقت فتاوى الفقهاء على تحديد المؤونة المستثناة للإنسان وعياله بمؤونة السنة ، مع أنّ النصوص المتعرّضة للاستثناء المذكور خالية عن التحديد بذلك ، أو بغيره من الفترات الزمنيّة ، بل هو الذي عليه إجماع الفقهاء .

والمقصود من السنة في كلماتهم هو إكمال الشهر الثاني عشر ، وليس مجرّد الدخول فيه كما ذكر ذلك في الزكاة في تحديد الحول ، فإنّ هذا هو المستفاد من مفهوم السنة والعام عرفاً .

وقد ذكر صاحب **الحدائق** رحمه الله وغيره بأنّ النصوص وإن خلت من التحديد للمؤونة بالسنة ، فلم يصرّح في شيء منها بالتحديد المذكور ، إلّا أنّه يمكن التمسّك للتحديد بذلك ، بالإطلاق المقاميّ في روايات استثناء المؤونة[1] بهذا التقريب :

إنّ المؤونة المستثناة حيث يعلم إضافتها إلى مدّة معيّنة ، فيفهم من سكوت الإمام عليه السلام عن ذكرها صريحاً مع كونه في مقام البيان ، وجود طريقة عرفيّة لتحديد

---

(١) الحدائق الناضرة : ١٢ : ٣٢٢ .

زمان المؤونة بمقدار السنة عادة، فيكون سكوته عليه السلام إحالة منه على تلك الطريقة العرفيّة المرتكزة في الأذهان؛ لأنّه لو كان المراد أمراً غير تلك الطريقة العرفيّة للزم عليه البيان.

ويؤيّد ذلك، بل ربّما يساعده، أنّ هذا المعنى هو الذي ينصرف إليه اللفظ عند الإطلاق في المحاورات العرفيّة، وعليه معقد سيرة العقلاء، فإنّ الذي يفهمه العقلاء عند إطلاق مفهوم مؤونة فلان، يعني ما يحتاج إليه خلال سنته الحياتيّة التي يعيشها.

ولم يتعرّض المصنّف (وفّقه الله) لتحديد نوع السنة المأخوذة في استثناء المؤونة، وأنّها سنة قمريّة، أو يمكن أن تكون سنة شمسيّة، أو ميلاديّة؟

ربّما بني على اعتبار أن تكون السنة قمريّة، اعتماداً على ما كان متعارفاً في جزيرة العرب زمان المعصومين عليهم السلام؛ لأنّ الانصراف يكون دائماً للأمر المتعارف.

وإنّما يصلح الاستناد للانصراف المذكور لو كان مفهوم مؤونة السنة قد ورد في شيء من النصوص، حتّى يقال بأنّ مقتضى انصراف اللفظ تحديد ذلك بما كان متعارفاً في تلك الفترة الزمنيّة. وهذا يجعل الدليل مطلقاً ويكون التحديد وفق المتفاهم العرفيّ، وهو يختلف في البلدان الإسلاميّة من بلد إلى آخر، فيعوّل على وفق ما هو الموجود عندهم، وعليه لا موجب لتخصيص التاريخ بخصوص التاريخ الهجريّ القمريّ دون غيره.

قوله ٦: «**وأمّا أنّ التعلّق من بداية حصول الفائدة، فلإمكان استفادة ذلك من آية الغنيمة**... إلخ».

هناك حكمان في الخمس: أحدهما وضعيّ، وهو الذي يرتبط بتعلّق الخمس بالغنائم والفوائد، والآخر تكليفيّ، وهو وجوب إخراج الخمس منها ولزوم أدائه إلى المستحقّين، ويتقيّد الحكم التكليفيّ باستثناء مؤونة المعاش، كما هو المستفاد

من كلمات الأعلام .

ويتّحد زمان الحكمين المذكورين في العناوين الستّة السابقة ، فلا يختلف زمان تعلّق الوجوب عن زمان أدائه في غنيمة الحرب ، ولا المعدن ، ولا الكنز ، ولا المستخرج بالغوص ، وهكذا . نعم ، قد تسالم الأعلام على جواز تأخير أداء الخمس من أرباح المكاسب بعد تعلّقه إلى سنة ، ما يعني اختلاف زمان الحكم الوضعيّ عن زمان الحكم التكليفيّ ، كما يمكن اتّحادهما أيضاً .

وكيفما كان ، فقد عقد المصنّف (وفّقه الله) هذا الفرع للحديث عن الحكم الوضعيّ ، وهو زمان تعلّق الوجوب ، وقد وقع الخلاف بين الأعلام في ذلك على أقوال :

الأوّل : إنّ زمان تعلّق الوجوب هو أوّل ظهور الربح والفائدة ، وهذا هو المشهور بين الأعلام من عصر المحقّق الحلّيّ ﵀ إلى زماننا ، وهو الذي اختاره المصنّف (وفّقه الله) .

الثاني : ما اختاره ابن إدريس ﵀ من أنّ زمان تعلّق الخمس هو آخر السنة الخُمسيّة[1] .

الثالث : أن يكون وقت تعلّق الخمس حين ظهور الربح ، وحصول الفائدة في اليد .

ويختلف القول الثالث عن القول الأوّل بأنّ تعلّق الوجوب معلّق على أمرين ، وهما حصول الربح والفائدة ، والحصول عليها أو الوصول إليها ، وهذا بخلافه في القول الأوّل ، فإنّ الوجوب معلّق على أمر واحد ، وهو حصول الربح ، وتظهر الثمرة في ما لو حصل الربح ، لكنّه لم يتمكّن من الوصول إليه لأيّ طارئ ، لم يجب الخمس وفق القول الثالث ، ويجب الخمس وفق القول الأوّل .

---

(١) السرائر : ١ : ٤٨٩ .

وقد استدلّ المصنّف (حفظه الله) لمختاره بأمرين :

الأوّل : التمسّك بإطلاق الآية الشريفة ، وهي قوله تعالى : ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللَّهِ**﴾[1] على أساس أنّ موضوع الوجوب فيها هو الغنيمة والفائدة ، فيجب الخمس متى حصلا ، وهذا يعني أنّ زمان الوجوب والتعلّق هو حصول الربح والغنيمة ، وليس مضيّ الحول .

الثاني : موثّقة سماعة المتقدّمة[2] ، وقد جاء فيها : « **[الْخُمْسُ] فِي كُلِّ مَا أَفَادَ النَّاسُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ** »[3] ، فإنّ المستفاد منها أنّ وجوب الخمس معلّق على صدق عنوان الفائدة ، وهذا لا يكون إلّا عند ظهور أوّل الربح وليس قبله .

وقد عرفت في ما تقدّم منع دلالتها على المطلوب ، وأنّ أقصى ما يستفاد منها النظر إلى الكمّ بحيث يعمّم الحكم إلى القليل والكثير من الفائدة ، فيقتصر إطلاقها على هذه الجهة ، ولا إطلاق لها بالنسبة إلى سائر الجهات لعدم كونها في مقام البيان بالنسبة إليها ، فلا تكون دالّة حينئذٍ على ثبوت الخمس بمجرّد حصول الربح والفائدة . نعم ، يمكن الاستدلال لذلك ببعض النصوص ، مثل ما رواه عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث : « **حَتَّى الْخَيَّاطُ يَخِيطُ قَمِيصاً بِخَمْسَةِ دَوَانِيقَ فَلَنَا مِنْهُ دَانِقٌ** »[4] ، فإنّ تعلّق الخمس به قد حصل بمجرّد حصول الربح عنده ، ولم ينتظر به مضيّ الحول .

ويمكن الاستدلال لمختار ابن إدريس رحمه الله بالأصل العمليّ ، فإنّه قبل مضيّ الحول

---

(١) الأنفال ٨ : ٤١ .

(٢) تقدّم ذكرها في الفرع السابع والعشرين من هذه الفروع : في الصفحة ٤١٥ .

(٣) وسائل الشيعة : ٩ : ٥٠٣ ، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٦ .

(٤) وسائل الشيعة : ٩ : ٥٠٣ ، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٨ .

يشكّ في ثبوت التكليف والوجوب ، فتجري أصالة البراءة والتأمين عن ذلك .

كما يمكن الاستناد للنصوص التي تضمّنت أنّ الخمس بعد المؤونة ، وقد عرفت في ما تقدّم تقييد ذلك بمؤونة السنة ، فيكون الوجوب معلّقاً على انقضاء الحول ، ففي مكاتبة الهمدانيّ التي تقدّمت[١] : « **عَلَيْهِ الْخُمُسُ بَعْدَ مَؤُونَتِهِ وَمَؤُونَةِ عِيَالِهِ** »[٢] . ودلالتها على المدّعى بلحاظ أنّه لا يمكن أن يعرف الإنسان مقدار مؤونته فعلاً إلّا بالصرف ، وهذا لا يكون إلّا بعد مضيّ السنة كاملة ، فيكون تعلّق الخمس بعد ذلك .

ولا يخفى أنّه لو تمّت دلالة المكاتبة المذكورة سوف تكون حاكمة على الآية الشريفة ، وكذا النصوص الدالّة على تعلّق الخمس بمجرّد ظهور الربح .

ولا يذهب عليك أنّ دلالة المكاتبة تعتمد على استفادة البعديّة الزمانيّة ، بمعنى أنّ زمان التعلّق والوجوب بعد زمان استثناء المؤونة .

والظاهر أنّ المستفاد من المكاتبة هو الترتّب الشرعيّ ، بمعنى أنّ وجوب الخمس مترتّب على استثناء المؤونة من دون مدخليّة للبعد الزمانيّ ، وعليه لا تصلح للدلالة على مختاره رحمه الله . ويساعد على ذلك أنّ تعلّق الخمس حكم وضعيّ مطلق غير مقيّد باستثناء مؤونة المعاش . نعم ، الحكم التكليفيّ مقيّد بذلك .

قوله ٧ : « **وأمّا جواز التأخير ، فمضافاً إلى انعقاد السيرة القطعيّة عليه ، يمكن التمسّك له بأنّ الخمس** ... إلخ » .

بعد الفراغ عن الحديث حول الحكم الوضعيّ وهو زمان تعلّق الخمس بالفائدة ، يقع الحديث حول الحكم التكليفيّ ، وهو تحديد زمان الإخراج والأداء ، وفي المقام احتمالات تتبع الأقوال التي تقدّمت في الحكم الوضعيّ ، نشير لاثنين منها :

---

(١) في الفرع السابع والعشرين من هذه الفروع : في الصفحة ٤٠٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٥٠٠ ، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٤ .

الأوّل: أن يكون الإخراج واجباً بمجرّد ظهور الربح . نعم ، يمكنه تأخير الدفع إلى انقضاء السنة ، فهو موسّع من حين تعلّق الوجوب ، لكنّه مضيّق عند وقت الأداء ، فيلزم المبادرة له بحلول آخر السنة .

الثاني: أن يكون الإخراج مشروطاً بحلول الحول ، كوجوب التعلّق ، ولذا لو انتهى الحول ، إلّا أنّه لم يصرف شيئاً منه في المؤونة ، لم يجب عليه أداء الخمس ؛ لعدم تحقّق الشرط وهو استثناء مؤونة المعاش .

وتظهر الثمرة أنّه لو حصل للإنسان ربح ، وقبل مضيّ الحول عليه مات ، فإنّه وفقاً للقول الأوّل يلزم ورثته إخراج الخمس من ماله ؛ لأنّه قد تعلّق به الخمس ؛ إذ قد عرفت في ما مضى أنّ التعلّق يحصل بمجرّد ظهور الربح ، أو بدء الاكتساب ، وهذا بخلافه على القول الثاني ، فإنّه لا يجب الإخراج على ورثته ؛ لأنّ الوجوب معلّق على مضيّ الحول ، وهو لم يتحقّق بحسب الفرض ، فإنّه مات قبل مضيّ السنة .

والمعروف بين الأصحاب ، بل ادّعي عليه الإجماع ، هو جواز تأخير الدفع إلى نهاية السنة ، إرفاقاً واحتياطاً من جهة المؤونة[1] . ويدلّ على ذلك أمران :

الأوّل: السيرة القطعيّة العمليّة القائمة من المتشرّعة على ذلك ، حيث لا يرتاب أحد منهم في جواز التأخير إلى نهاية السنة ، كما لا يبادر أحد منهم إلى إخراجه بمجرّد ظهور الربح ، وهذا يعني أنّه لو كان وجوبه فوريّاً فلا يجوز تأخير الدفع لكان من الواضحات .

الثاني: إنّ ما دلّ على استثناء المؤونة ، يدلّ بالملازمة العرفيّة على جواز التأخير ، باعتبار وضوح أنّ المؤن للمكلّفين تكون تدريجيّة لا دفعيّة أو معلومة من أوّل الأمر ، فإذا دلّ الدليل على تقدّم حقّ المكلّف في مؤونته لمدّة سنة على الخمس ، كان مفاد ذلك عرفاً أنّ حقّ صاحب الخمس إنّما يكون في طول استيفاء

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢٥: ٢٧٥ .

المكلّف لكلّ ما هو حقّه من المؤن والتصرّفات التي يراها في ذلك المال خلال تلك السنة ، سواء كان من أجل الاسترباح أم الصرف في مؤونته .

قوله ٨ : « **وأمّا تحديد بداية السنة ، فقيل بكونه بداية الشروع في التكسّب من عمله ذلك وبداية حصول الفائدة في** ... إلخ » .

وقع الخلاف بين الأعلام في تحديد مبدأ سنة المؤونة التي يتعلّق الخمس بما يزيد على مؤونتها على أقوال :

الأوّل : ما اختاره الشهيد الأوّل رحمه الله في **الدروس** ، وجمع كبير من الفقهاء كصاحب **الحدائق** ، والشيخ الأعظم الأنصاريّ رحمه الله ، من أنّ مبدأ السنة من حين الشروع في التكسّب والاتّجار ، وإن تأخّر ظهور الربح شهراً أو أكثر ، أو أقلّ[١] .

الثاني : ما اختاره الشهيد الثاني في **المسالك** و**الروضة** ، وصاحب **المدارك** ، وصاحب **الجواهر** ، والسبزواريّ رحمه الله في **الكفاية** ، من أنّ بداية السنة من حين ظهور الربح ، وإن تأخّر عن زمان الشروع في التكسّب[٢] ، بل هذا هو المشهور بين الأعلام ، وقد اختاره المصنّف (وفّقه الله) .

الثالث : ما اختاره صاحب **العروة** من التفصيل بين من يكون متكسّباً ، فتكون بداية سنته حين الشروع في التكسّب ، وبين من لا وظيفة له ، وهو من يحصل على الربح اتّفاقاً ، كهديّة ، أو ميراث لا يحتسب ، وما شابه ذلك ، فمبدأ سنته حين ظهور الربح ووصول الفائدة لديه[٣] ، وقد نسبه المصنّف (وفقه الله) للمشهور .

---

(١) الدروس الشرعيّة : ١ : ٢٥٩ . الحدائق الناضرة : ١٢ : ٣٥٤ . كتاب الخمس للشيخ الأنصاري : ٢١٥ .

(٢) مسالك الأفهام : ١ : ٤٦٧ . الروضة البهيّة : ٢ : ٧٨ . مدارك الأحكام : ٥ : ٣٩١ . جواهر الكلام : ١٦ : ٨١ . كفاية الأحكام : ١ : ٢١٥ .

(٣) العروة الوثقى : ٤ : ٢٨٥ ، مسألة ٦٠ .

ويظهر الفرق بين الأقوال الثلاثة في المؤونة التي تصرف في الفترة التي تكون بين الشروع في الاكتساب ، وبين حصول الربح في يد المكلّف ، فإنّه وفقاً للقول الأوّل يلزم استثناؤها ، وهذا بخلافه على القول الثاني . على أساس أنّه لم يتحقّق موضوع وجوب الخمس عليه بعد ؛ لعدم حصول الربح والفائدة عنده ، ليكون مخاطباً بلزوم الإخراج بعد مضيّ سنة ، وإنّما يخاطب بذلك بعد حصول الربح والفائدة ، بعد استثناء مؤونته . فلو شرع في الاكتساب فى شهر ربيع الأوّل ـ مثلاً ـ وظهر الربح في شهر شعبان ، فعلى القول الأوّل تستثنى مؤونة بين الشهرين من ذلك الربح ، وتتمّ سنة الربح في آخر شهر صفر .

أمّا على القول الثاني ، فإنّه لا يستثنى شيء من الربح ، وتتمّ سنة الربح في نهاية شهر رجب . نعم ، تستثنى مؤونة النصف الأخير منه .

وتظهر الثمرة أنّه لو استدان المكلّف لمؤونة عياله ونفسه بعد شروعه في التكسّب وقبل ظهور الربح ، فانّه وفقاً للقول الأوّل يستثنى الدين عند ظهور الربح المتأخّر ضمن السنة ، وهذا بخلافه على القول الثاني ، فإنّه لا يستثنى الدين من الربح الحاصل متأخّراً .

وقد وجّه القول الثالث بأنّ عنوان الربح والغنيمة والفائدة ينطبق على الكاسب من أوّل الشروع في الكسب لتحصيل الربح حتّى انقضاء سنة كاملة ، فالتاجر ـ وكذا الزارع ، وصاحب الصناعة ، وهكذا ـ يبدأ عامهم عند الشروع في التكسّب بهذه المهن التي يمارسونها ، ممّا يعني تحقّق موضوع الوجوب ، فيجب عليه حينئذٍ الخمس . أمّا في الفوائد الاتّفاقيّة ـ كالهديّة والهبة والميراث غير المحتسب ـ إنّما يتحقّق ذلك في حين ظهور الربح فيجب عليه الخمس عندها .

كما يمكن الاستدلال لهذا القول أيضاً بالنصوص التي تضمّنت الخمس بعد استثناء المؤونة ، أعني مؤونة تحصيل الربح ، مثل ما رواه أبو عليّ بن راشد : « قلت له : أمرتني بالقيام بأمرك وأخذ حقّك ، فأعلمت مواليك بذلك ، فقال لي بعضهم :

وأيّ شيء حقّه ؟ فلم أدر ما أُجيبه ؟ فقال : **يَجِبُ عَلَيْهِمُ الْخُمُسُ** ، فقلت : ففي أيّ شيء ؟ فقال : **فِي أَمْتِعَتِهِمْ وَصَنَائِعِهِمْ** . قلت : والتاجر عليهِ ، والصانع بيده ؟ فقال : **إِذَا أَمْكَنَهُمْ بَعْدَ مَؤُونَتِهِمْ** »[1] . فإنّ الظاهر أنّ المقصود من المؤونة المستثناة في المقام ليست مؤونة المعاش ، بل مؤونة تحصيل الربح ؛ لأنّ السؤال قد كان عمّا يجب على التاجر وصاحب الصناعة ، والمتعارف في هؤلاء أن يستثنوا مؤونتهم من أوّل الشروع في الاكتساب والعمل ، فتكون دالّة على أنّ مبدأ السنة من حين الاكتساب لمن كان له عمل ، وأمّا من لا عمل له ، فعند ظهور الربح .

ويقرّب القول الثاني بأحد وجهين :

الأوّل : من المعلوم خلوّ النصوص من عنوان عامّ الربح أو سنة الربح ، وإنّما ورد فيها عنوان (مؤونتهم) ، أو (مؤونته ومؤونة عياله) . ولا يخفى أنّ المراد من المؤونة في النصوص هو المؤونة الفعليّة ، لا ما كان مؤونة سابقاً ، فالمستثنى إذن عن الربح إنّما هو المؤن الفعليّة لا ما صرفه سابقاً وقبل أن يربح ؛ إذ لا يطلق عليها فعلاً أنّها مؤونة له ، وإنّما هي كانت مؤونة سابقاً ، فلا مقتضى لإخراجها عن الأرباح .

الثاني : إنّ استثناء المؤونة من الفوائد حصل بمخصّص منفصل وهي النصوص التي دلّت على أنّ الخمس بعد المؤونة ، وكلّما دار أمر المخصّص المنفصل بين الأقلّ والأكثر ، لزم الاقتصار على القدر المتيقّن وهو المؤن المصروفة بعد ظهور الربح . أمّا إخراج المؤن السابقة عن الربح المتأخّر فهو مشكوك ، فيرجع إلى إطلاق ما دلّ على وجوب الخمس في كلّ ما أفاد الناس من قليل أو كثير .

قوله ٩ : « **وأمّا أنّ لكلّ ربح سنة تخصّه أو للمجموع سنة واحدة ، فقد وقع محلّاً للاختلاف . وتظهر الثمرة** . . . إلخ » .

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٥٠٠ ، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٣ .

وقع الخلاف بين الأعلام في كيفيّة احتساب الخمس واستثناء مؤونة المعاش لمن كانت له أرباح متدرّجة تحصل خلال السنة من أنواع مختلفة، على قولين:

الأوّل: ما عليه مشهور الفقهاء من أن يعمد إلى ضمّ بعضها إلى بعض، فيلاحظ المجموع ربحاً واحداً وتستثنى منه المؤن المصروفة في مجموع السنة، فتلاحظ السنة لمجموع الأرباح كما تلاحظ للمؤن من أوّل الشروع في الكسب، أو أوّل ظهور الربح على الخلاف في مبدأ السنة.

الثاني: أن يلاحظ كلّ ربح مستقلّاً عن البقيّة فتكون له سنة تخصّه، بحيث لو صرف في مؤونة السنة المتعلّقة به فلا شيء فيه، وإلّا وجب الخمس في الزائد؟

وقد اختاره الشهيد الثاني رحمه الله في **الروضة** و**المسالك** وبعض الأعاظم قدس سرهم الثاني[1]، واستحسنه المصنّف.

هذا، وتظهر الثمرة بين القولين في موردين:

الأوّل: في المؤن المصروفة بين الربحين إذا كان أكثر من مقدار الربح الأوّل، مثلاً إذا ربح في شهر محرّم عشرة دنانير وفي أوّل رجب ثلاثين ديناراً، وصرف ما بينهما في مؤونته عشرين ديناراً مثلاً، فإنّه على القول الأوّل تستثنى هذه المؤونة آخر السنة من مجموع الربحين، فيفضل لديه عشرون ديناراً فيخرج خمسها.

أمّا على القول الثاني، فلا يمكنه أن يستثني العشرة دنانير الزائدة من مؤونته من ربحه الثاني؛ لأن المؤونة المستثناة عن الربح إنّما هي مؤونة ما بعد الربح لا ما قبلها، وهذه المؤونة بحسب الفرض قبل الربح الثاني، فلا يمكن استثناؤها منه، فيجب عليه آخر السنة خمس الثلاثين ديناراً.

الثاني: إذا فرضنا أنّه كان يربح في كلّ شهر ما يكون بقدر مؤونته، إلّا أنّه اتّفاقاً

---

(١) الروضة البهيّة: ٢: ٧٨. مسالك الأفهام: ١: ٤٦٨. موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢٥: ٢٤٢.

ربح في آخر شهر من سنته ما هو أكثر من مؤنته ، كما إذا كان يربح في كلّ شهر عشرة دنانير ويصرفها في مؤنته ، لكنّه في شهر ذي الحجّة ربح مائة دينار ، فزاد عنده تسعون ديناراً ، فعلى القول الأوّل يجب عليه خمسها بمجرّد دخول شهر محرّم الحرام .

أمّا على القول الثاني ، فيمكنه أن يصرفه في مؤوناته القادمة حتّى شهر ذي الحجّة القادم ؛ لأنّ مبدأ سنة هذا الربح إنّما هو شهر ذي الحجّة ، فلا تزال سنته باقية .

ويمكن تقريب القول الثاني من خلال أنّ المستفاد من الأدلّة كون موضوع الخمس هو الغنيمة والفائدة ، فكلّ ما صدق عليه هذا العنوان كان موضوعاً للوجوب ، ممّا يعني أنّ كلّ فائدة تكون مستقلّة عن الفائدة الأُخرى .

إن قلت : لماذا لا يكون الملحوظ هو مجموع الأرباح ، وبالتالي يتمّ القول الأوّل ؟

قلت : إنّ تماميّة ما ذكر رهينة وجود دليل يدلّ على ذلك وهو مفقود في المقام .

ثمّ إنّه قد يمنع من القبول بالقول الثاني ـ وهو جعل سنة لكلّ ربح على نحو الاستقلال ـ أنّه يوجب وقوع المكلّفين في العسر والحرج الشديدين اللذين قد نفيا في الشرع الشريف .

وأجاب عنه المصنّف (حفظه الله) بأنّ ما ذكر صحيح لو كان الأمر بهذه الكيفيّة مأخوذاً بنحو إلزام ، أمّا لو كان الأمر مأخوذاً على نحو التخيير ، بحيث يمكن للمكلّف أن يجعل لكلّ ربح سنة تخصّه ، كما يمكنه أن يجعل للجميع سنة واحدة ، فلن يكون شيء في ذلك . نعم ، حال اختياره سنة واحدة لجميع الأرباح عليه أن يلحظ بعض الأرباح التي قد تقدّم حصولها ، فيُخرج الخمس منها .

قوله ١٠ : « **وأمّا أنّه لا خمس على الصبيّ والمجنون ، فلإطلاق القلم المرفوع لقلم الوضع أيضاً ، ولا وجه لتخصيصه بقلم التكليف** . . . إلخ » .

وقع الكلام بين الأصحاب في أنّه هل يشترط في وجوب الخمس التكليف، فلابدّ من كون الإنسان بالغاً عاقلاً لينجز عليه التكليف، أو لا يشترط ذلك؟

لا يخفى أنّ عمومات الوجوب مطلقة فنحتاج في رفع اليد عن دلالاتها على وجوبه عليهما إلى دليل.

اختار المصنّف تبعاً لبعض الأعاظم قدس سرهم اشتراط ذلك، وتمسّك لإثباته بحديث رفع القلم، فقد روى ابن ظبيان: «أُتي عمر بامرأة مجنونة قد زنت، فأمر برجمها، فقال عليّ عليه السلام: **أَ مَا عَلِمْتَ أَنَّ الْقَلَمَ يُرْفَعُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتّىٰ يَحْتَلِمَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتّىٰ يُفِيقَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتّىٰ يَسْتَيْقِظَ**»[1]، وقد تقدّم التعرّض لشرح سنده مفصّلاً في بحث شرطيّة البلوغ في التكليف، فراجع.

وأمّا تقريب دلالته، فيقال: إنّ رفع القلم فيه احتمالان:

الأوّل: رفع قلم التكليف، فيكون المرفوع هو خصوص الأحكام التكليفيّة، وهو مختار بعض الأساطين قدس سرهم[2]. ومقتضى ذلك هو عدم دلالته على نفي الحكم الوضعيّ، فإنّه باقٍ على حاله فيحتاج نفيه إلى دليل.

الثاني: أن يكون المرفوع الأعمّ من الوضعيّ والتكليفيّ، كما اختاره بعض الأعاظم قدس سرهم[3]. بتقريب: أنّ الحديث مطلق فيشمل كليهما، وتخصيصه بأحدهما دعوى بلا شاهد، وعليه فلا يجب عليه الخمس؛ لرفع القلم عنه.

ومع البناء على على إطلاق الخبر المذكور، وأنّه شامل لكلا الحكمين: التكليفيّ والوضعيّ، إلّا أنّه لا ينفع في نفي وجوب الخمس عن الصبيّ لكونه خارجاً عن

---

(١) وسائل الشيعة: ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١١.

(٢) انظر: مستند الشيعة: ١٠: ٧٦. عوائد الأيّام: ٥١٨، فائدة ٥٣. حاشية المكاسب للشيخ الأصفهانيّ: ٢: ١٣.

(٣) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢٥: ٣٠٨.

المورد تخصّصاً لانتفاء الموضوع، توضيحه:

إنّ المرفوع بالحديث هو الأحكام الإلزاميّة؛ لأنّ الرفع في مقابل الوضع الخاصّ بالحكم الإلزاميّ، فكلّ حكم إلزاميّ، وضعيّاً كان أم تكليفيّاً، فهو مرفوع بالحديث. واختصاص الصبيّ مثلاً بالرفع بمناسبة الحكم والموضوع أن يكون المرفوع هو الأحكام المترتّبة على فعله لوجود فارق بين الصبيّ وغيره في خصوص أفعاله. وموردنا عبارة عن ترتّب الحكم على موضوع خارجيّ وهو ثبوت الخمس المترتّب على تحقّق عنوان الغنيمة والفائدة، وهو لا يفترق فيه الصبيّ عن غيره، فلا معنى لارتفاعه عن الصبيّ لأجل صباوته ما دامت الصباوة لا تعدّ فرقاً.

وعلى هذا فلا موجب لعدم ثبوت الخمس في ماله من جهة حديث رفع القلم. نعم، يستفاد منه عدم أمره بالأداء.

٣ـ كيف يقسّم الخمس ؟

٣ـ كيف يقسّم الخمس ؟

قوله ١ : « **أمّا التقسيم إلى الستّة خلافاً للشافعيّ وأبي حنيفة حيث نسب إليهما التقسيم إلى خمسة بحذف سهم الله سبحانه** ... إلخ » .

المشهور بين الإماميّة هو أنّ الخمس يقسّم أسداساً ، وخالف في ذلك ابن الجنيد ، فقال بكونه خمسة أسهم بحذف سهم الله سبحانه[١] ، ومال إليه صاحب **المدارك** رحمه الله[٢] . ومن العامّة خالف الشافعيّ فجعل السهام خمسة أيضاً بإسقاط سهم الله[٣] ، وقال أبو حنيفة : بأنّه يقسم على ثلاثة أسهم : سهم لليتامى ، وسهم للمساكين ، وسهم لأبناء السبيل ، وذلك بإسقاطه سهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسهم ذي القربى ، فهو يرى أنّها كانت خمسة في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله ، لكنّها ثلاثة بعد وفاته صلى الله عليه وآله[٤] .

---

(١) المبسوط : ٢ : ٦٥ ، مسألة ٣٢١ ، وفيه : « وفي أصحابنا من قال : يقسّم الخمس خمسة أقسام » . تذكرة الفقهاء : ٥ : ٤٣١ ، مسألة ٣٢١ ، وفيه : « وقال بعض علمائنا : يقسّم خمسة أقسام » . مختلف الشيعة : ٣ : ٣٢٥ ، وفيه : « المشهور أنّ الخمس يقسّم ستّة أقسام ... ذهب إليه الشيخان و ... ابن الجنيد ، ونقل عن بعضهم أنّه يقسّم خمسة أقسام » . كتاب الخمس للشيخ الأنصاريّ : ٢ : ٢٨٦ ، وفيه : « المعروف بين الأصحاب أنّ الخمس يقسّم ستّة أقسام ... وإن حكى بعض استظهار كونه ابن الجنيد ، إلّا أنّ المحكيّ عنه في المختلف موافقة المشايخ الثلاثة ... » .

(٢) مدارك الأحكام : ٥ : ٣٩٧ .

(٣) المجموع : ١٩ : ٣٧٣ . المحلّى لابن حزم : ٧ : ٣٢٩ . بداية المجتهد : ١ : ٣١٣ . الخلاف للطوسيّ : ٤ : ٢١٠ ، مسألة ٣٧ .

(٤) أحكام القرآن للجصّاص : ٣ : ٨١ . بدائع الصنائع : ٧ : ١٢٥ . المجموع : ١٩ : ٣٧١ . »

هذا، ويدلّ على ما اختاره مشهور أصحابنا أمران:

الأوّل: الآية الشريفة، وهي قوله تعالى: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ**﴾[1] بعد البناء على كون المراد من الغنيمة فيها مطلق الفائدة، فإنّها دالّة على قسمة الخمس في تمام أصنافه إلى ستّة أسهم، سواء كانت اللام الواردة فيها للملك، أم كانت للاختصاص، كما أنّ العطف بالواو يقتضي التشريك، فيجب صرفه في الأصناف الستّة.

أمّا لو قيل بأنّ الآية مختصّة بغنيمة الحرب، فيمكن إثبات التقسيم إلى ستّة أسهم أيضاً من خلال الآية؛ لأنّ أدلّة الخمس في سائر الأقسام الأُخرى ظاهر بمقتضى إطلاقها المقاميّ في أنّ مصرف الخمس هو نفس المصرف المقرّر في الآية المباركة في خمس الغنيمة.

إن قلت: ما هو الفرق بين الخمس والزكاة، حيث كان التقسيم في الخمس على الأقسام الستّة، ولم يلتزم بذلك في الزكاة؛ إذ أفتى الأعلام بعدم وجوب البسط على الأصناف الثمانية المذكورة في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ**﴾[2].

قلت: لو كنّا وظاهر الآية المتعرّضة للحديث عن مصارف الزكاة لبني على دلالتها على التقسيم على الأصناف الثمانية، لتكون موافقة لما هو المذكور في المقام، إلّا أنّ الموجب لرفع اليد عن ذلك، وجود النصّ الخاصّ الدالّ على عدم لزوم البسط على الأصناف الثمانية، ففي صحيح أحمد بن حمزة، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: رجل من مواليك له قرابة كلّهم يقول بك، وله زكاة، أيجوز له أن يعطيهم جميع

« الخلاف للطوسيّ: ٤: ٢١٠، مسألة ٣٧.

(١) الأنفال ٨: ٤١.

(٢) التوبة ٩: ٦٠.

زكاته ؟ قال : **نَعَمْ** »[١] ، فإنّ المستفاد منه أنّه يجوز له دفع زكاته بأكملها لصنف واحد من الأصناف الثمانية ، وهذا هو الذي دعا لرفع اليد عن دلالة الآية الشريفة على التوزيع على الأصناف الثمانية .

الثاني : الروايات الخاصّة الدالّة على تقسيم الخمس إلى السهام الستّة المذكورة ، فثلاثة منها اليوم للمولى صاحب العصر عجّل الله فرجه الشريف ، والثلاثة الباقية تكون للفقراء والأيتام وأبناء السبيل من بني هاشم .

مثل خبر زكريّا بن مالك الجعفيّ ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، أنّه سأله عن قول الله عزّ وجلّ : ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ**﴾ ، فقال : **أَمَّا خُمُسُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ ، فَلِلرَّسُولِ يَضَعُهُ فِي سَبِيلِ اللهِ ، وَأَمَّا خُمُسُ الرَّسُولِ فَلِأَقَارِبِهِ ، وَخُمُسُ ذَوِي الْقُرْبىٰ فَهُمْ أَقْرِبَاؤُهُ ، وَالْيَتَامىٰ يَتَامىٰ أَهْلِ بَيْتِهِ ، فَجَعَلَ هَذِهِ الْأَرْبَعَةَ أَسْهُمٍ فِيهِمْ ، وَأَمَّا الْمَسَاكِينُ وَابْنُ السَّبِيلِ ، فَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّا لَا نَأْكُلُ الصَّدَقَةَ ، وَلَا تَحِلُّ لَنَا ، فَهِيَ لِلْمَسَاكِينِ وَأَبْنَاءِ السَّبِيلِ** »[٢] .

ومرسل ابن بكير ، عن بعض أصحابه ، عن أحدهما عليه السلام : « في قول الله تعالى : ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ**﴾ . قال : **خُمُسُ اللهِ لِلْإِمَامِ ، وَخُمُسُ الرَّسُولِ لِلْإِمَامِ ، وَخُمُسُ ذَوِي الْقُرْبىٰ لِقَرَابَةِ الرَّسُولِ ، الْإِمَامِ ، وَالْيَتَامىٰ يَتَامىٰ آلِ الرَّسُولِ ، وَالْمَسَاكِينُ مِنْهُمْ ، وَأَبْنَاءُ السَّبِيلِ مِنْهُمْ ، فَلَا يُخْرَجُ مِنْهُمْ إِلىٰ غَيْرِهِمْ** »[٣] .

وهذه الروايات وإن كان أكثرها ـ بل ربّما كلّها ـ ضعيف سنداً ، لكنّ كثرتها توجب

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٤٥ ، باب ١٥ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٥٠٩ ، الباب ١ من أبواب قسمة الخمس ، الحديث ١ .

(٣) وسائل الشيعة : ٩ : ٥٠٩ ، الباب ١ من أبواب قسمة الخمس ، الحديث ٢ .

الاطمئنان بصدور بعضها عن المعصوم عليه السلام.

ولا بأس بتسليط الضوء على الآية الشريفة، قال تعالى: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ**﴾ ببيان المقصود بذي القربى الوارد ذكره فيها، فإنّ فيه احتمالات:

الأوّل: أن يكون المقصود منه أقارب من تعلّق بذمّته الخمس، فيكون المعنى أنّ أحد مصارف الخمس صلة قرابته ورحمه، نظير ما ورد في قوله تعالى: ﴿**وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ**﴾[1]، ولم يعرف قائل بهذا الاحتمال بين المسلمين.

الثاني: أن يكون المقصود منه مطلق أقارب النبيّ صلى الله عليه وآله، وهم المنتسبون إلى هاشم أو المطّلب، وهو مختار فقهاء الجمهور، ونسب إلى ابن الجنيد من الخاصّة[2].

الثالث: أن يراد به خصوص الإمام المعصوم المنصوب من قِبل الله تعالى خليفة بعد النبيّ صلى الله عليه وآله، ويشير إلى ذلك ذكره مفرداً، فجاء التعبير بذي القربى ولم يأت ذوي القربى؛ لأنّ الإمام يكون واحداً في كلّ عصر وزمان، وهو مختار علماء الطائفة أجمع ما عدا ابن الجنيد، وقد دلّت عليه النصوص.

ففي مرسل أحمد بن محمّد، قال: حدّثنا بعض أصحابنا، رفع الحديث، قال: «**الْخُمُسُ مِنْ خَمْسَةِ أَشْيَاءَ** ـ إِلىٰ أَنْ قَالَ: ـ **فَأَمَّا الْخُمُسُ، فَيُقْسَمُ عَلىٰ سِتَّةِ أَسْهُمٍ: سَهْمٌ لِلَّهِ، وَسَهْمٌ لِلرَّسُولِ صلى الله عليه وآله، وَسَهْمٌ لِذَوِي الْقُرْبىٰ، وَسَهْمٌ لِلْيَتَامىٰ، وَسَهْمٌ لِلْمَسَاكِينِ، وَسَهْمٌ لِأَبْنَاءِ السَّبِيلِ، فَالَّذِي لِلَّهِ فَلِرَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله، فَرَسُولُ اللهِ أَحَقُّ بِهِ، فَهُوَ لَهُ خَاصَّةً، وَالَّذِي لِلرَّسُولِ هُوَ لِذِي الْقُرْبىٰ، وَالْحُجَّةِ فِي زَمَانِهِ، فَالنِّصْفُ لَهُ خَاصَّةً، وَالنِّصْفُ**

---

(١) البقرة ٢: ١٧٧.

(٢) نقله عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة: ٣: ٣٢٩.

لِلْيَتَامىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنَاءِ السَّبِيلِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ عليهم السلام ، الَّذِينَ لَا تَحِلُّ لَهُمُ الصَّدَقَةُ وَلَا الزَّكَاةُ ، عَوَّضَهُمُ اللهُ مَكَانَ ذَلِكَ بِالْخُمُسِ ، فَهُوَ يُعْطِيهِمْ عَلىٰ قَدْرِ كِفَايَتِهِمْ ، فَإِنْ فَضَلَ مِنْهُمْ شَيْءٌ فَهُوَ لَهُ ، وَإِنْ نَقَصَ عَنْهُمْ ، وَلَمْ يَكْفِهِمْ ، أَتَمَّهُ لَهُمْ مِنْ عِنْدِهِ ، كَمَا صَارَ لَهُ الْفَضْلُ كَذَلِكَ يَلْزَمُهُ النُّقْصَانُ »(١).

قوله ٢ : « **وأمّا أنّ الثلاثة الأُولى منها للإمام** عليه السلام ، **فلصحيحة أحمد بن محمّد بن أبي نصر ، عن الإمام** ... إلخ » .

لقد كان سهم الله عزّ وجلّ في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله لرسول الله صلى الله عليه وآله ، فيكون له سهمان : سهمه وسهم الله سبحانه وتعالى .

ولا يسقط هذا السهم برحلته صلى الله عليه وآله عن عالم الدنيا ، وإنّما يكون للإمام المنصوب من قِبل الله سبحانه وتعالى من بعده ، وهو المعبّر عنه في الآية الشريفة بذي القربى . ومقتضى تقدّم ذكر الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في الآية على ذكر ذي القربى ، يشير إلى اختصاص القربى فيها بالنبيّ صلى الله عليه وآله ، يعني قرابة النبيّ صلى الله عليه وآله ، وليس المقصود به مطلق قرابته صلى الله عليه وآله ، بل خصوص الإمام المعصوم عليه السلام ، ويساعد على ذلك الآية الشريفة نفسها ؛ إذ قد عرفت أنّ السهام المستفادة منها ستّة وليست خمسة ، فلو كان المقصود منه مطلق قرابته صلى الله عليه وآله كانت السهام خمسة وليست ستّة ؛ لتداخل ذي القربى مع السهام الثلاثة المتبقّية ؛ لأنّها قرابة النبيّ صلى الله عليه وآله ، وحتّى تبقى السهام ستّة يلزم أن يكون المقصود بذي القربى شخصاً آخر غير مطلق القرابة ، وهو الإمام المعصوم عليه السلام .

ولا يذهب عليك أنّ تماميّة القرينة المذكورة بناءً على ما عليه الخاصّة ، من

---

(١) تهذيب الأحكام : ٤ : ١٢٧ ، الحديث ٣٦٤ . وسائل الشيعة : ٩ : ٥٢١ ، الباب ٣ من أبواب قسمة الخمس ، الحديث ٢ .

أنّ الأصناف الثلاثة الأُخر والمذكورين في الآية الشريفة يختصّون ببني هاشم، وليس مطلق المسلمين، كما عليه فقهاء الجمهور.

مضافاً إلى دلالة النصوص على ذلك، كصحيح أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطيّ المذكور في المتن[1].

والحاصل: إنّ تفسير ذي القربى في الآية الشريفة بالإمام المعصوم عليه السلام ومن بحكمه ـ كالصدّيقة الطاهرة السيّدة الزهراء عليها السلام ـ هو المشهور بين الأعلام، بل قد ادّعي عليه الإجماع، وخالف في ذلك ابن الجنيد، حيث بنى على أنّ المقصود به كلّ قريب.

وطبقاً لما تقدّم تكون السهام الثلاثة الأُولى في زمان الغيبة المظلمة لسيّدنا ووليّ نعمتنا الإمام صاحب الزمان (روحي لتراب حافر جواده الفداء): ثلث منها له أصالة، وثلثان يرجعان إليه، كما سمعت ذلك من صحيح البزنطيّ المتقدّم.

وهذا الذي ذكرناه مبنيّ على أساس أنّ هذه الملكيّة للسهام الثلاثة للإمام عليه السلام ملكيّة شخصيّة كما فهمه المشهور.

أمّا لو قلنا بأنّ إعطاءه إيّاها بلحاظ منصبه الذي هو فيه، بمعنى أنّ السهام الثلاثة ملك لمنصب الإمامة، أي للإمام بما هو إمام، وهذا المنصب يكون أوّلاً وبالذات لله سبحانه وتعالى، ثمّ منه للرسول صلى الله عليه وآله، ومنه للإمام عليه السلام، وفي زمان الغيبة لمن يكون متصدّياً لمنصب الولاية وهو الفقيه الجامع لشرائط الفتوى.

ويفرق بين القولين بملاحظة كيفيّة الصرف؛ إذ على الأوّل يكون الفقيه حين التصرّف مقيّداً بصرفه فيما يحرز فيه رضا صاحب المال، بخلافه على الثاني فإنّه يتصرّف فيه بما يراه صلاحاً ونفعاً.

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٥١٩، الباب ٢ من أبواب قسمة الخمس، الحديث ١.

قوله ٣: «**وأمّا بالنسبة إلى الأسهم الثلاثة الأخيرة، فالمشهور أنّها لخصوص بني هاشم وأنّ البسط غير لازم، بل هي**... إلخ».

لقد تضمّنت الآية الشريفة ذكراً لمصارف ستّة، كانت الثلاثة الأُولى: الباري سبحانه وتعالى، والنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، والإمام المعصوم عليه السلام. أمّا المصارف الثلاثة الباقية، فقد جعلت لليتامى والمساكين وابن السبيل، وقد وقع الخلاف بين المسلمين في تحديد المقصود بهم، فوجد قولان:

الأوّل: إنّ المقصود بهم هو خصوص يتامى ومساكين وأبناء السبيل من بني هاشم، وليس مطلق المسلمين، وهذا هو المشهور بين أعلامنا، بل ادّعى بعضهم على ذلك الإجماع[1].

الثاني: البناء على عدم انحصار العناوين الثلاثة السابقة في خصوص الهاشميّين، بل هي شاملة لعامّة المسلمين، وقد اختاره من أعلامنا ابن الجنيد رحمه الله، وعلى ذلك فقهاء الجمهور أيضاً[2]، وعليه يكون المقصود من اليتامى يتامى المسلمين، والمساكين هم مساكينهم، وكذا أبناء السبيل منهم.

ولا يخفى أنّ مقتضى الآية الشريفة عموميّة الأصناف الثلاثة بحيث تشمل الهاشميّ وغيره، وتخصيصها بالهاشميّ دون غيره يحتاج إلى ما يوجب رفع اليد عن هذا العموم المستفاد من ظاهر الآية الشريفة. وما يتصوّر من المخصّص في المقام أمران:

الأوّل: مجموعة من النصوص التي دلّت على أنّ المصارف الثلاثة الباقية في الآية الشريفة كانت لمن كان منتسباً لهاشم من جهة الأب، إلّا أنّ المشكلة في

---

(١) غنية النزوع: ١٣٠. المعتبر: ٢: ٦٣٠. تذكرة الفقهاء: ٥: ٤٣٣، مسألة ٣٢٤. مختلف الشيعة: ٣: ٣٢٧.

(٢) نقله عن ابن الجنيد في المعتبر: ٢: ٦٢٩، وانظر المغني لابن قدامة: ٧: ٢٩٩.

هذه النصوص كونها ضعيفة الأسناد ، فمن تلك النصوص :

مرسلة ابن بكير ، عن بعض أصحابه ، عن أحدهما عليه السلام : « في قوله تعالى : ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ**﴾. قال : **خُمُسُ اللهِ لِلْإِمَامِ ، وَخُمُسُ الرَّسُولِ لِلْإِمَامِ ، وَخُمُسُ ذَوِي الْقُرْبىٰ لِقَرَابَةِ الرَّسُولِ ، الْإِمَامِ ، وَالْيَتَامىٰ يَتَامىٰ آلِ الرَّسُولِ ، وَالْمَسَاكِينُ مِنْهُمْ ، وَأَبْنَاءُ السَّبِيلِ مِنْهُمْ ، فَلَا يُخْرَجُ مِنْهُمْ إِلىٰ غَيْرِهِمْ**»[١]، فإنّها صريحة في كون الأصناف الثلاثة مختصّة ببني هاشم دون غيرهم . نعم ، فيها مشكلتان سنديّتان : الأُولى منهما الإضمار ، والمضمر غير معلوم ، وهذا قد يمنع من الاستناد لواحد من البيانات الثلاثة التي تقدّمت . والثانية الإرسال ، وإن كان المرسل ابن بكير ، فإنّ مجرّد وثاقته لا تكفي للبناء على حجّيّة مرسلاته ، فإنّه لم يشهد في حقّه أنّه لا يرسل إلّا عن الثقات .

وكذا مرسلة أحمد بن محمّد ، عمّن رفع الحديث ، قال : « **فَأَمَّا الْخُمُسُ ، فَيُقْسَمُ عَلىٰ سِتَّةِ أَسْهُمٍ : سَهْمٌ لِلَّهِ ، وَسَهْمٌ لِلرَّسُولِ** صلى الله عليه وآله **، وَسَهْمٌ لِذَوِي الْقُرْبىٰ ، وَسَهْمٌ لِلْيَتَامىٰ ، وَسَهْمٌ لِلْمَسَاكِينِ ، وَسَهْمٌ لِأَبْنَاءِ السَّبِيلِ ، فَالَّذِي لِلَّهِ فَلِرَسُولِ اللهِ** صلى الله عليه وآله **، فَرَسُولُ اللهِ أَحَقُّ بِهِ ، فَهُوَ لَهُ خَاصَّةً ، وَالَّذِي لِلرَّسُولِ هُوَ لِذِي الْقُرْبىٰ ، وَالْحُجَّةِ فِي زَمَانِهِ ، فَالنِّصْفُ لَهُ خَاصَّةً ، وَالنِّصْفُ لِلْيَتَامىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنَاءِ السَّبِيلِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ** عليهم السلام **، الَّذِينَ لَا تَحِلُّ لَهُمُ الصَّدَقَةُ وَلَا الزَّكَاةُ ، عَوَّضَهُمُ اللهُ مَكَانَ ذَلِكَ بِالْخُمُسِ** »[٢]، ومع تماميّة دلالتها على المطلوب ، إلّا أنّ مشكلتها السنديّة واضحة .

ومن النصوص أيضاً مرسلة حمّاد المعروفة بالطويلة[٣]، وكذا ما جاء في

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٥١٠ ، الباب ١ من أبواب قسمة الخمس ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٥١٤ ، الباب ١ من أبواب قسمة الخمس ، الحديث ٩ .

(٣) وسائل الشيعة : ٩ : ٥١٣ ، الباب ١ من أبواب قسمة الخمس ، الحديث ٨ .

رسالة المحكم والمتشابه[١]، وخبر محمّد بن مسلم المذكور في **تفسير العيّاشيّ**[٢].

نعم، في المقام نصّ معتبر، وهو ما رواه إبراهيم بن عثمان، عن سليم بن قيس الهلاليّ[٣] ـ في حديث ـ: «**وَأَعْطَيْتُ مِنْ ذَلِكَ سَهْمَ ذِي الْقُرْبَى الَّذِي قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ﴾**[٤]، **فَنَحْنُ وَاللهِ عَنىٰ بِذِي الْقُرْبَى الَّذِي قَرَنَنَا اللهُ بِنَفْسِهِ وَبِرَسُولِهِ صلى الله عليه وآله فَقَالَ تَعَالىٰ: ﴿فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبى وَالْيَتامى وَالْمَساكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾**[٥] **فِينَا خَاصَّةً** ـ إلى أن قال: ـ **وَلَمْ يَجْعَلْ لَنَا فِي سَهْمِ الصَّدَقَةِ نَصِيباً، أَكْرَمَ اللهُ رَسُولَهُ صلى الله عليه وآله وَأَكْرَمَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ أَنْ يُطْعِمَنَا مِنْ أَوْسَاخِ النَّاسِ، فَكَذَّبُوا اللهَ وَكَذَّبُوا رَسُولَهُ، وَجَحَدُوا كِتَابَ اللهِ النَّاطِقَ بِحَقِّنَا، وَمَنَعُونَا فَرْضاً فَرَضَهُ اللهُ لَنَا**».

لكن في مقابل هذه الطائفة نصوص ثلاثة دالّة على عموميّة الأصناف الثلاثة، وهي:

صحيح محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سمعته يقول: **الْفَيْءُ وَالْأَنْفَالُ مَا كَانَ مِنْ أَرْضٍ لَمْ يَكُنْ فِيهَا هِرَاقَةُ الدِّمَاءِ، وَقَوْمٌ صُولِحُوا وَأَعْطَوْا بِأَيْدِيهِمْ، وَمَا كَانَ مِنْ أَرْضٍ خَرِبَةٍ أَوْ بُطُونِ أَوْدِيَةٍ فَهُوَ كُلُّهُ مِنَ الْفَيْءِ، فَهَذَا لِلهِ وَلِرَسُولِهِ، فَمَا كَانَ**

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٥١٦، الباب ١ من أبواب قسمة الخمس، الحديث ١٢. المحكم المتشابه: ٥٧.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ٥١٦، الباب ١ من أبواب قسمة الخمس، الحديث ١٣. تفسير العيّاشي: ٢: ٦١، الحديث ٥٠.

(٣) وسائل الشيعة: ٩: ٥١٢، الباب ١ من أبواب قسمة الخمس، الحديث ٧.

(٤) الأنفال ٨: ٤١.

(٥) الحشر ٥٩: ٧.

لِلّهِ فَهُوَ لِرَسُولِهِ يَضَعُهُ حَيْثُ شَاءَ ، وَهُوَ لِلْإِمَامِ بَعْدَ الرَّسُولِ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: ﴿وَما أَفاءَ اللهُ عَلى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَما أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلا رِكابٍ ﴾[1]. قَالَ: أَ لَا تَرىٰ هُوَ هَذَا ؟ وَأَمَّا قَوْلُهُ: ﴿ما أَفاءَ اللهُ عَلى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرى ﴾[2] فَهَذَا بِمَنْزِلَةِ الْمَغْنَمِ ، كَانَ أَبِي يَقُولُ ذَلِكَ ، وَلَيْسَ لَنَا فِيهِ غَيْرُ سَهْمَيْنِ: سَهْمِ الرَّسُولِ وَسَهْمِ الْقُرْبىٰ ، ثُمَّ نَحْنُ شُرَكَاءُ النَّاسِ فِيمَا بَقِيَ »[3].

فإنّ مقتضى ما تضمّنته يستوجب أن تكون السهام الثلاثة الباقية : اليتامى ، والمساكين ، وأبناء السبيل ، لغير بني هاشم من عموم الناس ، ويساعد على ذلك قوله عليه السلام : « **نَحْنُ شُرَكَاءُ النَّاسِ فِيمَا بَقِيَ** » .

وصحيح ربعيّ بن عبدالله ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « **كانَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله إِذا أَتاهُ الْمَغْنَمُ أَخَذَ صَفْوَهُ وَكانَ ذَلِكَ لَهُ ، ثُمَّ يَقْسِمُ ما بَقِيَ خَمْسَةَ أَخْماسٍ ، وَيَأْخُذُ خُمُسَهُ ثُمَّ يَقْسِمُ أَرْبَعَةَ أَخْماسٍ بَيْنَ النّاسِ الَّذِينَ قاتَلُوا عَلَيْهِ ، ثُمَّ قَسَمَ الْخُمُسَ الَّذِي أَخَذَهُ خَمْسَةَ أَخْماسٍ يَأْخُذُ خُمُسَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ لِنَفْسِهِ ، ثُمَّ يَقْسِمُ الْأَرْبَعَةَ أَخْماسٍ بَيْنَ ذَوِي الْقُرْبىٰ وَالْيَتامىٰ وَالْمَساكِينِ وَأَبْناءِ السَّبِيلِ ، يُعْطِي كُلَّ واحِدٍ مِنْهُمْ حَقّاً ، وَكَذَلِكَ الْإِمامُ أَخَذَ كَما أَخَذَ الرَّسُولُ صلى الله عليه وآله** »[4] ، فإنّ المستفاد منها أنّه صلى الله عليه وآله قد قسّم خمس الغنيمة على اليتامى والمساكين وأبناء السبيل من غير بني هاشم ، ويشهد لذلك أنّها قد ذكرت قسيماً لسهم ذوي القربى . ويمكن تأكيد ذلك بما جاء في بعض الكلمات ، من أنّه حال تقسيم هذه الغنائم ، لم يكن هناك مصاديق لها من الهاشميّين ؛ إذ لم يكن لهم

---

(١) الحشر ٥٩ : ٦.

(٢) الحشر ٥٩ : ٧.

(٣) وسائل الشيعة : ٩ : ٥٢٧ ، الباب ١ من أبواب الأنفال وما يختصّ بالإمام ، الحديث ١٢.

(٤) وسائل الشيعة : ٩ : ٥١٠ ، الباب ١ من أبواب قسمة الخمس ، الحديث ٣.

يتامى ، ولا أبناء سبيل .

وخبر زكريّا بن مالك الجعفيّ ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، أنّه سأله عن قول الله عزّ وجلّ : ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ**﴾ ، فقال : **أَمَّا خُمُسُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ ، فَلِلرَّسُولِ يَضَعُهُ فِي سَبِيلِ اللهِ ، وَأَمَّا خُمُسُ الرَّسُولِ فَلِأَقَارِبِهِ ، وَخُمُسُ ذَوِي الْقُرْبىٰ فَهُمْ أَقْرِبَاؤُهُ ، وَالْيَتَامىٰ يَتَامىٰ أَهْلِ بَيْتِهِ ، فَجَعَلَ هَذِهِ الْأَرْبَعَةَ أَسْهُم فِيهِمْ ، وَأَمَّا الْمَسَاكِينُ وَابْنُ السَّبِيلِ ، فَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّا لَا نَأْكُلُ الصَّدَقَةَ ، وَلَا تَحِلُّ لَنَا ، فَهِيَ لِلْمَسَاكِينِ وَأَبْنَاءِ السَّبِيلِ**»[1] ، وهي من حيث الدلالة لا تقصر عن سابقتيها أيضاً .

والمعارضة بين الطائفتين غير مستقلّة ، فإنّ الإطلاق المستفاد من نصوص الطائفة الثانية قابل للتقييد بنصوص الطائفة الأُولى ، لتكون النتيجة اختصاص السهام الثلاثة بالهاشميّين خاصّة دون غيرهم من المسلمين ، بل تصلح رواية سليم بن قيس التي عرفت اعتبارها ، لتقييد الإطلاق المستفاد من الآية الشريفة أيضاً .

نعم ، قد يدّعى أنّه حال نزول الآية الشريفة لم يكن هناك مصداق خارجيّ لليتامى وأبناء السبيل من بني هاشم ، وهذا يمنع من البناء على اختصاص الآية بهم دون بقيّة المسلمين .

وهو ممنوع ؛ لأنّ المفروض أنّ الآية الشريفة مجعولة على نحو القضيّة الحقيقيّة ، وليست على نحو القضيّة الخارجيّة .

ثمّ إنّ هذا كلّه بناءً على أنّ القول بتقسيم الخمس إلى سهمين على نحو التمليك ، أمّا بناءً على ما مال إليه صاحب **الجواهر** رحمه الله[2] ، وكذا المصنّف ،

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٥٠٩ ، الباب ١ من أبواب قسمة الخمس ، الحديث ١ .

(٢) جواهر الكلام : ١٦ : ٨٤ .

من أنّه ملك لمنصب الإمامة ، وإنّما يكون السادة من الهاشميّين مصرفاً له ، فلا معنى للبحث المذكور .

وبالجملة : إنّما تأتي الحاجة للبحث المذكور بناءً على مختار المشهور من تنصيف الخمس إلى سهمين على نحو التمليك .

على أنّه يمكن المناقشة في نصوص الطائفة الثانية الدالّة على التعميم ، فإنّ آخرها وهو خبر زكريّا ، ضعيف السند ، وصحيح ربعيّ يمكن حمله على التقيّة ؛ لأنّه قد أسقط سهم رسول الله صلى الله عليه وآله ، وجعل السهام خمسة ، وقد عرفت أنّه قول جملة من فقهاء الجمهور ، وهذا أيضاً يجري في صحيح محمّد ؛ لأنّها تنافي ما دلّ على أنّ النصف للإمام عليه السلام ، وتفصيل ذلك يطلب من مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

الثاني : إنّ هذا الحكم من الضروريّات التي لا تحتاج إلى دليل .

وقد يستدلّ للتعميم بأمرين :

الأوّل : إنّ عدم وجود مصاديق للمصارف الثلاثة في الهاشميّين حال نزول الآية الشريفة ، مانع من تخصيصها بهم ، فإنّه لم يكن للهاشميّين ممّن أسلم وقت نزولها أيتام ومساكين وأبناء سبيل حتّى توزّع الغنيمة عليهم . وهذا بخلاف بقيّة المسلمين ، فإنّ مصاديق ذلك كثيرة ، خصوصاً المهاجرين الذين تركوا دورهم وأموالهم وهاجروا إلى المدينة المنوّرة .

وقد عرفت جواب ذلك بملاحظة أنّ الوارد في الآية الشريفة مأخوذ بنحو القضيّة الحقيقيّة ، وليس بنحو القضيّة الخارجيّة .

الثاني : إنّ لسان الآية محلّ البحث يتوافق تماماً ولسان آية الفيء والأنفال ، قال تعالى : ﴿**لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ**﴾[1] ، وقد ورد أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قد قسّمها في المهاجرين وبعض الأنصار ، ولم يجعلها خاصّة في

---

(١) الحشر ٥٩ : ٨ .

بني هاشم ، وعلى ذلك جملة من النصوص الدالّة على أنّ الفيء والأنفال للنبيّ صلى الله عليه وآله في حياته ومن بعده للإمام عليه السلام ، يصرفها حيث يشاء ، وليست مختصّة بخصوص بني هاشم ، وما هو المانع من البناء على أنّ الخمس أيضاً كذلك ، بحيث يكون ملكاً لمنصب النبوّة والإمامة ، ويضعه حيث يراه مناسباً ؟

ونحيل الجواب عنه إلى مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

ويتّفق الأمران في عدم اختصاص الهاشميّين بالمصرف ، وإن اختلفا في كون الثاني منشأه ملكيّة المنصب للحقّ تامّاً كما في الأنفال والفيء ، والشركة بينهم كما في الأوّل منهما .

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن كون العناوين الثلاثة التي تضمّنتها الآية الشريفة مصرفاً للخمس ، وقع الخلاف بين الأعلام في وجوب البسط على الأصناف الثلاثة التي تضمّنتها الآية الشريفة ، وكذا البسط على أفراد الصنف الواحد على قولين :

١ ـ ما ذهب إليه جماعة من عدم وجوب البسط على الأصناف كما ذكر ذلك صاحب **الحدائق**(١) .

٢ ـ ما ذهب إليه جماعة آخرون من وجوب البسط عليهم ، بحيث يوزّع على الأصناف الثلاثة : اليتيم ، والمسكين ، وابن السبيل . وهو مختار الشيخ في **المبسوط** ، والحلبيّ في **الكافي** ، وقد جعله في **الشرائع** الأحوط ، وقوّاه في **الحدائق**(٢) .

هذا ، وقد قرّب بعض الأعاظم قدس سره القول الأوّل ، بوجود قرينتين تمنعان من كون كلّ صنف من الأصناف مالكاً لسدس الخمس ، وذكرهما المصنّف (دام علاه)

---

(١) الحدائق الناضرة : ١٢ : ٣٧٩ .

(٢) المبسوط : ١ : ٢٦٢ . الكافي في الفقه : ١٧٣ . شرائع الإسلام : ١ : ١٣٦ . الحدائق الناضرة : ١٢ : ٣٨٢ .

أيضاً، وهما:

الأُولى: لو كان يجب البسط على الأصناف فإنّه يلزم حينئذٍ البسط على أفراد كلّ صنف، فيعطى كلّ يتيم يتيم من أفراد صنف اليتامى؛ لأنّ العنوان قد جاء في الآية بالجمع المحلّى باللام، فيفيد الاستغراق والعموم، وعليه يلزم استيعاب جميع أفراد كلّ صنف، وهذا ممّا يقطع بعدمه، بل قد يكون متعذّراً.

الثانية: إنّ من الأصناف التي ذكرت في الآية ابن السبيل، ولا ريب في قلّة وجوده بالنسبة إلى الصنفين الآخرين، بل قد لا يوجد أحياناً، ولازم القول بالبسط وتخصيص سدس الخمس لهذا العنوان هو تعطيل سهم ابن السبيل، أو ادّخاره له، وكلاهما كما ترى[1].

وعندها نصل إلى عدم إرادة الآية الشريفة للبسط على جميع الأصناف.

وكلا القرينتين مدفوعتان، ويطلب بيان ذلك من مستوى أعلى.

وممّا ذكرنا تعرف ضعف احتمال البسط على أفراد كلّ صنف؛ لأنّ المقصود في الآية هو بيان المصرفيّة وأنّ الجامع بين الأصناف الثلاثة مصرف لنصف الخمس.

ثمّ إنّ جميع ما تقدّم منّا كان بناءً على قول المشهور من تقسيم الخمس لقسمين بالبيان السابق.

وهناك قول آخر مال له صاحب **الجواهر** رحمه الله ومنعه عن القول به وحشة الانفراد عن ظاهر اتّفاق الأصحاب، وحاصله: إنّ جميع الخمس ملك لمنصب الإمامة لتدار به شؤون المنصب، وأمّا الأصناف الثلاثة التي ورد ذكرها في الآية إنّما هي مصارف للخمس ليس إلّا، وليس لها ملكيّة لنصف الخمس حينئذٍ[2].

ويمكن تقريب ذلك من خلال ملاحظة الآية الشريفة، توضيح ذلك:

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢٥: ٣١٧.

(٢) جواهر الكلام: ١٦: ١٥٥.

إنّ المناسبة العقليّة والعقلائيّة تقتضي أن تكون الملكيّة المجعولة لله سبحانه في الآية لحيثيّة وشأن من شؤونه المناسبة عرفاً وعقلائيّاً، وهذا الشأن هو شأن حاكميّة ومنصب ولايته الذاتيّة على شؤون الناس والمجتمع، حيث لا حكم إلّا له تعالى كما أكّد ذلك القرآن والإسلام كثيراً، فيكون المالك شخصيّة قانونيّة حقوقيّة، وهي منصب الولاية لله، وليست شخصيّة حقيقيّة وهي الذات المقدّسة، ويشهد لذلك المرتكزات والمناسبات المتشرعيّة التي تستوحي من القرآن الكريم والعقائد الأساسيّة، التي أكّد عليها الإسلام في أحكامه وتشريعاته الاجتماعيّة والاقتصاديّة دائماً.

ويؤيّد ذلك عطف الرسول والإمام المعصوم في الآية على الله سبحانه؛ لأنّه عادة يكون هذا العطف في القرآن للدلالة على الولاية والحاكميّة الطوليّة؛ لأنّ الرسول من بعده الإمام، خليفة الله وممثّله في الحكم والولاية. فهذا التسلسل في سائر الاستعمالات القرآنيّة يكون للدلالة عادة على أنّ الحاكميّة والولاية لا تكون إلّا لله، وللمبعوث المنصوب من قِبله وهو الرسول والإمام.

وعلى هذا يكون مفاد الآية أنّ الخمس ملك لمنصب الحاكميّة والولاية، الذي يكون أوّلاً وبالذات لله سبحانه، وفي طوله لمن بعثه ونصبه وهو الرسول والإمام عليه السلام. وبناءً على هذا لن يكون للعناوين الثلاثة في ذيل الآية ظهور في الملكيّة للخمس ومشاركة الحكم، خصوصاً بملاحظة حذف اللام وعدم إدخالها، بل إنّ طوليّة العناوين الثلاثة الأُولى بنفسها تناسب مصرفيّة العناوين الثلاثة الأخيرة وطوليّتها، بمعنى كونها بنظر الحاكم وتشخيصه في مقام صرف الخمس.

ويمكن ذكر شواهد ومؤيّدات لهذا المبنى، لكنّنا نتركها لمستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

قوله ٤: «**وأمّا كيفيّة صرف السهم المبارك للإمام عليه السلام زمن الغيبة، فقد ذكر**

صاحب الحدائق رحمه الله **في ذلك أربعة عشر قولاً** ... إلخ ».

وقع الخلاف بين الفقهاء في تحديد كيفيّة التعاطي مع السهم الشريف للإمام عليه السلام في زمان الغيبة المظلمة، وقد نشأ ذلك من عدم اشتمال النصوص على بيان شيء في ذلك، ويظهر من ملاحظة عبارة الشيخ المفيد رحمه الله في **المقنعة** أنّ الخلاف في ذلك سابق على زمانه قدس سره[١] حتّى عصر صاحب **الجواهر** رحمه الله، وقد ذكر الشيخ رحمه الله في كتابه **النهاية** أقوالاً عديدة في بيان مصرفه[٢]، وقد أنهاها صاحب **الحدائق** رحمه الله إلى أربعة عشر قولاً[٣]:

الأوّل: أن يعمد إلى عزله وحفظه والوصيّة به من ثقة إلى آخر وقت ظهوره المبارك عجل الله تعالى فرجه الشريف، وهذا هو مختار المفيد في **المقنعة**[٤].

الثاني: ما اختاره سلّار الديلميّ من البناء على سقوط السهم الشريف للإمام عليه السلام في زمان الغيبة، كما حكى ذلك عنه العلّامة رحمه الله في **المختلف**، وأنّه قد منع من التصرّف في زمان الحضور إلّا بإذنه، أمّا في زمان الغيبة، فذكر رحمه الله: وفي هذا الزمان قد حلّلونا بالتصرّف فيه كرماً وفضلاً لنا خاصّة[٥]. وقد اختاره أيضاً السبزواريّ في **ذخيرة المعاد**، وكذا الشيخ عبدالله بن صالح البحرانيّ[٦]. والظاهر أنّ منشأ قول هؤلاء، الاستناد لنصوص التحليل التي تقدّم الحديث عنها.

---

(١) المقنعة: ٢٨٦ و ٢٨٧.

(٢) النهاية للطوسي: ٢٠٠.

(٣) الحدائق الناضرة: ١٢: ٤٢٧ ـ ٤٤٤.

(٤) المقنعة: ٢٨٦.

(٥) المراسم العلويّة: ١٤٢. مختلف الشيعة: ٣: ٣٣٩.

(٦) ذخيرة المعاد ـ الطبعة القديمة ـ: ١ (القسم الثالث): ٤٩. ونقل عن الشيخ عبدالله بن صالح البحرانيّ في الحدائق الناضرة: ١٢: ٤٣٨.

الثالث: ما حكاه الشيخ ﵀ في كتابه **النهاية** ولم ينسبه لقائل، من الالتزام بدفنه في الأرض، فإذا خرج (بأبي هو وأُمّي) أخرجت له الأرض كنوزها[١].

الرابع: ما اختاره الشيخ ﵀ في كتابه **النهاية** من البناء على أنّ سهم الأصناف الثلاثة الذين تضمّنتهم الآية الشريفة، يدفع إليهم حتّى في زمان الغيبة، وأمّا سهمه ﵇، فإنّه يوصى به من ثقة إلى ثقة حتّى وقت ظهوره المبارك، كما تقدّم ذلك في القول الأوّل[٢].

الخامس: البناء على التفصيل في السهمين، فيلتزم في سهم السادة الفقراء بالصرف في زمان الغيبة، وأمّا بالنسبة إلى سهمه الشريف، فإنّه يعمد إلى حفظه إلى أن يوصل إليه، وهو مذهب أبي الصلاح، وابن البرّاج، وابن إدريس، وقد استحسنه العلّامة في **المنتهى**، واختاره في **المختلف**[٣].

السادس: ما اختاره المحقّق في **الشرائع**، والشيخ عليّ في حاشيته[٤] عليه، واستقربه العلّامة في **المختلف**، من أنّه يتمّ التصرّف في السهم الشريف في زمان الغيبة المظلمة من خلال توزيعه على الذرّيّة الهاشميّة. وقد ذكر الشهيد الثاني ﵀ في **الروضة** أنّه المشهور بين المتأخّرين[٥]، وقد ذكر القائلون بهذا القول أنّ المتصدّي لصرف السهم الشريف في بني هاشم، هو الفقيه الجامع لشرائط الفتوى.

السابع: ما اختاره صاحب **الوسائل** ﵀ من أنّه يلزم إيصال السهم المبارك إليه

---

(١) النهاية للطوسي: ٢٠١.

(٢) النهاية للطوسي: ٢٠٠.

(٣) الكافي في الفقه: ١٧٣. المهذب لابن البرّاج: ١: ١٨٠ و ١٨١. السرائر: ١: ٤٩٩. منتهى المطلب: ٥: ٥٨٦. مختلف الشيعة: ٣: ٣٤٨.

(٤) شرائع الإسلام: ١: ١٣٨.

(٥) مختلف الشيعة: ٣: ٣٥٤. الروضة البهيّة: ٢: ٧٩.

(روحي لتراب حافر جواده الفداء)، فإن لم يتمكّن من ذلك، فإنّه يصرف في خصوص الأصناف الثلاثة الباقية، ومع عدم حاجتهم فإنّه قد أُبيح لعامّة الشيعة[١].

الثامن: ما يظهر من صاحب **المدارك** رحمه الله من سقوط حقّ الإمام في زمان الغيبة اعتماداً على النصوص التي تضمّنت التحليل للشيعة، وهذا هو الذي استقربه صاحب **الحدائق**[٢].

التاسع: ما ينقل عن ابن حمزة من الالتزام بتقسيم نصيب الإمام عليه السلام في الغيبة في خصوص شيعته الموالين العارفين بحقّه من الفقراء وأهل الصلاح والسداد[٣].

العاشر: ما اختاره الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني في كتابه **منتقى الجمان** من الالتزام بالتفصيل بين أرباح المكاسب وبقيّة الموارد الأُخرى، فيلتزم في أرباح المكاسب بتحليل سهم الإمام عليه السلام، فإنّه له دون بقيّة الموارد الأُخرى؛ لأنّه مشترك بينه وبين بقيّة الأصناف الأُخرى[٤].

الحادي عشر: ما قاله ابن الجنيد من عدم إباحة شيء بالكلّيّة حتّى من المناكح والمساكن والمتاجر التي قال الأعلام بتحليلها، بل قد ادّعي على ذلك الإجماع في إباحة المناكح. نعم، لمن اشتغلت ذمّته بشيء من الخمس، الولاية على قبضه، وتفريقه في الأهل الذين سمّاه الله لهم[٥].

الثاني عشر: ما اختاره الشيخ المجلسيّ رحمه الله من أنّ مفاد أخبار التحليل هو جواز التصرّف في المال الذي تعلّق به الخمس قبل إخراج الخمس منه، بعد ضمانه

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٥٣٧، ٥٤٣.

(٢) مدارك الأحكام: ٥: ٤٢٧. الحدائق الناضرة: ١٢: ٤٤٣.

(٣) الوسيلة: ١٣٧.

(٤) منتقى الجمان: ٢: ٤٤٣.

(٥) نقله عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة: ٣: ٣٤٠ والحدائق الناضرة: ١٢: ٤٤٣.

للخمس في ذمّته[١].

الثالث عشر: يتخيّر من اشتغلت ذمّته في السهم الشريف بين أن يدفنه في الأرض، والوصيّة به من ثقة إلى ثقة، كما ذكر في الأقوال السابقة. نعم، لو كانت الأصناف الثلاثة الباقية معوزين أمكن مراجعة الفقيه النائب، والاستئذان منه، وصرف ذلك عليهم، وهو مختار الشهيد الأوّل رحمه الله في **الدروس**[٢].

الرابع عشر: الالتزام بحفظه إلى زمان ظهوره الشريف. نعم، يجوز للعلماء أن يصرفوه في من كان محتاجاً من الأصناف الثلاثة الذين ذكرتهم الآية الشريفة، وقد اختار ذلك الشهيد الأوّل رحمه الله في **البيان**[٣].

ولا يخفى أنّ الأقوال المذكورة إنّما تتمّ بناء على مختار المشهور من أنّ السهم الشريف لسيّدي وليّ النعمة (روحي لتراب حافر جواده الفداء) ملك شخصيّ حقيقيّ له بأبي هو وأُمّي. أمّا بناءً على أنّه ملك لمنصب الإمامة وليس ملكاً شخصيّاً للإمام عليه السلام، ففي عصر الغيبة لا بدّ من تسليمه بيد من يكون في منصب الإمام، وهو الفقيه الجامع لشرائط الفتوى، يتصرّف به حسب ما يراه مصرفاً، كإدارة الحوزات العلميّة، وإدارة شؤون المذهب، وترويج أحكام الدين، وما شابه، ويساعد على أنّ الخمس ملك لمنصب الإمامة وليس ملكاً شخصيّاً للإمام المعصوم عليه السلام، ملاحظة صحيحة ابن أبي نصر المتقدّمة[٤] عن الإمام الرضا عليه السلام: «سئل عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبى**﴾ فقيل له: فما كان لله فلمن هو؟ فقال: **لِرَسُولِ اللهِ** صلى الله عليه وآله، **وَمَا كَانَ لِرَسُولِ اللهِ** صلى الله عليه وآله **فَهُوَ**

---

(١) نقله عن العلّامة المجلسيّ في الحدائق الناضرة: ١٢: ٤٤٤.

(٢) الدروس الشرعيّة: ١: ٢٦٢.

(٣) موسوعة الشهيد الأوّل (البيان): ١٢: ٣٤٥.

(٤) تقدّم ذكرها في الفرع الثاني من هذه الفروع: في الصفحة ٤٤٨.

لِلْإِمَامِ »[١] ؛ لأنّ ذكر لفظة الإمام فيها حيثيّة تقييديّة وليست حيثيّة تعليليّة .

ومثل ذلك صحيح أبي عليّ بن راشد ، قال : « قلت لأبي الحسن الثالث : إنّا نؤتى بالشيء فيقال : هذا كان لأبي جعفر عليه السلام عندنا ، فكيف نصنع ؟ فقال : **مَا كَانَ لِأَبِي** عليه السلام **بِسَبَبِ الْإِمَامَةِ فَهُوَ لِي ، وَمَا كَانَ غَيْرَ ذَلِكَ فَهُوَ مِيرَاثٌ عَلىٰ كِتَابِ اللهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ** »[٢] .

وكيفما كان ، فقد ذكر المصنّف (دام علاه) قولين في كيفيّة التصرّف في السهم الشريف في عصر الغيبة المظلمة بناءً على أنّ السهم المبارك ملك شخصيّ له (روحي له الفداء) :

الأوّل : ما اختاره بعض المتأخّرين عن صاحب **الحدائق** ، كصاحبي **الجواهر** و**مصباح الفقيه** رحمه الله[٣] من التعامل معه معاملة مجهول المالك ؛ وذلك لأنّ المناط في جواز التصدّق بالمال عن مالكه ليس هو الجهل بالمالك ، بل عدم إمكان إيصاله إليه ، سواء أعلم به أم جهل ، كما ورد ذلك في الرفيق في طريق مكّة من التصدّق عنه لمجرّد الجهل بمكانه وإن كان عارفاً شخصه .

ففي صحيح يونس بن عبدالرحمن : « سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام وأنا حاضر ـ إلى أن قال : ـ فقال : رفيق كان لنا بمكّة فرحل منها إلى منزله ورحلنا إلى منازلنا ، فلمّا أن صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا ، فأي شيء نصنع به ؟ قال : **تَحْمِلُونَهُ حَتّىٰ تَحْمِلُوهُ إِلَى الْكُوفَةِ** . قال : لسنا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع ؟ قال : **إِذَا كَانَ كَذَا فَبِعْهُ وَتَصَدَّقْ بِثَمَنِهِ** »[٤] ، فيكون التصدّق عنه حينئذٍ نوعاً من الإيصال إليه ، فإنّه وإن لم يصل إليه عين المال ، إلّا أنّه وصل إليه ثواب التصدّق

---

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٥١٩ ، الباب ٢ من أبواب قسمة الخمس ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٩ : ٥٣٧ ، الباب ٢ من أبواب الأنفال ، الحديث ٦ .

(٣) جواهر الكلام : ١٦ : ١٧٧ . مصباح الفقيه : ١٤ : ٢٨٣ .

(٤) وسائل الشيعة : ٢٥ : ٤٥ ، الباب ٥ من أبواب اللقطة ، الحديث ٢ .

به ، ومن هذا القبيل سهم الإمام عليه السلام ، حيث إنّه وإن كان معلوماً ويعرف باسمه ونسبه ، لكنّه مجهول بشخصه ، فلا يعرفه المكلّف وان رآه ، فضلاً عمّا إذا لم يره ، فلا يمكنه إيصال المال إليه .

الثاني : أن يصرف في موارد يحرز فيها رضا الإمام عليه السلام إمّا قطعاً أو اطمئناناً ، بحيث يكون الصرف في تلك الجهة مرضيّاً عنده عليه السلام كالمصالح العامّة ، وما فيه تشييد قوائم الدين ودعائم الشرع المبين ، وبثّ الأحكام ونشر راية الإسلام ، التي من أبرز مصاديقها إدارة شؤون الحوزات العلميّة . ولا يمكن الالتزام بشيء من الأقوال غير العقلائيّة التي تضمّنت أنّ السهم الشريف يدفن ، أو يوصى به من ثقة إلى ثقة لحين ظهوره الشريف (روحي له الفداء) ممّا يجب تعرّض السهم المبارك للإتلاف .

ثمّ بناءً على القول الأوّل ، لا بدّ من ملاحظة أنه هل يشترط في صرف مجهول المالك ، إذن الفقيه أو وضع يده عليه ؟ وتفصيله بحسب المبنى فيه :

أمّا على القول الثاني ، فلا يعتبر إيصاله للفقيه ، بل لكلّ أحد صرفه فيما يحرز فيه رضا الإمام عليه السلام .

وأمّا القول الأوّل : فإنّه لا بدّ من إيصاله للفقيه الذي هو في منصب النيابة ؛ لأنّه أعرف من غيره بموارد الصرف الصحيحة ، أو لا أقلّ من أنّ رضا الإمام عليه السلام يكون من خلال الصرف تحت إشرافه وإدارته ليتسنّى له القيام بمهامّ المرجعيّة ، وحتّى يبقى الناس مرتبطين بهذا المقام الشامخ ، وعليه لا يكون التصرّف في شيء منه إلّا بإذنه . قال المحقّق النائينيّ رحمه الله : « ثمّ إنّ وجوب أداء سهم الإمام عليه السلام إلى الفقيه ليس إلّا من باب أنّه أبصر بموارد صرفه بعد العلم بأنّه عليه السلام لو كان حاضراً لصرفه »[1] .

والمتحصّل من جميع ما تقدّم ، أنّه سواء بني على أنّ السهم الشريف في زمان

---

(١) منية الطالب (تقرير بحث النائينيّ) للخوانساري : ٢ : ٢٣٧ .

الغيبة المظلمة ملكاً لمنصب الإمام، أم ملكاً شخصيّاً لوليّ النعمة (روحي لتراب حافر جواده الفداء)، فإنّهما متّفقان في أنّ مصرفه الجليّ الواضح هو إدارة الحوزات العلميّة ودعمها؛ لأنّها تشكّل الحصن الحصين لحماية الدين وهداية الناس إلى شريعة سيّد المرسلين والعناية بأيتام آل محمّد عليهم السلام.

بقي أن نشير في الختام إلى أنّه وقع الخلاف بين الأعلام في المتصدّي لصرف السهم الشريف في مورده، فإنّ المستفاد من المفيد، وكذا من صاحب **الحدائق** رحمه الله، وجملة من الأعلام[1] أنّ مصرفه بيد من كان عنده، يصرفه في ما يكون مورداً لرضا وليّ النعمة عجل الله تعالى فرجه الشريف، وقال صاحب **الشرائع**، وكثير ممّن جاء بعده، كصاحب **العروة**، وجملة من المعلّقين عليها، بأنّ مصرفه بيد النائب عن الإمام عليه السلام في زمن الغيبة المظلمة[2].

ولا يذهب عليك أنّ هذا كلّه بناء على القول المشهور من أنّ السهم الشريف ملك شخصيّ لمولاي وليّ النعمة عجل الله تعالى فرجه الشريف، لا على القول بأنّه ملك لمنصب الإمامة.

---

(١) المقنعة: ٢٨٦. الحدائق الناضرة: ١٢: ٤٦٣. مجمع الفائدة والبرهان: ٤: ٣٥٨. مدارك الأحكام: ٥: ٤٢٦.

(٢) شرائع الإسلام: ١: ١٣٨. العروة الوثقى: ٤: ٣٠٨، مسألة ٨.

فهرس المصادر

القرآن الكريم

١ ـ **أحكام القرآن**: أبو بكر أحمد بن عليّ الرازيّ الجصّاص (٣٧٠هـ): دار الكتب العلميّة ـ بيروت ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

٢ ـ **الإرشاد**: الشيخ المفيد = أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان التلعكبريّ (٤١٣هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٤هـ.

٣ ـ **إرشاد الأذهان**: العلّامة الحلّيّ ، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٠هـ.

٤ ـ **الاستبصار**: الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران ، الطبعة الرابعة / ١٣٦٣هـ.

٥ ـ **إشارة السبق**: أبو الحسن ، عليّ بن الحسن بن أبي المجد الحلبيّ (ق ٦هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٤هـ.

٦ ـ **الإشراف**: الشيخ المفيد = أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان التلعكبريّ (٤١٣هـ) : دار المفيد للطباعة والنشر ـ بيروت ، الطبعة الثانية / ١٤١٤هـ.

٧ ـ **أُصول علم الرجال بين النظريّة والتطبيق** (تقريراً لبحث الشيخ مسلم الداوريّ) : (محمّد عليّ صالح المعلّم) مؤسّسة الإمام الرضا عليه السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الرابعة / ١٤٣٤هـ.

٨ ـ **أضواء البيان**: محمّد الأمين الشنقيطي (١٣٩٣هـ) : دار الفكر ـ بيروت / ١٤١٥هـ.

٩ ـ **إقبال الأعمال**: ابن طاووس = السيّد رضي الدين عليّ بن موسى بن جعفر (٦٦٤هـ) : مكتبة الإعلام الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٤هـ.

١٠ ـ **الاقتصاد**: الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : مكتبة جامع چهل ستون ـ أصفهان / ١٤٠٠هـ.

١١ ـ **الأمالي**: الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّيّ (٣٨١هـ) : مؤسّسة البعثة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٧هـ.

١٢ ـ **الانتصار**: الشريف المرتضى ، عليّ بن الحسين الموسويّ (٤٣٦هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة / ١٤١٥هـ.

١٣ ـ **إيضاح الفوائد**: فخر المحقّقين ، أبو طالب محمّد بن الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ (٧٧١هـ) : المطبعة العلميّة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٣٨٧هـ.

١٤ ـ **بحار الأنوار**: العلّامة المجلسيّ ، محمّد باقر بن محمّد تقيّ (١١١١هـ) : مؤسّسة الوفاء ـ بيروت ، الطبعة الثانية / ١٤٠٣هـ.

١٥ ـ **بحوث في الفقه**: الشيخ محمّد حسين الأصفهانيّ (١٣٦١هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٩هـ.

١٦ ـ **بدائع الصنائع**: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاشانيّ (٥٨٧هـ) : المكتبة الحبيبيّة ـ پاكستان ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٩هـ.

١٧ ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**: محمّد بن أحمد بن محمّد بن رشد القرطبيّ الأندلسيّ (٥٩٥هـ) : دار الفكر ـ بيروت / ١٤١٥هـ.

١٨ ـ **تاج العروس**: محمّد مرتضى الزبيدي (١٢٠٥هـ) : دار الفكر ـ بيروت / ١٤١٤هـ.

١٩ ـ **تبصرة المتعلّمين**: العلّامة الحلّيّ ، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦هـ) : انتشارات فقيه ـ طهران ، الطبعة الأُولى / ١٣٦٨هـ. ش.

٢٠ ـ **تحرير الأحكام**: العلّامة الحلّيّ ، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦هـ) :

مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٠هـ.

٢١ ـ **التحرير الطاووسي** : الشيخ حسن بن زين الدين (١٠١١هـ) : مكتبة آية الله العظمى السيّد المرعشيّ النجفيّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١١هـ.

٢٢ ـ **التحفة السنيّة** (مخطوط) : السيّد عبدالله بن نعمة الله الجزائريّ (١١٨٠هـ) .

٢٣ ـ **تذكرة الفقهاء** : العلّامة الحلّيّ ، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٤هـ.

٢٤ ـ **ترتيب كتاب العين** : أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد الفراهيديّ (١٧٥هـ): ترتيب وتحقيق: مهدي المخزوميّ وإبراهيم السامرّائيّ ، مؤسّسة دار الهجرة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٩هـ.

٢٥ ـ **تعاليق مبسوطة** : آية الله العظمى الشيخ محمّد إسحاق الفيّاض: انتشارات محلّاتيّ ـ قم المقدّسة.

٢٦ ـ **تعليقة على منهج المقال** : الوحيد البهبهانيّ ، محمّد باقر بن محمّد أكمل (١٢٠٥هـ) .

٢٧ ـ **تفسير التبيان** : الشيخ الطوسيّ = محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ): مكتب الإعلام الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٩هـ.

٢٨ ـ **تفسير القمّيّ** : أبو الحسن ، عليّ بن إبراهيم بن هاشم القمّي (ق ٤هـ) : دار الكتاب للطباعة والنشر ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثالثة / ١٤٠٤هـ.

٢٩ ـ **تفسير الكشّاف** : أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشريّ (٥٣٨هـ): مكتبة مصطفى البابيّ الحلبيّ وأولاده ـ مصر / ١٣٨٥هـ.

٣٠ ـ **تلخيص المرام** : العلّامة الحلّيّ = الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦هـ): مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢١هـ.

٣١ ـ **التنقيح الرائع** : المقداد بن عبدالله السيوريّ الحلّيّ (٨٢٦هـ) : مكتبة آية الله العظمى السيّد المرعشيّ النجفيّ ـ قم المقدّسة / ١٤٠٤هـ.

٣٢ ـ **تنقيح مباني العروة** (كتاب الاجتهاد والتقليد والطهارة) : آية الله العظمى الميرزا جواد التبريزيّ (١٤٢٧هـ) : دار الصدّيقة الشهيدة عليها السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٢٩هـ.

٣٣ ـ **تنقيح المقال** : الشيخ عبدالله المامقانيّ (١٣٥١هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٣هـ.

٣٤ ـ **تهذيب الأحكام** : الشيخ الطوسيّ = أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران ، الطبعة الثالثة / ١٣٦٤هـ. ش .

٣٥ ـ **جامع الرواة** : محمّد بن عليّ الأردبيليّ الغرويّ الحائريّ (١١٠١هـ) : مكتبة المحمّدي ـ قم المقدّسة .

٣٦ ـ **الجامع للشرائع** : يحيى بن سعيد الحلّيّ (٦٩٠هـ) : مؤسّسة سيّد الشهداء عليه السلام ـ قم المقدّسة / ١٤٠٥هـ.

٣٧ ـ **جامع المدارك** : السيّد أحمد الخوانساري (١٤٠٥هـ) : مكتبة الصدوق ـ طهران ، الطبعة الثانية / ١٣٥٥ ش .

٣٨ ـ **جامع المقاصد** : المحقّق الثاني ، عليّ بن الحسين الكركيّ (٩٤٠هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٨هـ.

٣٩ ـ **الجمل والعقود = الرسائل العشر** : الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة .

٤٠ ـ **جواهر الكلام** : الشيخ محمّد حسن بن الشيخ باقر بن عبدالرحيم (١٢٦٦هـ) : دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران ، الطبعة الثانية / ١٣٦٥هـ. ش .

٤١ ـ **حاشية المكاسب** : الشيخ محمّد حسين الأصفهانيّ (١٣٦١هـ) : المطبعة العلميّة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٨هـ.

٤٢ ـ **حاوي الأقوال** : الشيخ عبدالنبيّ الجزائريّ (١٠٢١هـ) : مؤسّسة الهداية لإحياء التراث ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٨هـ.

٤٣ ـ **الحدائق الناضرة**: الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم الدرازيّ البحرانيّ (١١٨٦هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة / ١٣٦٣هـ. ش .

٤٤ ـ **حياة المحقّق الكركيّ وآثاره** (حاشية إرشاد الأذهان) : نور الدين عليّ بن الحسين العامليّ الكركيّ (٩٤٠هـ): جمع وتحقيق: محمّد الحسّون ، منشورات الاحتجاج ، الطبعة الأُولى.

٤٥ ـ **خاتمة المستدرك** : الميرزا الشيخ حسين النوريّ الطبرسيّ (١٣٢٠هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

٤٦ ـ **الخصال** : الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي (٣٨١هـ) : جماعة المدرّسين ـ قم المقدّسة / ١٤٠٣هـ.

٤٧ ـ **خلاصة الأقوال** : العلّامة الحلّيّ ، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٧هـ.

٤٨ ـ **الخلاف** : الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة / ١٤٠٧هـ.

٤٩ ـ **الدرّ المنثور** : السيوطيّ = جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (٩١١هـ): دار المعرفة ـ بيروت.

٥٠ ـ **الدروس الشرعيّة** : الشهيد الأوّل ، محمّد بن مكّيّ العامليّ (٧٨٦هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٢هـ.

٥١ ـ **دعائم الإسلام** : القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمّد (٣٦٣هـ): دار المعارف ـ القاهرة / ١٣٨٣هـ.

٥٢ ـ **ذخيرة المعاد** (النسخة الحجريّة) : ملّا محمّد باقر السبزواريّ (١٠٩٠هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة .

٥٣ ـ **رجال البرقيّ** : أحمد بن محمّد خالد البرقيّ (٢٧٤هـ) : مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٣٣هـ.

٥٤ ـ **رجال ابن داود**: تقي الدين الحسن بن عليّ بن داود الحلّيّ (٧٠٧هـ) : المطبعة الحيدريّة ـ النجف الأشرف / ١٣٩٢هـ.

٥٥ ـ **رجال السيّد بحر العلوم = الفوائد الرجاليّة**: السيّد محمّد مهدي بحر العلوم (١٢١٢هـ): مكتبة الصادق عليه السلام ـ طهران ، الطبعة الأُولى / ١٣٦٣هـ. ش .

٥٦ ـ **رجال الطوسيّ**: الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

٥٧ ـ **رجال ابن الغضائريّ**: أحمد بن الحسين بن عبيدالله الواسطيّ (ق ٥هـ) : دار الحديث ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٢هـ.

٥٨ ـ **رجال الكشّيّ = اختيار معرفة الرجال**: الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة / ١٤٠٤هـ.

٥٩ ـ **رجال المجلسيّ = الوجيزة**: العلّامة المجلسيّ = محمّد باقر بن محمّد تقي (١١١١هـ): مؤسّسة الأعلمي ـ بيروت ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

٦٠ ـ **رجال النجاشيّ**: أبو العبّاس ، أحمد بن عليّ بن أحمد النجاشيّ (٤٥٠هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الخامسة / ١٤١٦هـ.

٦١ ـ **رسائل الشريف المرتضى**: أبو القاسم عليّ بن الحسين الموسويّ (٤٢٦هـ) : دار القرآن الكريم ـ قم المقدّسة / ١٤٠٥هـ.

٦٢ ـ **الرسائل العدديّة** (سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد): الشيخ المفيد = محمّد بن محمّد بن النعمان (٤١٣هـ): دار المفيد ـ بيروت ، الطبعة الثانية / ١٤١٤هـ.

٦٣ ـ **الرسائل العشر = الجمل والعقود**.

٦٤ ـ **الرواشح السماويّة**: الميرداماد ، محمّد باقر الحسينيّ الاسترابياديّ (١٠٤١هـ) : دار الحديث ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٢هـ.

٦٥ ـ **روض الجنان** (النسخة الحجريّة): الشهيد الثاني ، زين الدين بن عليّ بن أحمد الجبعيّ العامليّ (٩٦٥هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة .

٦٦ ـ **الروضة البهيّة**: الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ بن أحمد الجبعيّ العامليّ (٩٦٥هـ): مكتبة الداوريّ ـ قم المقدّسة، الطبعة الثانية / ١٣٨٦هـ.

٦٧ ـ **رياض المسائل**: السيّد عليّ الطباطبائيّ (١٢٣١هـ): مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤١٢هـ.

٦٨ ـ **زبدة البيان**: المقدّس الأردبيليّ = المولى أحمد بن محمّد (٩٩٣هـ): المكتبة المرتضويّة ـ طهران.

٦٩ ـ **السرائر**: أبو جعفر، محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّيّ (٥٩٨هـ): مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة، الطبعة الثانية / ١٤١٠هـ.

٧٠ ـ **السيرة النبويّة لابن هشام**: الحميريّ، أبو محمّد عبدالملك بن هشام بن أيّوب الحميريّ (٢١٨هـ): مكتبة محمّد علي صبيح وأولاده ـ القاهرة / ١٣٨٣هـ.

٧١ ـ **شرائع الإسلام**: المحقّق الحلّيّ، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن (٦٧٦هـ): انتشارات استقلال ـ طهران، الطبعة الثانية / ١٤٠٩هـ.

٧٢ ـ **الشرح الكبير**: عبدالرحمن بن قدامة المقدسيّ (٦٨٢هـ): دار الكتاب العربيّ ـ بيروت.

٧٣ ـ **الصحاح = تاج اللغة وصحاح العربيّة**: إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ (٣٩٣هـ): دار العلم للملايين ـ بيروت، الطبعة الرابعة / ١٤٠٧هـ.

٧٤ ـ **صحيح البخاري**: محمّد بن إسماعيل البخاريّ (٢٥٦هـ): دار الفكر ـ بيروت / ١٤٠١هـ.

٧٥ ـ **صحيح مسلم**: مسلم بن الحجّاج النيسابوريّ (٢٦١هـ): دار الفكر ـ بيروت.

٧٦ ـ **عدّة الأُصول**: الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ): تحقيق الشيخ محمّد رضا الأنصاريّ القمّيّ / ١٤١٧هـ.

٧٧ ـ **العروة الوثقى**: السيّد محمّد كاظم الطباطبائيّ اليزديّ (١٣٣٧هـ): مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤١٧هـ.

٧٨ ـ **عوائد الأيّام** : المولى أحمد بن محمّد مهدي النراقيّ (١٢٤٥هـ) : مكتب الإعلام الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٧هـ.

٧٩ ـ **عوالي اللئالي** : ابن جمهور ، محمّد بن عليّ بن إبراهيم الأحسائيّ (٨٨٠هـ) : مطبعة سيّد الشهداء عليه السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٣هـ.

٨٠ ـ **غريب الحديث** : أبو عبيدالله القاسم بن سلام الهرويّ (٢٢٤هـ) : دائرة المعارف العثمانيّة ـ حيدرآباد ـ الدكن ـ الهند الطبعة الأُولى / ١٣٨٤هـ

٨١ ـ **غريب الحديث** : أبو محمّد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوريّ (٢٧٦هـ) : دار الكتب العلميّة ـ بيروت ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٨هـ

٨٢ ـ **غنية النزوع** : السيّد حمزة بن عليّ بن زهرة الحلبيّ (٥٨٥هـ) : مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٧هـ.

٨٣ ـ **الغيبة** : الشيخ الطوسيّ = أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : مؤسّسة المعارف الإسلاميّة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١١هـ.

٨٤ ـ **فتوح البلدان** : أبو الحسن أحمد بن يحيى بن جابر البلاذريّ (٢٧٩هـ) : نشر : مكتبة النهضة المصريّة ـ القاهرة / ١٩٥٦هـ.

٨٥ ـ **فرائد الأُصول = الرسائل** : الشيخ الأنصاريّ = مرتضى بن محمّد أمين الدزفوليّ (١٢١٤ ـ ١٢٨١هـ) : مجمع الفكر الإسلامي ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٩هـ.

٨٦ ـ **الفروق اللغويّة** : أبو هلال العسكريّ الحسن بن عبدالله بن سهل (٣٩٥هـ) : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٢هـ.

٨٧ ـ **فقه العترة في زكاة الفطرة** (شرح كتاب العروة الوثقى للسيّد اليزديّ ، محاضرات السيّد أبو القاسم الخوئي) : الشهيد السعيد محمّد التقيّ الحسينيّ الجلاليّ (١٤٠٢هـ) : مطبعة نمونه ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٦هـ

٨٨ ـ **فقه الصادق** : آية الله العظمى السيّد محمّد صادق الحسينيّ الروحانيّ :

مؤسّسة دار الكتاب ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثالثة / ١٤١٢هـ.

٨٩ ـ **الفقه المنسوب للإمام الرضا** عليه السلام : عليّ بن بابويه (٣٢٩هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٦هـ.

٩٠ ـ **فلاح السائل** : ابن طاووس = السيّد رضيّ الدين أبي القاسم عليّ بن بن سعد الدين إبراهيم بن موسى بن جعفر (٥٨٩ ـ ٦٤٤هـ): مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٩هـ.

٩١ ـ **الفهرست** : الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : مؤسّسة نشر الفقاهة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٧هـ.

٩٢ ـ **فيض القدير** : محمّد عبدالرؤوف المناوي (١٠٣١هـ) : دار الكتب العلميّة ـ بيروت ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

٩٣ ـ **قاموس الرجال** : الشيخ محمّد تقي التستريّ : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٩هـ.

٩٤ ـ **القاموس المحيط** : الفيروزآباديّ = مجد الدين محمّد بن يعقوب (٨١٧هـ) : دار الكتب العلميّة ـ بيروت ، الطبعة الأُولى ١٤٢٥هـ.

٩٥ ـ **قرب الإسناد** : أبو العبّاس ، عبدالله بن جعفر الحميريّ (ق ٣هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٣هـ.

٩٦ ـ **القضاء في الفقه الإسلامي** : آية الله العظمى السيّد كاظم الحسينيّ الحائريّ : مجمع الفكر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

٩٧ ـ **القواعد الفقهيّة** : السيّد حسن البجنوردي (١٣٩٥هـ) : نشر الهادي ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٩هـ.

٩٨ ـ **الكافي** : ثقة الإسلام الكلينيّ = الشيخ محمّد بن يعقوب بن إسحاق : دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران ، الطبعة الخامسة / ١٣٦٣هـ. ش .

٩٩ ـ **الكافي في الفقه** : أبو الصلاح تقي الدين بن نجم (الدين) بن عبيدالله بن

عبدالله بن محمّد الحلبيّ (٣٧٤ ـ ٤٤٧هـ): مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام ـ أصفهان / ١٤٠٣هـ.

١٠٠ ـ **كامل الزيارات**: ابن قولويه = أبوالقاسم ، جعفر بن محمّد القمّيّ (٣٦٨هـ) : مؤسّسة نشر الفقاهة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٧هـ.

١٠١ ـ **كتاب الأُمّ**: محمّد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ) : دار الفكر ـ بيروت ، الطبعة الثانية / ١٤٠٣هـ.

١٠٢ ـ **كتاب الخمس**: الشيخ الأنصاريّ = مرتضى بن محمّد أمين الدزفوليّ (١٢١٤ ـ ١٢٨١هـ) : المؤتمر العالميّ للشيخ الأنصاريّ ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

١٠٣ ـ **كتاب الصوم**: الشيخ الأنصاريّ = مرتضى بن محمّد أمين الدزفوليّ (١٢١٤ ـ ١٢٨١هـ) : المؤتمر العالميّ للشيخ الأنصاريّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

١٠٤ ـ **كتاب الطهارة**: الشيخ الأنصاريّ ، مرتضى بن محمّد أمين الدزفوليّ (١٢١٤ ـ ١٢٨١هـ) : المؤتمر العالميّ للشيخ الأنصاريّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

١٠٥ ـ **كتاب العين**: أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ) : مؤسّسة دار الهجرة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٩هـ.

١٠٦ ـ **كشف الغطاء**: الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) : مكتب الإعلام الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٢هـ.

١٠٧ ـ **كفاية الأحكام**: المولى محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواريّ (١٠٩٠هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٣هـ.

١٠٨ ـ **كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلاليّ**: الشيخ محمّد آل عبيدان القطيفيّ : مكتبة فدك ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٣٧هـ.

١٠٩ ـ **كلمة التقوى**: الشيخ محمّد أمين زين الدين (١٤١٩هـ) : قم المقدّسة ، الطبعة الثالثة / ١٤١٣هـ.

١١٠ ـ **كمال الدين وتمام النعمة**: الشيخ الصدوق ، محمّد بن عليّ بن الحسين بن

موسى بن بابويه القمّيّ (٣٨١هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة / ١٤٠٥هـ.

١١١ ـ **لسان العرب** : أبو الفضل ، جمال الدين محمّد بن مكرم بن منظور الأفريقيّ المصريّ (٧١١هـ) : نشر أدب الحوزة ـ قم المقدّسة / ١٤٠٥هـ.

١١٢ ـ **مباني منهاج الصالحين** : آية الله العظمى السيّد تقي الطباطبائيّ القمّيّ (١٤٣٧هـ) : منشورات قلم الشرق ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٦هـ

١١٣ ـ **المبسوط** : الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة ـ طهران / ١٣٨٧هـ.

١١٤ ـ **مجمع البحرين** : فخر الدين بن محمّد عليّ بن أحمد بن عليّ الطريحيّ (١٠٨٥هـ) : مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٨هـ.

١١٥ ـ **مجمع البيان** : أمين الإسلام ، أبو عليّ الفضل بن الحسن الطبرسيّ (٥٤٨هـ) : مؤسّسة الأعلميّ ـ بيروت ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

١١٦ ـ **مجمع الفائدة والبرهان** : المقدّس الأردبيليّ = المولى أحمد بن محمّد (٩٩٣هـ): مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المشرّفة ، الطبعة الثانية / ١٤١٩هـ.

١١٧ ـ **المجموع** (شرح المهذّب للشيرازي): محيي الدين النووي = أبو زكريّا يحيى بن شرف (٦٣١ ـ ٦٧٦هـ) : دار الفكر ـ بيروت / ١٩٦٩م.

١١٨ ـ **المحاسن** : البرقيّ = أبو جعفر ، أحمد بن محمّد بن خالد (٢٧٤هـ) : دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران / ١٣٧٠هـ.

١١٩ ـ **المحلّى** : ابن حزم الأندلسيّ = أبو محمّد عليّ بن أحمد بن سعيد الظاهري (٣٨٤ ـ ٤٥٦هـ): دار الفكر ـ بيروت / ١٣٨٣هـ.

١٢٠ ـ **المختصر النافع** : المحقّق الحلّيّ ، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلّيّ (٦٧٦هـ) : مؤسّسة البعثة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثالثة / ١٤١٠هـ.

١٢١ ـ **مختلف الشيعة** : العلّامة الحلّيّ الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٢هـ.

١٢٢ ـ مدارك الأحكام: السيّد محمّد بن عليّ الموسويّ العامليّ (١٠٠٩هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٠هـ.

١٢٣ ـ المراسم العلويّة: أبو يعلى ، حمزة بن عبدالعزيز الديلميّ (٤٤٨هـ) : المجمع العالميّ لأهل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة / ١٤١٤هـ.

١٢٤ ـ مسالك الأفهام: الشهيد الثاني ، زين الدين بن عليّ بن أحمد الجبعيّ العامليّ (٩٦٥هـ) : مؤسّسة المعارف الإسلاميّة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٣هـ.

١٢٥ ـ مسائل عليّ بن جعفر: عليّ بن الإمام جعفر الصادق عليه السلام (ق ٢هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٩هـ.

١٢٦ ـ المستدرك على الصحيحين: الحاكم النيسابوريّ = أبوعبدالله محمّد بن عبدالله (٤٠٥هـ) : دار المعرفة ـ بيروت / ١٤٠٦هـ.

١٢٧ ـ مستدرك الوسائل: الميرزا حسين النوريّ الطبرسيّ (١٣٢٠هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٨هـ.

١٢٨ ـ مستند الشيعة: المولى أحمد بن محمّد مهدي النراقيّ (١٢٤٥هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

١٢٩ ـ مستمسك العروة الوثقى: آية الله العظمى السيّد محسن الطباطبائيّ الحكيم (١٣٩٠هـ) : مكتبة آية الله العظمى السيّد المرعشيّ النجفيّ ـ قم المقدّسة / ١٤٠٤هـ.

١٣٠ ـ مشايخ الثقات: غلام رضا عرفانيان: مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٧هـ.

١٣١ ـ مصباح الفقيه: المحقّق محمّد رضا بن محمّد هادي الهمدانيّ (١٣٢٢هـ) : المؤسّسة الجعفريّة لإحياء التراث ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٩هـ. والطبعة القديمة: مكتبة الصدر ـ طهران.

١٣٢ ـ مصباح المتهجّد: الشيخ الطوسي قدس سره : مؤسّسة فقه الشيعة ـ بيروت ، الطبعة الأُولى / ١٤١١هـ.

١٣٣ ـ مصباح المنهاج : آية الله العظمى السيّد محمّد سعيد الحكيم : مؤسّسة المنار ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

١٣٤ ـ معاني الأخبار : الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي (٣٨١هـ) : مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم المقدّسة / ١٣٧٩هـ.

١٣٥ ـ المعتبر : المحقّق الحلّيّ ، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن (٦٧٦هـ) : مؤسّسة سيّد الشهداء عليه السلام ـ قم المقدّسة / ١٣٦٤ ش.

١٣٦ ـ المغني : عبدالله بن أحمد بن محمّد بن قدامة (٦٢٠هـ) : دار الكتاب العربي ـ بيروت .

١٣٧ ـ مفاتيح الشرائع : المولى محمّد محسن الفيض الكاشانيّ (١٠٩١هـ) : مكتبة آية الله العظمى السيّد المرعشيّ النجفيّ ـ قم المقدّسة .

١٣٨ ـ مفتاح الكرامة : السيّد محمّد جواد الحسينيّ العامليّ (١٢٢٦هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٩هـ.

١٣٩ ـ مفردات غريب القرآن : الراغب الأصفهانيّ = أبو القاسم ، الحسين بن محمّد (٥٠٢هـ) : دفتر نشر الكتاب ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٤هـ.

١٤٠ ـ المقنع : الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّيّ (٣٨١هـ) : مؤسّسة الإمام الهادي عليه السلام ـ قم المقدّسة / ١٤١٥هـ.

١٤١ ـ المقنعة : الشيخ المفيد ، أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان التلعكبريّ (٤١٣هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٠هـ.

١٤٢ ـ المكاسب : الشيخ الأنصاريّ = مرتضى بن محمّد أمين الدزفوليّ (١٢١٤ ـ ١٢٨١هـ) : مؤتمر الشيخ الأنصاريّ قدس سره ، ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

١٤٣ ـ من لا يحضره الفقيه : الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين ابن موسى بن بابويه القمّيّ (٣٨١هـ) : جماعة المدرّسين ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٣٩٢هـ.

١٤٤ ـ **منتقى الجمان**: جمال الدين أبو منصور الحسن بن زين الدين العامليّ (١٠١١هـ) : جماعة المدرّسين ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٣٦٢هـ . ش .

١٤٥ ـ **منتهى المطلب**: العلّامة الحلّيّ ، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦هـ) : مجمع البحوث الإسلاميّة ـ مشهد المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٢هـ.

١٤٦ ـ **منجّزات المريض**: السيّد محمّد كاظم الطباطبائيّ اليزديّ (١٣٣٧هـ): مؤسّسة إسماعيليان ـ قم المقدّسة ، الطبعة الحجريّة / ١٣٧٨هـ.

١٤٧ ـ **منية الطالب في شرح المكاسب** (تقريرات أبحاث محمّد حسين النائينيّ) : الشيخ موسى بن محمّد النجفيّ الخوانساريّ (١٣٦٣هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ـ الطبعة الأُولى / ١٤١٨هـ.

١٤٨ ـ **المهذّب**: القاضي عبدالعزيز بن البرّاج الطرابلسيّ (٤٨١هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة / ١٤٠٦هـ.

١٤٩ ـ **موسوعة الإمام الخوئيّ**: آية الله العظمى السيّد أبوالقاسم الموسويّ الخوئيّ (١٤١١هـ) : مؤسّسة إحياء تراث الإمام الخوئيّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثالثة / ١٤٢١هـ.

١٥٠ ـ **موسوعة الشهيد الأوّل**: الشهيد الأوّل = محمّد بن مكّيّ العامليّ (٧٨٦هـ): مركز العلوم والثقافة الإسلاميّة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٣٠هـ.

١٥١ ـ **الموسوعة الفقهيّة الميسّرة**: محمّد علي الأنصاري : مجمع الفكر الإسلامي ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

١٥٢ ـ **الناصريّات**: الشريف المرتضى = عليّ بن الحسين الموسويّ (٤٣٦هـ) : مركز البحوث والدراسات الإسلاميّة ـ طهران / ١٤١٧هـ.

١٥٣ ـ **نجاة العباد في يوم المعاد**: الشيخ محمّد حسن بن باقر النجفيّ (صاحب الجواهر) (١٢٦٦هـ): الطبعة الأُولى / ١٣٨١هـ.

١٥٤ ـ **نقد الرجال**: السيّد مصطفى بن الحسين الحسينيّ التفرشيّ (ق ١١هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٨هـ.

١٥٥ ـ **النهاية**: الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ): انتشارات قدس محمّدي ـ قم المقدّسة.

١٥٦ ـ **نهاية الإحكام**: العلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦هـ): مؤسّسة إسماعيليان ـ قم المقدّسة، الطبعة الثانية / ١٤١٠هـ.

١٥٧ ـ **النهاية في غريب الحديث والأثر**: ابن الأثير، المبارك بن محمّد الجزريّ (٦٠٦هـ): مؤسّسة إسماعيليان ـ قم المقدّسة، الطبعة الرابعة / ١٣٦٤هـ.

١٥٨ ـ **الهداية**: الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّيّ (٣٨١هـ): مؤسّسة الإمام الهادي عليه السلام ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤١٨هـ.

١٥٩ ـ **الوافي**: المولى محمّد محسن الفيض الكاشانيّ (١٠٩١هـ): مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام العامّة ـ أصفهان، الأُولى / ١٤٠٦هـ.

١٦٠ ـ **وسائل الشيعة**: محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ (١١٠٤هـ): مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة، الطبعة الثانية / ١٤١٤هـ.

١٦١ ـ **الوسيلة**: عماد الدين أبو جعفر محمّد بن عليّ بن عليّ، المعروف بابن حمزة الطوسيّ (٥٦٠هـ): مكتبة آية الله العظمى السيّد المرعشيّ النجفيّ ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤٠٨هـ.

١٦٢ ـ **ينابيع الأحكام**: السيّد عليّ الموسويّ القزوينيّ (١٢٩٨هـ): مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤٢٤هـ.

الفهرست التفصيليّ للكتاب

كتاب الصوم

مفطّرات الصوم ٩

تعريف الصوم ٩

الصوم لغة ٩

الاستشهاد بالقرآن الكريم على المعنى اللغويّ للصوم ٩

الصوم في الشرع ٩

الإشارة إلى أخصّيّة مفهوم الصوم اصطلاحاً من معناه اللغويّ ٩

ذكر المقوّمين لمفهوم الصوم في الشرع ٩

عدم ثبوت حقيقة شرعيّة ولا متشرّعيّة للصوم، ودليل ذلك ١٠

اعتبار قصد القربة فيه شرعاً ١٠

الاستدلال على الشرط المذكور من ارتكاز المتشرّعة ١٠

التمسّك بالنصوص التي جعلت الصوم قسيماً للصلاة والزكاة والحجّ لإثبات القربة فيه ١٠

تقريب الاستدلال المذكور بوحدة السياق، والإيراد فيه ١٠

تقريب الاستدلال المذكور باستلزام بناء الإسلام على شيء، قصد القربة فيه، والجواب عنه ١١

عدم الخلاف بين المسلمين في مفطّريّة الأكل والشرب للصوم ١٢

تقريب الاستدلال للحكم المذكور من قوله تعالى ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ ...﴾ ١٢

الإشارة إلى صحيحة محمّد بن مسلم الدالّة على الحكم المذكور ١٢
الاختلاف في كون الحصر الوارد في الصحيحة المذكورة بالنسبة للمفطّرات حقيقيّاً أو إضافيّاً ١٢
ذكر الطرق الأربعة للصحيحة المذكورة مع بيان حكمها ١٣
عدم الخلاف بين أصحابنا في مفطّريّة الأكل والشرب المعتادين للصوم ١٤
الإشارة إلى دليل الحكم المذكور ١٤
الاختلاف في مفطّريّة الأكل والشرب غير المعتادين للصوم ١٤
المشهور بين الأصحاب الالتزام بعدم الفرق بين كون الأكل والشرب معتادين وغيرهما ١٤
ذهاب السيّد المرتضى وابن الجنيد إلى تخصيص المفطّريّة بما كان معتاداً ١٤
الإشارة إلى اختياره من بعض فقهاء الجمهور ١٥
ذهاب السيّد المرتضى في بعض كتبه إلى مقالة المشهور ١٥
انصراف الأكل والشرب إلى خصوص المعتاد منهما، والاستدلال له ١٥
جواب بعض الأعاظم عن الاستدلال المذكور ١٥
إيراد آخر على الاستدلال المذكور، والجواب عنه ١٦
الاستدلال بصحيح محمّد بن مسلم لحصر مفطّريّة الأكل والشرب في المعتاد ١٧
جواب بعض الأعاظم عن الاستدلال المذكور، والإيراد عليه ١٧
ذكر خبر مسعدة بن صدقة المستدلّ به لحصر المفطّريّة في المعتاد ١٩
إيراد بعض الأعاظم على الاستدلال بالخبر المذكور، والإجابة عنه ١٩
استدلال المصنّف لقول المشهور، والإشكال في كلامه ١٩
ذكر المانع من القول بالتفصيل بين الأكل والشرب المعتادين في المسألة ٢٠
المشهور عدم الفرق في مفطّريّة الأكل والشرب في كون تناولهما من الطريق المعتاد وغيره ٢٠
التزام المحقّق الإيروانيّ باختصاص المفطّريّة بوصول الأكل والشرب من خلال

الطريق المعتاد ٢٠
دليل المشهور في الفرع المذكور ٢١
الاستشهاد بالروايات للقول المذكور ٢١
التمسّك باستصحاب صحّة الصوم إذا شكّ في مفطّريّة شيء للشكّ في انطباق عنوان الأكل والشرب عليه عرفاً ٢١
عدم الخلاف في حصول المفطّريّة بمطلق الأكل والشرب من دون فرق بين كونه كثيراً أو قليلاً، ووجه ذلك ٢٢
الاختلاف في ابتلاع ما يخرج من الصدر وما ينزل من الرأس متى وصل إلى فضاء الفم ٢٢
اختيار محقّق المعتبر وعلّامة المنتهى والتذكرة وسيّد المدارك البناء على جواز الابتلاع في الفرع المذكور ٢٢
ذهاب شهيدي الدروس والمسالك إلى القول بجواز الابتلاع إذا لم يصل إلى فضاء الفم ٢٢
ظهور كلام الشرائع والإرشاد في التفصيل بين ما خرج من الصدر وما نزل من الرأس في الفرع المذكور ٢٣
ذكر الأُمور المتمسّك بها لقول جواز الابتلاع في المسألة المذكورة ٢٣
أدلّة القائلين بالقول بعدم جواز الابتلاع في المقام ٢٣
الاستدلال للتفصيل في الفرع المذكور ٢٤
تقوية القول الأوّل في المقام ٢٤
الحكم بجواز استعمال الإبرة والقطرة في الصوم، ودليل ذلك ٢٥
عدم الخلاف في جواز ابتلاع البصاق، ودليل الحكم المذكور ٢٥
جواز ترك التخليل في حال الصوم، ووجه ذلك ٢٦
عدم الخلاف بين المسلمين في مفطّريّة الجماع في نهار شهر رمضان حتّى لو لم ينزل . ٢٧
الاستدلال للحكم المذكور بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ ... ﴾ ٢٧
الإشارة إلى النصوص الدالّة على الحكم المذكور ٢٧

التزام المصنّف بعدم الفرق في مفطّريّة الجماع بين كونه في القبل أو الدبر، ووجه ذلك . ٢٨
وجوب القضاء على الشاكّ في الدخول، أو في بلوغ مقدار الحشفة، ووجه ذلك ٢٩
الإشارة إلى أدلّة تحديد موجب تحقّق الجنابة ٢٩
الاختلاف في جريان التفصيل في موجب الجنابة في الجماع المحرّم على الصائم، ووجه ذلك ٣٠
عدم وجوب القضاء على من تحقّق الدخول منه مع قصده التفخيذ، ووجه ذلك ٣١
عدم الخلاف في مفطّريّة الاستمناء للصوم ٣١
ذكر صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج الدالّة على ثبوت الكفّارة على من أخرج المنيّ من نفسه ٣١
الإشكال في دلالة الصحيحة المذكور في المقام، والجواب عنه ٣١
استظهار عدم بناء العرف على التعدّي لمطلق مجرّد قصد الإنزال ٣٢
عدم الحكم بالمفطّريّة لو صدرت المفطّرات من غير عمد، ودليل ذلك ٣٣
الحكم بعدم مفطّريّة الاحتلام في نهار الصوم، ووجه ذلك ٣٣
الحكم بجواز الاستبراء للمحتلم في نهار شهر رمضان ٣٤
ذهاب بعض الأصحاب إلى عدم صحّة صوم قضاء شهر رمضان للمحتلم في نهاره ٣٤
المناقشة في دليل القول المذكور ٣٤
المشهور مفطّريّة تعمّد البقاء على الجنابة في شهر رمضان ٣٥
فتوى بعض القدماء والمتأخّرين بعدم المفطّريّة في الفرع المذكور ٣٥
استدلال المصنّف للقول المشهور بموثّقة أبي بصير ٣٦
التمسّك بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ ...﴾ لقول غير المشهور المشار إليه في المقام ٣٦
الاستدلال بالنصوص الدالّة على جواز البقاء على الجنابة حتّى يطلع الفجر، للرأي المذكور ٣٧

الإشارة إلى صحيح الخثعميّ، والمناقشة فيه بالنسبة إلى اشتماله على تعمّد النبيّ صلى الله عليه وآله البقاء على الجنابة حتّى طلوع الفجر ٣٧
ذكر صحيح العيص الدالّ على جواز البقاء على الجنابة حتّى يطلع الفجر، وجواب المصنّف عنه ٣٧
المناقشة في جواب المصنّف المشار إليه في المقام ٣٨
ذهاب كثير من الأصحاب إلى مفطّريّة الكذب على الله ورسوله صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام ٣٩
المشهور بين المتأخّرين عدم مفطّريّة الكذب المذكور للصوم ٣٩
الإشارة إلى مقتضى الأصل في المقام ٣٩
استدلال القائلين بمفطّريّة الكذب بمعتبر أبي بصير ، وجواب المصنّف عنه ٤٠
جواب بعض الأعاظم عن المناقشة في معتبر أبي بصير المشار إليه ٤٠
تأييد المصنّف لنفي مفطّريّة الكذب في معتبر أبي بصير المذكور ٤١
الاختلاف في مفطّريّة الغبار للصوم ٤١
ذهاب جماعة من القدماء والمتأخّرين إلى عدم مفطّريّة الغبار للصوم ٤١
اختيار الشيخين والحلبيّ وابن إدريس مفطّريّة الغبار من دون الكفّارة ٤١
فتوى الشيخ في أكثر كتبه بمفطّريّة الغبار ووجوب القضاء والكفّارة بذلك ٤٢
المناقشة في التمسّك بمفطّريّة الأكل والشرب في المقام ٤٢
استدلال القائلين بمفطّريّة الغبار بخبر سليمان المروزيّ ، والمناقشة فيه ٤٢
جواب بعض الأعاظم عن المناقشة المذكورة ٤٢
تمسّك البعض بالتفكيك في الحجّيّة في خبر المروزيّ المذكور ، وجواب المصنّف عنه. ٤٣
الإشارة إلى موثّقة عمرو بن سعيد الدالّة على نفي البأس بدخول الغبار إلى الحلق ٤٣
ذكر صحيحة محمّد بن مسلم الحاصرة للمفطّرات وليس منها الغبار ، والجواب عنه .. ٤٣
جواب بعض الأعاظم عن موثّقة عمرو المذكورة ، والمناقشة فيه ٤٤
استقرار المعارضة في النصوص المشار إليها في المقام ، والإشارة إلى المرجّحات ٤٤

الإيماء إلى أمرين ، تعتمد تماميّة سند خبر المروزيّ المذكور عليهما ٤٤
ذكر بعض الأعاظم بأنّ الوارد في السند المذكور هو سليمان بن حفص ، ودليل ذلك .. ٤٥
المناقشة في الرأي المذكور ٤٥
بيان مشكلة الإضمار في الخبر المشار إليه ٤٦
اختيار الشيخين والمرتضى وابن البرّاج مفطّريّة رمس الرأس للصوم ٤٧
فتوى كثير من الأصحاب بعدم مفطّريّة رمس الرأس ٤٧
القول بكراهيّة رمس الرأس في حال الصوم ٤٧
ذكر مقتضى الأصل والكتاب في رمس الرأس ٤٨
الإشارة إلى النصوص المستدلّ بها لمفطّريّة الرمس المذكور ٤٨
استدلال القائلين بالمنع من مفطّريّة الارتماس بموثّقة إسحاق بن عمّار ٤٨
وجوه الجمع بين النصوص المتعارضة في المسألة المذكورة ٤٨
حمل موثّقة الساباطيّ المذكورة على عدم المانعيّة ، وصحيحة محمّد بن مسلم المشار إليها على الحرمة التكليفيّة في المقام ٤٩
المناقشة في الحمل المذكور ٤٩
الجمع بين النصوص المذكورة بحمل النصوص المانعة على الكراهة الوضعيّة ٤٩
مناقشة المصنّف في الجمع المذكور ، والجواب عنها ٥٠
حمل المصنّف كلمة العمد المذكور في موثّقة الساباطيّ المشار إليها ، على العلم بالحكم بمفطّريّة الارتماس ، والجواب عنه ٥٠
الإشارة إلى وجوه الجمع بين النصوص المتعارضة المذكورة في الفرع المذكور عند استقرار المعارضة بينهما ٥٠
اتّفاق الأصحاب على حرمة الاحتقان بالمائع في الصوم ٥١
نسبة الخلاف في الحكم المذكور إلى ابن الجنيد ، وقوله باستحباب الاجتناب عنه في الصوم ٥١

ذكر الأقوال في المسألة المذكورة ٥١
اختيار الصدوق حرمة الاحتقان مطلقاً، وعدم القضاء والكفّارة ٥١
قول والد الصدوق والمفيد والمرتضى والشيخ وغيرهم بحرمة الاحتقان بالمائع، وعدم القضاء والكفّارة ٥١
ذهاب شيخ المبسوط وابن البرّاج والحلبيّ والعلّامة وشهيد الدروس إلى إيجاب الحقنة بالمائع؛ القضاء فقط ٥١
قول البعض بإيجاب الحقنة بالمائع القضاء والكفّارة ٥٢
استدلال القائلين بالحرمة التكليفيّة للاحتقان بصحيحة البزنطيّ ٥٢
ذكر مقتضى إطلاق الصحيحة المذكور ٥٢
الإشارة إلى أمرين مانعين من حجّيّة الإطلاق المذكور ٥٢
الأوّل: انصراف لفظ الاحتقان لخصوص المائع، والجواب عنه ٥٢
الثاني: موثّقة ابن فضّال الدالّة على جواز الاحتقان بالجامد ٥٢
بيان اعتبار الموثّقة المشار إليها ٥٢
استدلال القائلين بمفطّريّة الاحتقان بصحيحة البزنطيّ ٥٣
تقريب المصنّف دلالة الصحيحة المذكورة في المقام ٥٣
الإشكال في الاستدلال المذكور ٥٣
الحكم بجواز الاحتقان مع الشكّ في كون الاحتقان بالمائع أو الجامد، ووجه ذلك ٥٤
توضيح الاستدلال لجواز الاحتقان في الصورة المذكورة لو كانت الشبهة موضوعيّة ٥٥
المشهور عدّ تعمّد القيء من مفطّرات الصوم ٥٦
دعوى شيخ الخلاف وابن زهرة وعلّامة المنتهى الإجماع على الحكم المذكور ٥٦
اختيار السيّد المرتضى عدم المفطّريّة في المقام، وقوله بالكراهة في المسألة المشار إليها ٥٧
ذهاب ابن إدريس إلى عدم المفطّريّة، وقوله بالحرمة التكليفيّة في الفرع المذكور ٥٧

الإشكال في دعوى الإجماع في المقام ٥٧
استدلال المشهور بصحيحة الحلبيّ لرأيهم المشار إليه ٥٧
ذكر الأُمور المستدلّ بها لعدم مفطّريّة القيء للصوم ٥٧
جمع بعض الأساطين بين النصوص المتعارضة في المقام ٥٧
الحكم باعتبار الإسلام في صحّة الصوم ٦١
بناء الحكم المذكور على القول بشرطيّة الإسلام في التكليف ٦١
عدم اعتبار الإسلام في المقام عند القائلين بكون الكفّار مكلّفين بالفروع ٦٢
استدلال القائلين بشرطيّة الإسلام في التكليف ٦٢
الإشارة إلى مستند القائلين بكون الكفّار مكلّفين بالفروع ٦٢
استفادة بطلان عمل الكفّار من النصوص المتضمّنة شرطيّة الولاية في صحّة الأعمال .. ٦٢
ذهاب صاحب الجواهر إلى اشتراط الإيمان في صحّة العبادات ٦٢
ادّعاء الشهيد الثاني الإجماع على اشتراط الإيمان في صحّة العبادات ٦٢
وجه عدم تحقّق الإجماع المشار إليه ٦٢
ذكر النصوص المستدلّ بها للقول بشرطيّة الإيمان في صحّة العبادات ٦٢
الاستدلال من صحيحة ابن مسلم القول المذكور ٦٢
الإيراد على الاستدلال المذكور ٦٣
بيان دلالة معتبر جابر الجعفيّ على بطلان عبادة المخالف ٦٣
الإشكال في البيان المذكور ٦٣
التمسّك بصحيحة عبدالحميد بن أبي العلاء لشرطيّة الإيمان في صحّة العبادات ٦٤
إيراد المصنّف على الاستدلال المذكور ٦٤
استشهاد المصنّف بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ في المقام ٦٤
إشكال آخر في دلالة صحيحة عبدالحميد المذكورة ٦٤
الإشارة إلى الإيراد في دلالة النصوص الأُخرى المستدلّ بها لشرطيّة الإيمان في صحّة

العبادات ٦٥
إمكان القول بعدم وجود موجب رفع اليد عن ظهور أدلّة شرطيّة الإيمان في صحّة العبادة المشار إليها ٦٥
المعروف بين الأصحاب التفريق بين مفهومي الصحّة والقول ٦٥
اختيار بعض الأعاظم عدم الفرق بين المفهومين المشار إليهما ٦٥
الحكم باشتراط العقل في صحّة الصوم ٦٥
ذكر الأمرين الدالّين على الحكم المذكور ٦٦
عدم الخلاف في شرطيّة خلوّ المرأة من الحيض والنفاس في صحّة الصوم ٦٦
الإشارة إلى صحيحة العيص بن القاسم الدالّة على الحكم المذكور ٦٦
تصحيح المصنّف جميع الطرق الصحيحة المذكورة ، والمناقشة فيه ٦٦
ذكر صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج مع الإشارة لموضوعها ٦٧
سرد طريقين للصحيحة المشار إليها ٦٧
المناقشة في توثيق أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار المذكور في طريق الصدوق في المقام ٦٧
ذكر خبر أبي بصير الدالّ على التفصيل في الحكم المذكور ٦٧
الإشكال في سند الخبر المذكور ، والجواب عنه ٦٨
وجه عدم حصول المعارضة بين النصوص المشار إليها في المقام ٦٨
شرطيّة عدم السفر في صحّة الصوم ٦٨
دعوى الإجماع على الحكم المذكور ٦٩
ظهور كلام الكلينيّ في جواز الصوم في السفر ٦٩
تأويل كلام الكلينيّ المشار إليه في المقام ٦٩
اختلاف الأصحاب في مسألة الصوم في السفر ٦٩
قول الصدوق بعدم جواز الصوم في السفر مطلقاً إلّا ما خرج بالدليل ٦٩

نسبة محقّق المعتبر إلى المفيد جواز الصوم مطلقاً في السفر في غير رمضان ٦٩
المناقشة في النسبة المذكورة ٦٩
قول مفيد المقنعة بالتفصيل بين الصوم المندوب وغيره ، فيصحّ الأوّل فقط ٦٩
الاستدلال بقوله: ﴿أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾لعدم صحّة الصوم في السفر . ٧٠
بيان كثرة النصوص الدالّة على عدم صحّة الصوم في السفر ٧٠
الإشارة إلى موثّقة سماعة من النصوص المشار إليها في المقام ٧٠
اختصاص السفر المانع من صحّة الصوم بالموجب للقصر في الصلاة ٧٠
الإشارة إلى صحيحة معاوية بن وهب الدالّة على الحكم المذكور ٧٠
الحكم بصحّة صوم المسافر الجاهل بلزوم الإفطار في السفر ٧١
الاستدلال على الحكم المذكور ٧١
الإشارة إلى صحيحة العيص بن القاسم الدالّة على صحّة صوم المسافر الجاهل بلزوم الإفطار في السفر ٧١
بيان صحيحة معاوية بن عمّار الدالّة على عدم صحّة الصوم في السفر مطلقاً ٧١
ذكر وجه الجمع بين النصوص المتعارضة في المقام ٧١
الحكم بفساد صوم المسافر جاهلاً بالحكم مع حصول العلم بعدم صحّة الصوم في السفر أثناء النهار ٧٢
الحكم بفساد صوم المسافر الناسي لعدم صحّة الصوم في السفر ٧٢
اختلاف الأصحاب في صوم المسافر في شهر رمضان بعد الزوال ٧٢
اختيار الإسكافيّ والكلينيّ والصدوق والمفيد والعلّامة في أكثر كتبه صحّة الصوم لو كان السفر بعد الزوال في نهار رمضان ٧٢
ذهاب شيخ النهاية والمبسوط وابن البرّاج وابن حمزة ومحقّق المعتبر والنافع إلى لزوم الإفطار مطلقاً شرط أن يكون المسافر المذكور قد بيّت فيه نيّة السفر ٧٢
فتوى والد الصدوق والعمانيّ وابن زهرة وابن إدريس بوجوب الإفطار على المسافر

مطلقاً، سواء كان خروجه قبل الزوال أو بعده، وسواء بيّت نيّة السفر أم لا ٧٣
اعتبار علّامة الإرشاد في جواز الإفطار للمسافر المذكور أن يبيّت النيّة من الليل مع الخروج قبل الزوال ٧٣
اختيار شيخ التهذيبين وعلّامة المختلف التخيير بين الصوم والإفطار لو كان خروج المسافر المذكور بعد الزوال ٧٣
نفي صاحب المدارك البُعد عن القول بالتخيير في تمام اليوم للمسافر المذكور ٧٤
ظهور قوله تعالى: ﴿أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ في وجوب الإفطار على المسافر المشار إليه مطلقاً ٧٤
ذكر منشأ الخلاف في المسألة المذكورة ٧٤
بيان النصوص الدالّة على إيجاب الخروج قبل الزوال للإفطار ٧٤
الإشارة إلى صحيحة عبيد بن زرارة من النصوص المشار إليها ٧٤
ذكر عدد النصوص الدالّة على أنّ من بيّنت النيّة من الليل يفطر مطلقاً ٧٤
الإيماء إلى موثّقة عليّ بن يقطين من النصوص المشار إليها ٧٤
المناقشة في سند رواية عليّ بن يقطين المذكورة ٧٤
علاج بعض الأعاظم المناقشة المذكورة بنظريّة تعويض السند، والإيراد فيه ٧٥
ترجيح النصوص الدالّة على كون الخروج قبل الزوال موجباً للإفطار، ووجه ذلك ٧٥
المشهور صحّة صوم المسافر العائد إلى وطنه قبل الزوال، ووجوب القضاء عليه لو كان وصوله بعد الزوال ٧٥
ذكر موثّق أبي بصير الدالّ على الحكم المذكور ٧٦
ذكر وظيفة المسافر لو كان يعلم أنّه يصل إلى وطنه قبل الزوال ٧٦
الإشارة إلى صحيحة محمّد بن مسلم الدالّة على الخيار في الفرع المذكور ٧٦
وجوب الصوم على المكلّف الذي يدخل بلداً يعزم فيه على الإقامة إن وصله قبل الفجر، ووجه ذلك ٧٦

المعروف كفاية الوصول إلى البلد المذكور قبل الزوال ، وعدم تناوله مفطّراً في السفر لصحّة صوم ذلك اليوم ٧٧
ذهاب ابن زهرة إلى عدم صحّة الصوم مطلقاً ولو وصله قبل الزوال ولم يتناول المفطّر في سفره في الفرع المذكور ٧٧
اختيار شيخ المبسوط صحّة الصوم مطلقاً في الفرع المشار إليه لو لم يتناول المفطّر في السفر ٧٧
ذكر موثّقة أبي بصير المستدلّ بها لقول المشهور ٧٧
الإشكال في الوجه المذكور ٧٧
اشتراط صحّة الصوم بعدم كون الصوم مضرّاً بالمكلّف ٧٨
دعوى عدم الخلاف في الاشتراط المذكور ٧٨
الاستدلال بقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنْكُم مَرِيضاً...﴾ للحكم المذكور ٧٨
الإشكال في دلة الآية المذكورة في المقام ، والجواب عنه ٧٨
الإشارة إلى صحيح محمّد بن مسلم المستفاد منه المعذوريّة في ترك الصوم في حال الضرر ٧٨
إمكانيّة الاستدلال بالنصوص المتضمّنة ببيان حدّ المرض الموجب للإفطار في المقام . ٧٨
ذكر صحيحة عمر بن أُذينة من النصوص المشار إليها ٧٩
وقوع الخلاف في مقدار المرض المسوّغ للإفطار ٧٩
القول بأنّ المرض المسوّغ للإفطار هو حصول اليقين بالضرر المترتّب على الصيام ٧٩
ذهاب آخرين إلى كفاية حصول الظنّ بترتّب الضرر على الصيام في المقام ٧٩
اختيار أكثر الأعلام بأنّ التعويل على الخوف الذي ينشأ من الاحتمال العقلائيّ المعتدّ به ٧٩
ذكر الاستدلال للرأي المذكور ٧٩
الإشارة إلى خبر حريز المستفاد منه كون الخوف العقلائيّ ملاكاً في ترك الصوم..... ٨٠
عدم اعتبار فعليّة المرض في ترك الصوم ، بل الاعتبار بكفاية خوف حدوثه ،

ووجه ذلك ٨٠
فتوى المصنّف بجواز إفطار الصوم في كلّ مورد خاف المكلّف على نفسه من حصول الضرر ، ودليل ذلك ٨٠
حجّيّة قول الطبيب الحاذق في تشخيص الضرر المسوّغ لإفطار الصوم ، ووجه ذلك .. ٨١
عدم جواز الاعتماد على قول الطبيب إذا علم المكلّف أو اطمأنّ بخطئه ٨١
تسالم الفقهاء على اعتبار العمد في مفطّريّة المفطّرات ٨٥
الاستدلال للحكم المذكور بقصور المقتضي للمفطّريّة في صورة غير العمد ٨٥
التمسّك بالنصوص الواردة فيمن أكل أو شرب ناسياً للحكم المذكور ٨٥
الإشارة إلى صحيح الحلبيّ الدالّ على المطلب المزبور ٨٥
الإشكال في شمول النصوص المشار إليها للمقام ، والجواب عنه ٨٦
وجه التمسّك بصحيح محمّد بن مسلم في المقام ٨٦
إمكانيّة الاستدلال بقاعدة (كلّ ما غلب الله عليه) في الفرع المذكور ٨٦
وجه الاستدلال بحديث «رفع النسيان» في المقام ٨٦
استثناء البقاء على الجنابة من الحكم باعتبار العمد في المفطّر ، ووجه ذلك ٨٦
عدم الفرق بين شهر رمضان وغيره في اعتبار العمد في مفطّريّة المفطّرات ، ودليل ذلك . ٨٧
المعروف كون الجاهل بالمفطّريّة كالعالم في حكم ارتكاب المفطّرات ٨٧
قول شيخ التهذيب وصاحب الحدائق باعتبار العلم في مفطّريّة المفطّرات ٨٨
ذهاب محقّق المعتبر وصاحب الحدائق إلى عدم الفرق بين الجاهل والعالم في المقام ، إلّا في لزوم القضاء على الجاهل ٨٨
نسبة صاحب الجواهر إلى بعض مشايخه التفصيل بين قسمي الجاهل ووجوب القضاء والكفّارة على المقصّر ، ووجوب القضاء فقط على القاصر ٨٨
اختيار النراقيّ والشيخ الأنصاريّ القول بعدم وجوب القضاء والكفّارة على الجاهل القاصر ووجوبهما على الجاهل المقصّر ٨٨

رأي بعض الأساطين التفصيل في ثبوت القضاء والكفّارة بين الجاهل بالحكم والجاهل بالموضوع ، وقوله بعدم وجوبهما على الأوّل ووجوبهما على الثاني ٨٨
ذكر مقتضى إطلاقات أدلّة المفطّرات في المقام ٨٩
سرد موثّقة زرارة وأبي بصير الدالّة على عدم حصول الإفطار بارتكاب المفطّر جاهلاً بالحكم ٨٩
إشكال بعض الأعاظم في دلالة الموثّقة المذكورة ٨٩
المناقشة في سند الموثّقة المذكورة ٨٩
علاج مشكلة سند الموثّقة المذكورة بتعويض السند ٩٠
الإشارة إلى اشتراك محمّد بن عليّ الموجود في سند الموثّقة المشار إليها ٩٠
ذكر صحيحة عبدالصمد بن بشير الدالّة على عدم إفطار صوم الجاهل بارتكاب المفطّرات ٩٠
دعوى اختصاص الصحيحة المذكورة بنفي الكفّارة عن الجاهل ، وجواب المصنّف عنه ٩١
تقوية قول ابن إدريس وصاحب الحدائق بعدم وجوب القضاء والكفّارة على الجاهل في المقام ٩١
المشهور تخيير المكلّف في خصال كفّارة الإفطار ٩٢
ذهاب ابن أبي عقيل والسيّد المرتضى إلى لزوم الترتيب بين خصال كفّارة الإفطار ٩٢
ذكر منشأ الخلاف في المقام ٩٢
الإشارة إلى وجود أربع طوائف من الروايات في المسألة المذكورة ٩٢
ذكر المصنّف طائفتين من النصوص المشار إليها ٩٢
سرد صحيحة عبدالله بن سنان الدالّة على التخيير في فضل كفّارة الإفطار ٩٢
الإشارة إلى صحيحة عليّ بن جعفر الدالّة على الترتيب بين خصال الكفّارة في المقام . ٩٢
الإشكال في سند الصحيحة المشار إليها ، وجواب المصنّف عنه ٩٢
الإيراد في جواب المصنّف عن الإشكال المذكور ٩٣

حمل رواية عليّ بن جعفر المشار إليها على استحباب الترتيب في خصال كفّارة الإفطار ، والإشكال فيه ٩٣
وجه تقديم صاحب الجواهر النصوص الدالّة على التخيير في خصال الكفّارة المذكورة. ٩٤
ذكر مقتضى الأصل العمليّ في المقام ٩٤
وقوع الخلاف في وظيفة العاجز عن خصال الكفّارة المشار إليها ٩٤
اختيار مفيد المقنعة والمرتضى وابن إدريس ومحقّق الشرائع وجوب صوم ثمانية عشر يوماً على العاجز عن خصال الكفّارة المشار إليها ٩٤
فتوى ابن الجنيد وصدوق المقنع وصاحبي المدارك والذخيرة بكون وظيفة العاجز المذكور التصدّق بما يطيق ..... ٩٤ و ٩٥
ذهاب علّامة المختلف وشهيد الدروس وصاحبي المسالك والعروة إلى التخيير بين الصوم ثمانية عشر يوماً وبين التصدّق في المقام ٩٥
اختيار المصنّف كون وظيفة العاجز المذكور الاستغفار ٩٥
وجه فتوى المصنّف المشار إليها ٩٥
تسالم الفقهاء على كفاية الاستغفار عن الكفّارة حال العجز عنها وعن بدلها ٩٥
ذكر صحيحة أبي بصير الدالّة على كفاية الاستغفار في المقام ٩٥
عدم اعتبار التكرار في الاستغفار المذكور ٩٦
فتوى المصنّف بوجوب أداء الكفّارة لو تجدّدت القدرة على أدائها بعد العجز عنها ٩٦
استدلال المصنّف لرأيه المذكور ٩٦
جواز تناول المفطر للشاكّ في طلوع الفجر ، ووجه ذلك ٩٦
الكلام في وظيفة من تناول المفطر مع تبيّن طلوع الشمس بعد ذلك ٩٧
ذكر المصنّف مقتضى القاعدة في المقام ٩٧
الإشارة إلى موثّقة سماعة الدالّة على التفصيل بين مراعاة طلوع الفجر وعدمها ٩٧
عدم لزوم قضاء الصوم في صورة الشكّ في طلوع الفجر وتناول المفطر وتبيّن طلوعه ،

ووجه ذلك ٩٧
الحكم بعدم جواز ارتكاب المفطر للشاكّ في تحقّق الغروب ، ودليل ذلك ٩٨
وجوب القضاء والكفّارة على مرتكب المفطر عند الشكّ في تحقّق الغروب ، ووجه ذلك ٩٨
عدم وجوب القضاء والكفّارة في صورة انكشاف دخول الليل لمرتكب المفطر عند الشكّ في تحقّق الغروب ، ودليل ذلك ٩٩
فتوى المصنّف بوجوب القضاء على قاطع نيّة الصوم مع عدم ارتكاب المفطر ٩٩
الاستدلال على الفتوى المشار إليها ٩٩
وجه عدم وجوب الكفّارة في الفرع المذكور ٩٩
ذهاب المصنّف إلى عدم صحّة صوم التطوّع ممّن عليه القضاء ٩٩
التزام السيّد المرتضى في أجوبة المسائل الرسّيّة لجواز صوم التطوّع في الفرض المذكور ١٠٠
دعوى صاحب الحدائق والنراقي الاتّفاق على عدم الجواز في الفرع المشار إليه ١٠٠
الكلام في صوم الشيخ والشيخة ١٠٠
وجوب الصوم على الشيخ والشيخة في صورة عدم الحرج عليهما ١٠٠
سقوط الصوم عن الشيخ والشيخة مع وجود الحرج عليهما ١٠٠
وقوع الخلاف في كون السقوط المذكور بنحو العزيمة أو الرخصة ١٠١
ذهاب صاحب الجواهر إلى كون السقوط المذكور العزيمة ١٠١
اختيار صاحب الحدائق كون السقوط المذكور الرخصة ١٠١
الاستدلال على السقوط المذكور بقاعدة لا حرج ١٠١
ذكر قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ المتمسّك به في المقام ١٠١
تفسير الإطاقة في الآية المشار إليها ١٠١

توهّم نسخ الآية المذكورة ، والجواب عنه ١٠١
ذكر ثلاثة أفراد من المكلّفين المشار إليهم في الآية المذكورة ١٠١
الإشارة إلى صحيحة عبدالله بن سنان الدالّة على سقوط الصوم عن العاجز عنه ، ووجوب الصدقة عليه ١٠٢
اختلاف النصوص في تحديد مقدار الفدية عن صوم الشيخ والشيخة ١٠٢
الإيماء إلى صحيحة محمّد بن مسلم الدالّة على كون الفدية المذكورة مدّاً واحداً من الطعام ١٠٢
ذكر صحيحة محمّد بن مسلم الأُخرى الدالّة على كون الفدية المذكورة مدّين من الطعام ١٠٢
دعوى الاطمئنان بوحدة الروايتين المذكورتين ، والجواب عنه ١٠٣
حمل الشيخ الصحيحة الدالّة على كون الفدية المشار إليها مدّين على الاستحباب ، والإشكال فيه ١٠٣
ذكر مقتضى الأصل العمليّ في المسألة المذكورة ١٠٣
الكلام في وظيفة من به داء العطاش ١٠٣
عدم وجوب الصوم على من به داء العطاش ١٠٣
ذكر الفرق بين المريض ومن به داء العطاش في المقام ١٠٣
الاستدلال على حكم المسألة المذكورة ١٠٣
عدم وجوب الصوم على المرضعة والحامل عند إضرار الصوم بهما أو بالرضيع والجنين ١٠٤
المشهور وجوب القضاء على المرضعة والحامل المذكورتين ١٠٤
دعوى شيخ الخلاف الإجماع على الحكم المذكور ١٠٤
ذهاب والد الصدوق وسلّار إلى عدم وجوب القضاء على المرضعة والحامل المذكورتين ١٠٤
الإشارة إلى صحيح محمّد بن مسلم الدالّ على رأي المشهور في المقام ١٠٤
وجه تقييد سقوط الصوم عن المرضعة والحامل بالإضرار ١٠٤

كتاب الزكاة

ذكر المعنى اللغويّ للزكاة ١٠٧
بيان المعنى الاصطلاحيّ للزكاة ١٠٧
عدّ وجوب الزكاة من ضروريّات الدين ، ووجه ذلك ١٠٧
حكم منكر وجوب الزكاة ١٠٧
ذكر صحيح معروف بن خرّبوذ الدالّ على وجوب الزكاة ١٠٨
الكلام في تحديد نوع وجوب الزكاة ١٠٨
ذكر ثلاثة أقسام للعبادات ١٠٨
الإشارة إلى الكلام في كون الزكاة حقّاً أو ملكاً لمستحقّيها ١٠٩
عدم الخلاف في المسلمين في وجوب الزكاة في تسعة أشياء مع ذكرها ١١٣
دعوى اتّفاق المسلمين واستفاضة الأخبار على الحكم المذكور ١١٣
الإيماء إلى صحيحة الفضلاء الدالّة على حصر وجوب الزكاة في العناوين التسعة المذكورة ١١٣
كون المستفاد من الصحيحة المذكورة أنّ الواضع للزكاة في العناوين المشار إليها النبيّ صلى الله عليه وآله ١١٣
ذكر الاحتمالين في تفسير المعنى المذكور ١١٣
الأوّل: كون مصدر جعل الزكاة هو الباري وسؤال النبيّ صلى الله عليه وآله حصرها في العناوين المشار إليها ١١٣
الثاني: كون تحديد متعلّق الزكاة من النبيّ صلى الله عليه وآله ، ومعنى عفوه صلى الله عليه وآله عدم جعله الزكاة في غير العناوين المشار إليها ١١٣
تقوية الاحتمال الأوّل في المقام ١١٤
الاستشهاد من رواية أبي سعيد القمّاط للمعنى المشار إليه ١١٤

الإشكال في سند الرواية المذكورة ١١٤
ذكر صحيحة ابن مهزيار الدالّة على حصر الزكاة في خصوص الأجناس التسعة المذكورة ١١٤
الإشارة إلى نصوصٍ دالّةٍ على وجوب الزكاة في غير الأجناس المذكورة ١١٥
دعوى تقييد النصوص المذكورة بالأخبار الدالّة على حصر الزكاة في الأجناس التسعة ، والإشكال فيه ١١٥
حمل المشهور والمصنّف النصوص المذكورة على استحباب الزكاة في غير الأجناس المشار إليها ١١٥
ذكر صاحب الحدائق مبعدات توجب عدم قبول الحمل المذكور ١١٦
حمل صاحب الحدائق والمحقّق الهمداني النصوص المذكورة على التقيّة ، والإيراد فيه ١١٦
حمل النصوص المذكورة على الحكم الولائيّ من الأئمّة عليهم السلام في حقّ شيعتهم ١١٧
إشكال آخر في حمل النصوص المذكورة على التقيّة ١١٨
بيان مقتضى الأصل العمليّ في المقام ١١٨
من الشروط المعتبرة في وجوب الزكاة كون المالك بالغاً ١٢١
الإشارة إلى الكلام في شرطيّة البلوغ في وجوب الزكاة في تسعة أجناس أو في بعضها . ١٢١
تحديد دلالة حديث رفع القلم على مبنى كون وجوب الزكاة تكليفيّاً ١٢١
بيان معنى الحديث المذكور على مبنى كون وجوب الزكاة وضعيّاً ١٢١
الإشارة إلى قولين في جعل الأحكام الوضعيّة ١٢١
ثمرة الاختلاف المذكور في المقام ١٢١
ذكر المصنّف التسالم على شرطيّة البلوغ في وجوب الزكاة في النقدين ١٢٢
دعوى محقّق الشرائع الإجماع على الحكم المذكور ١٢٢
نسبة الخلاف لابن حمزة في المقام ١٢٢
وقوع الخلاف بين فقهاء الجمهور في المسألة المذكورة ١٢٢

ذهاب أبي حنيفة وابن شبرمة إلى عدم وجوب الزكاة في مال الصبيّ مطلقاً ١٢٢
المشهور عن مالك والشافعيّ ثبوت الزكاة في مال الصبيّ ١٢٢
ذكر المصنّف إمكانيّة الاستدلال على شرطيّة البلوغ في مطلق موارد الزكاة بحديث رفع القلم ١٢٢
بيان رواية يونس بن ظبيان الدالّة على رفع القلم عن الصبيّ والمجنون والنائم..... ١٢٢
تقريب دلالة الرواية المذكورة على رفع الحكم التكليفيّ والوضعيّ عن الثلاثة المشار إليها ١٢٢
دعوى اختصاص الحديث المذكور برفع الحكم التكليفيّ عن الثلاثة المشار إليها، والجواب عنه ١٢٣
ادّعاء كون المراد من حديث الرفع رفع قلم المؤاخذة، مع ذكر المؤيّدين للمطلب المذكور ١٢٣
دعوى جبران سند الحديث المذكور بعمل المشهور، والإيراد فيه ١٢٤
ذكر معتبرة الساباطيّ الممكن استناد قول المشهور إليها في المقام ١٢٤
بيان رواية إرشاد المفيد الدالّة على رفع القلم عن المجنون ١٢٤
إمكانيّة الاستدلال في المقام بالنصوص الدالّة على نفي الزكاة في مال اليتيم ١٢٥
الإشارة إلى صحيحة زرارة الدالّة على عدم وجوب الزكاة في أموال الصبيّ ١٢٥
دعوى تقييد صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم إطلاق الصحيحة المشار إليها ١٢٦
الإشارة إلى رواية أبي بصير المعارضة بصحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم المشار إليها .. ١٢٦
الإيراد في حجّيّة الخبر المذكور، ودعوى قصورها عن المعارضة المشار إليها ١٢٦
الإشكال في تعبير المصنّف عن رواية أبي بصير المذكور بالصحيحة ١٢٦
دعوى اختصاص النصوص الدالّة على نفي الزكاة عن مال اليتيم بالنقدين، ووجه ذلك. ١٢٦
المشهور بين القدماء وجوب الزكاة بالغلّات والمواشي ولو كان مالكها صبيّاً لم يبلغ .. ١٢٧
ذهاب ابن إدريس ومشهور المتأخّرين إلى استحباب الزكاة في الموارد المشار إليها .. ١٢٧

نفي بعض المتأخّرين الاستحباب المشار إليه في الموارد المذكورة ١٢٧
استناد القائلين بعدم وجوب الزكاة في المقام بالنصوص المتضمّنة لنفي الزكاة عن مال اليتيم ، والإشكال فيه ١٢٧
ذكر صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم المستدلّ به لقول مشهور القدماء المشار إليه ١٢٨
بيان رواية أبي بصير المعارضة بالصحيح المذكور مع ذكر الإشكال في سندها ١٢٨
من الشروط المعتبرة في ثبوت الزكاة كون المالك عاقلاً ١٢٨
دعوى قيام الإجماع على شرطيّة العقل في المقام ١٢٨
الاستدلال بحديث رفع القلم للاشتراط المذكور ١٢٨
إشكال صاحب الجواهر على الاستدلال المشار إليه ١٢٩
ذكر خبر عبدالرحمن بن الحجّاج الدالّ على شرطيّة العقل في زكان النقدين ١٢٩
الإشكال في سند الخبر المذكور ١٢٩
ذكر أمرين استدلّ بهما المصنّف لنفي وجوب الزكاة على المجنون في العناوين التسعة ١٢٩
استدلال المصنّف لنفي وجوب الزكاة على المجنون بعدم ثبوت المقتضي للوجوب ، والجواب عنه ..... ١٢٩ و ١٣٠
ذكر معتبرة سماعة الدالّة على تعلّق الزكاة بأموال الأغنياء للفقراء من دون فرق بين كون الغنيّ عاقلاً أو مجنوناً ١٣٠
من الشروط المعتبرة في وجوب الزكاة كون المالك حرّاً ١٣٠
الإشارة إلى صحيحة عبدالله بن سنان الدالّة على نفي وجوب الزكاة عن العبد ١٣١
ذكر المصنّف بناء الشرطيّة المذكورة على القول بملكيّة العبد ، ووجه ذلك ١٣١
وقوع الخلاف في ملكيّة العبد ١٣١
المشهور عدم ملكيّة العبد ١٣١
دعوى الإجماع على الحكم المذكور وكونه مذهب الإماميّة ١٣١
ذكر الأُمور المستدلّ بها للحكم المذكور ١٣١

التمسّك باستصحاب عدم حدوث الملك للعبد ، والإشكال فيه ١٣١
الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً عَبْداً مَّمْلُوكاً لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ للحكم المذكور ، والجواب عنه ١٣١
التمسّك ببعض النصوص لنفي ملكيّة العبد ١٣٢
ذكر صحيحة محمّد بن قيس في المقام ، والجواب عنها ١٣٢
دعوى دلالة الصحيحة المذكورة على عدم استقلال العبد في ملكيّة التصرّف ١٣٢
ذكر صحيحة عبدالله بن سنان المستدلّ بها لنفي ملكيّة العبد ، والجواب عنها ١٣٢
الاستدلال على مالكيّة العبد ١٣٣
استثناء المشهور من عدم وجوب الزكاة على العبد العبدَ المكاتب ١٣٣
الاستدلال على الحكم المذكور ، وجواب بعض الأساطين عنه ١٣٤
المشهور اشتراط الملكيّة بالكمال والتماميّة ، ووجه ذلك ١٣٤
ذهاب صاحب العروة والمصنّف إلى تقييد وجوب الزكاة بالملكيّة والتمكّن من التصرّف ، ووجه ذلك ١٣٤
الإشارة إلى عدم وجود نصّ خاصّ على شرطيّة الملك في وجوب الزكاة ١٣٥
دعوى الإجماع في المسألة المذكورة ١٣٥
ذكر الاستدلال على شرطيّة الملك في وجوب الزكاة ١٣٥
دعوى المصنّف التسالم على اعتبار التمكّن من التصرّف في وجوب الزكاة ١٣٥
استدلال المصنّف برواية زرارة في المقام ١٣٦
تعبير المصنّف عن الرواية المذكورة بالموثّقة ، والإشكال فيه ١٣٦
ذكر معتبرة رفاعة بن موسى المستدلّ بها لاعتبار التمكّن من التصرّف في وجوب الزكاة ١٣٧
اشتراط وجوب الزكاة ببلوغ المال مقدار النصاب الشرعيّ ١٣٧
الإشارة إلى إحالة المصنّف الكلام عن النصاب إلى البحث عن الأجناس التسعة ١٣٧
اشتراط وجوب الزكاة في الأنعام ببلوغ النصاب ١٤١

الإشارة إلى عدد نصب الإبل ١٤١
دعوى تسالم الفقهاء على أصل اعتبار النصاب في الأنعام ١٤١
الاختلاف في بعض موارد النصاب في الإبل ١٤١
ذكر نصب الإبل في قول المشهور ١٤١
خلاف ابن أبي عقيل وابن الجنيد في عدد نصب الإبل ١٤٢
استدلال المشهور بنصوص دالّة على نصب الإبل ١٤٢
الإشارة إلى صحيحة زرارة عن النصوص المشار إليها مع ذكر طريقها وتصحيحه ١٤٢
الإيماء إلى صحيحة الفضلاء مع ذكر موارد الاختلاف فيها مع رأي المشهور ١٤٢
الجواب عن الاستدلال بالصحيحة المذكورة ١٤٣
دعوى توافق الصحيحة المذكورة ببعض روايات العامّة ، ووجه ذلك ١٤٣
نقل صاحب الوسائل الصحيحة المشار إليها من معاني الأخبار ، موافقة لرأي المشهور ١٤٣
احتمال المصنّف حصول التصرّف في متن الصحيحة المذكورة ١٤٣
المعروف وجود نصابين في البقر مع ذكرهما ١٤٤
الإشارة إلى صحيحة الفضلاء الدالّة على الحكم المذكور ١٤٤
جعل المشهور كون نصب الغنم خمسة مع ذكرها ١٤٥
ذكر علّامة المختلف الموردين المختلف فيهما من نصب الغنم ١٤٥
الأوّل: عدّ ابني بابويه أنّ أوّل نصب الغنم هو الواحد والأربعون ١٤٥
الثاني: جعل المفيد والمرتضى وابن أبي عقيل وابن بابويه وسلّار وابن حمزة وابن إدريس نصب الغنم أربعة ١٤٥
الإشارة إلى صحيحة الفضلاء الدالّة على رأي المشهور في نصب الغنم ١٤٥
دعوى دلالة صحيحة محمّد بن قيس على كون نصب الغنم أربعة ١٤٥
الإشكال في سند الصحيحة المشار إليها ، والجواب عنه ١٤٥
الإشارة إلى محاولة صاحب الجواهر للجمع بين النصوص المشار إليها ، والإشكال

فيها ١٤٦
وجه تقديم صحيحة الفضلاء على صحيحة ابن قيس ١٤٦
دعوى عدم صراحة صحيحة ابن قيس في المعارضة في المقام ١٤٦
ادّعاء الإجمال في الصحيحة المذكورة ١٤٦
حمل المصنّف الصحيحة المشار إليها على التقيّة ، ووجه ذلك ١٤٧
الإشكال في الحمل المذكور ١٤٧
إيراد المحقّق الحلّيّ في رأي المشهور في المقام ١٤٨
توضيح المصنّف الثمرتين المشار إليهما في كلام المحقّق الحلّيّ في المقام ١٤٨
اتّفاق المسلمين على اشتراط وجوب الزكاة في الأنعام بكونها سائمة طول الحول ١٤٩
ذهاب مالك إلى وجوب الزكاة في الأنعام مطلقاً ، سواء كانت سائمة أم لا ١٤٩
الإشارة إلى صحيحة الفضلاء الدالّة على اعتبار السوم في زكاة الأنعام ١٤٩
ذكر طرق الشيخ إلى الحسين بن سعيد الأهوازيّ المذكور في سند الصحيحة المشار إليها ، مع بيان حكمها ١٤٩
وقوع الخلاف في حكم علف الأنعام وقتاً قليلاً ١٤٩
اختيار ابن إدريس ومحقّق المعتبر عدم وجوب الزكاة في الأنعام لو علفت يوماً أو أكثر. ١٥٠
ذهاب شيخ الخلاف إلى عدم وجوب الزكاة في الأنعام في صورة أغلبيّة العلف على السوم ١٥٠
فتوى المشهور بين المتأخّرين والمصنّف بكون الملاك على الصدق العرفيّ في الفرع المذكور ١٥٠
اختلاف الأصحاب في مقدار الصدق العرفيّ ١٥٠
ذهاب علّامة التذكرة إلى عدم قدح العلف يوماً في الصدق العرفيّ ١٥٠
فتوى الشهيد الأوّل بعدم قادحيّة العلف شهراً في الصدق العرفيّ للسوم ١٥١
الإشارة إلى منشأ الخلاف المذكور ١٥١

الاستدلال على كون المدار في الصدق العرفيّ في كون الأنعام سائمة ١٥١
الحكم في صورة الشكّ في صدق عنوان السوم على الأنعام عرفاً ١٥١
من الشروط المعتبرة في وجوب الزكاة في الأنعام عدم كونها عوامل ١٥٢
دعوى صاحب الجواهر الإجماع بقسميه على الحكم المذكور ١٥٢
الإشكال في الدعوى المذكورة ، ووجه ذلك ١٥٢
ذكر صحيحة الفضلاء الدالّة على عدم ثبوت الزكاة على العوامل ١٥٣
الإيراد في دلالة الصحيحة المشار إليها ١٥٣
الإشارة إلى موثّقة إسحاق بن عمّار الدالّة على عدم مانعيّة العمل من ثبوت الزكاة في الأنعام ١٥٣
حمل الموثّقة المذكورة على استصحاب الزكاة في العوامل ١٥٣
الإشكال في الحمل المذكور ، والجواب عنه ١٥٣
ذكر المصنّف طريقين للعلاج بين النصوص المذكورة في المقام ١٥٤
الأوّل: رفع اليد عن موثّقة الساباطي ، ووجه ذلك ١٥٤
الإشكال في الوجه المذكور ١٥٤
الثاني: حمل موثّقة الساباطيّ المشار إليها على التقيّة ١٥٤
الإيراد في الوجه المذكور ١٥٤
وجوب رفع اليد عن الموثّقة المذكورة لاشتمالها على نفي شرطيّة السوم المعتبر في وجوب الزكاة في الأنعام ١٥٥
اعتبار مرور الحول في وجوب الزكاة في الأنعام ١٥٥
دعوى الإجماع على الاشتراط المذكور ١٥٥
نسبة الخلاف إلى ابن عبّاس وابن مسعود في الاشتراط المشار إليه ١٥٥
الإشارة إلى صحيحة الفضلاء الدالّة على الشرط المذكور ١٥٦
المعروف كون مضيّ الحول بدخول الأنعام في الشهر الثاني عشر ١٥٦

دعوى صاحب الحدائق الاتّفاق على المطلب المذكور ١٥٦
انعقاد سيرة المتشرّعة على تحديد الحول بدخول الأنعام في الشهر الثاني عشر ١٥٦
ذكر صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم الدالّة على تحديد الحول بمضيّ أحد عشر شهراً . ١٥٦
دعوى حكومة دلالة الصحيح المذكور على تفسير الحول لغةً ١٥٧
رأي الفيض الكاشانيّ في دلالة الصحيح المشار إليه ١٥٧
ذكر ثمرة الخلاف في تحديد الحول في المقام ١٥٧
شرائط وجوب الزكاة في النقدين ١٦١
تعريف الدينار والدرهم في المصطلح الفقهيّ ١٦١
الإشارة إلى العنوان الوارد في النصوص الدالّة على وجوب الزكاة في الذهب والفضّة .. ١٦١
وجوب الزكاة في الذهب والفضّة من ضروريّات الدين ١٦١
الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ...﴾ لوجوب الزكاة في النقدين ١٦١
اشتراط وجوب الزكاة في النقدين ببلوغهما النصاب ١٦٢
المشهور أنّ الذهب نصابين ١٦٢
ذهاب عليّ بن بابويه في النصاب الثاني للذهب إلى أنّه أربعون مثقالاً ١٦٢
الإشارة إلى كثرة النصوص الدالّة على فتوى المشهور في المقام ١٦٢
ذكر موثّقة عليّ بن عقبة من النصوص المشار إليها ١٦٢
نصّ علماء اللغة في مقدار الدينار الشرعيّ ١٦٢
ذكر صحيحة الفضلاء وصحيحة زرارة الدالّتين على كون نصاب الذهب أربعين ديناراً . ١٦٢
حمل النصوص الدالّة على كون نصاب الذهب عشرين ديناراً على الاستحباب، والإشكال فيه..... ١٦٣
نقل الصدوق صحيحة زرارة المذكورة مطابقاً للمشهور ١٦٣
نفي حجّيّة صحيحة الفضلاء لإعراض المشهور عنها، والجواب عنه ١٦٤

ترجيح بعض الأعاظم الروايات الدالّة على القول المشهور لموافقة الكتاب ، والإيراد عليه ١٦٤
ترجيح المصنّف النصوص الدالّة على مقالة المشهور ، ووجه ذلك ١٦٤
اشتراط وجوب زكاة الفضّة ببلوغها مقدار النصاب ١٦٥
ذكر نصابي الفضّة ومقدار الزكاة فيهما ١٦٥
عدم الخلاف في نصابي الفضّة بين الأعلام ١٦٥
الاستدلال من النصوص لنصابي الفضّة ١٦٥
الإشارة إلى رواية زرارة وبكير من النصوص المشار إليها ١٦٥
المناقشة في سند الرواية المذكورة ١٦٦
المعروف اعتبار كون النقدين مسكوكين بسكّة المعاملة ١٦٦
الاستدلال على الحكم المذكور بالنصوص مع ذكر صحيحة عليّ بن يقطين ١٦٦
التمسّك للحكم المذكور بالنصوص الدالّة على عدم وجوب الزكاة في الحليّ ١٦٧
استظهار عدم وجوب الزكاة في النقدين في العصر الحاضر ١٦٧
اشتراط وجوب زكاة النقدين بمضيّ الحول ١٦٧
دعوى الاتّفاق في الفرع المذكور ١٦٧
بيان تظافر النصوص على شرطيّة مضيّ الحول ١٦٧
المشهور تعلّق الزكاة بالدنانير والدراهم المغشوشة إذا كان الخالص منهما مقدار النصاب ١٦٨
دعوى الإجماع على الحكم المذكور ١٦٨
الاستدلال على الحكم المشار إليه بالنصوص الدالّة على وجوب الزكاة في النقدين ... ١٦٨
ذكر خبر زيد الصائغ الدالّ على رأي المشهور بعنوان التأييد ١٦٨
وجه جعل خبر الصائغ المذكور مؤيّداً في المقام ١٦٩
دعوى جبران الخبر المذكور بعمل المشهور ، والاعتراض عليه ١٦٩

اتّباع المصنّف لبعض الأعاظم في جعل وجوب الزكاة في النقد المغشوش يدور مدار الإسم ١٦٩
المناقشة في الرأي المذكور ١٦٩
عدم وجوب الاختبار عند الشكّ في بلوغ الخالص من النقدين المغشوشي النصاب ... ١٧٠
ذكر الوجه للقول المذكور ١٧٠
عدم الخلاف في ثبوت الزكاة في الغلّات الأربع ١٧٣
استفاضة النصوص الدالّة على وجوب الزكاة في الغلّات الأربع ١٧٣
الإشارة إلى صحيحة زرارة من النصوص المشار إليها ١٧٣
اشتراط وجوب الزكاة في الغلّات ببلوغها مقدار النصاب ١٧٣
كون نصاب الغلّات الأربع خمسة أوسق ١٧٣
بيان مقدار الوسق بالصاع ١٧٣
الإشارة إلى كون اعتبار النصاب في الغلّات من المسلّمات الفقهيّة ١٧٣
دعوى استفاضة النصوص الدالّة على الحكم المذكور ١٧٣
ذكر خبر الحلبيّ الدالّ على كون النصاب في الغلّات ستّون صاعاً ١٧٣
الإشكال في سند الخبر المذكور ١٧٣
حمل المصنّف خبر الحلبيّ المشار إليه على الاستحباب بناءاً على عدم استقرار المعارضة في النصوص المذكورة في المقام ١٧٣
ترجيح المصنّف النصوص الدالّة على رأي المشهور في نصاب الغلّات ، ووجه ذلك .. ١٧٣
الإشكال في رأي المصنّف في المقام ١٧٤
جواب آخر من المصنّف لحلّ مشكلة التعارض في النصوص المذكورة في المقام ١٧٤
ذكر مقدار الزكاة في الغلّات الأربع ١٧٤
سرد صحيحة زرارة الدالّة على مقدار الزكاة في الغلّات الأربع ١٧٤
ذكر رأي المشهور في وقت تعلّق وجوب الزكاة في الغلّات ١٧٥

ذهاب المحقّق الحلّيّ إلى أنّ وقت تعلّق وجوب الزكاة في الغلّات هو صدق العنوان عليها ١٧٥
نسبة صاحب مفتاح الكرامة القول المذكور إلى الصدوق والمفيد وابن زهرة وغيرهم ، والإيراد عليه ١٧٥
ذكر ثمرة القول المشهور وغيره في المقام ١٧٦
بيان الأُمور المستدلّ بها لمقالة المشهور ١٧٦
دعوى الإجماع في المقام ، والإيراد فيه ١٧٦
الاستدلال للمشهور بإناطة صدق العنوان على حصول اشتداد الحَبّ في الحنطة والشعير ، وبحصول الاحمرار والاصفرار في التمر ١٧٦
جواب بعض الأعاظم عن الدليل المذكور ، والمناقشة فيه ١٧٧
التمسّك للمشهور بالسيرة النبويّة حيث كان صلى الله عليه وآله يبعث في الصدقات من يخرّص التمر والكرم ١٧٧
المناقشة في الدليل المذكور ١٧٨
الاستدلال بإيجاب اشتراط الزبيبيّة والتمريّة ضياع حقّ الفقراء ١٧٨
وصف المصنّف أدلّة المشهور بالضعف ١٧٨
ذكر الأُمور التي استدلّ بها المصنّف لمختاره ١٧٨
تمسّك المصنّف بظاهر قوله عليه السلام في صحيح زرارة: «مَا أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ مِنَ الْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ وَالزَّبِيبِ» في المقام ١٧٨
استناد المصنّف إلى أصل البراءة لنفي الوجوب قبل صدق العنوان ١٧٩
الإيراد على المصنّف في تمسّكه بالبراءة في المقام ١٧٩
إشارة المصنّف إلى إمكان التفصيل بين الغلّات الأربع في المقام ، والجواب عنه ١٧٩
ذكر المشهور في وقت إخراج زكاة الغلّات الأربع ١٨٠
تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب ، على رأي المشهور ١٨٠

بيان النسبة بين زمان الوجوب والواجب ، على مختار المصنّف ١٨٠
تصريح شهيد المسالك وسيّد المدارك بكون وقت الوجوب والإخراج في الغلّات واحداً ، ووجه ذلك ١٨٠
استدلال المصنّف على مختاره في المقام ١٨١
اشتراط التملّك وقت الوجوب في زكاة الغلّات ١٨١
تعبير محقّق الشرائع في المقام ، والمناقشة فيه ١٨١
إيراد بعض الأساطين في ثبوت الشرط المذكور ١٨٢
جعل المصنّف اعتبار الشرط المشار إليه بديهيّاً ، والإشكال عليه ١٨٢
عدم الخلاف في كون مصرف الزكاة هو الأصناف المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ...﴾ ١٨٧
الإشارة إلى دلالة النصوص الكثيرة على المطلب المذكور ١٨٧
وقوع الخلاف في عدّ الأصناف المذكورة ١٨٧
ذكر ثمرات الخلاف المشار إليه ١٨٧
الاعتراض على الثمرة فيما لو نذر شخص أن يدفع مبلغاً من المال للفقير والمسكين ، والجواب عنه ١٨٨
وقوع الخلاف في كون وحدة مفهوم الفقير والمسكين أو تغايرهما ١٨٨
ذكر المصادر المستفاد منها الفرق بين الفقير والمسكين ١٨٨
الإشارة إلى عدد الآيات التي ورد فيها ذكر المسكين والفقير ١٨٨
الاستظهار من الاستعمال القرآنيّ كون المسكين أسوأ حالاً من الفقير ١٨٨
ذكر بعض الآيات المذكور فيها لفظي المسكين والفقير ..... ١٨٨ و ١٨٩
سرد الروايات الدالّة على معنى الفقير والمسكين ..... ١٨٩ و ١٩٠
اختلاف اللغويّين في الفرق بين المسكين والفقير ١٩٠
قول بعض اللغويّين بكون المسكين أسوأ حالاً من الفقير ١٩٠

ذهاب بعض أهل اللغة إلى كون المسكين أحسن حالاً من الفقير ١٩٠
استناد القائلين بالقول المذكور بقوله تعالى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ﴾ ١٩٠
فتوى شيخ الخلاف بالقول المذكور، ووجه ذلك ١٩١
استشهاد المصنّف لمختاره كون المسكين أسوأ حالاً بصحيحة محمّد بن مسلم ١٩١
القول بعدم الاختلاف بين المسكين والفقير حال الافتراق واختلافهما حال الاجتماع .. ١٩١
الاستظهار من صحيح محمّد بن مسلم المذكور كون أخذ قيديّة السؤال في المسكين عرضيّة ١٩٢
ذكر المصنّف عدم ترتّب الثمرة على تحقيق الفرق بين الفقير والمسكين، ووجه ذلك . ١٩٢
وقوع الخلاف في تحديد المراد من الفقير في المقام ١٩٣
اختيار المشهور والمصنّف كون الفقير هو الذي لا يملك مؤونة السنة له ولعياله بالفعل . ١٩٣
ذهاب أبي حنيفة وأصحابه إلى كون الفقير هو من لا يملك نصاباً من نصب الزكاة ١٩٣
فتوى شيخ المبسوط بتحديد الفقير بمن لا يملك قُوته وقوت عياله طيلة حياته ١٩٣
استدلال المصنّف لقوله المشار إليه بصحيحة أبي بصير ١٩٣
الإشارة إلى صحيحة زرارة الدالّة على عدم جواز أخذ الزكاة لمن ملك أربعين درهماً .. ١٩٤
جواب المصنّف عن الصحيح المذكور ١٩٤
الاعتبار في صدق عنوان الفقير بعدم امتلاك مؤونته ومؤونة عياله، ووجه ذلك ١٩٤
فتوى المصنّف بكفاية ملك مقدار النفقة بالقوّة في المقام، ودليل ذلك ١٩٥
حكم طالب العلم في أخذ سهم الفقراء إذا كان يمكنه العمل بما يليق وحاله ولا يتنافى بطلبه العلم ١٩٥
تفصيل البعض بين ما إذا كان طلب واجباً وعدمه في المسألة المشار إليها ١٩٥
تقوية المصنّف القول بعدم جواز أخذ سهم الفقراء في صورة تمكّن العمل بما يليق بحاله ولا يتنافى مع طلبه العلم ١٩٥

وقوع الخلاف في مقدار ما يعطاه الفقير قلّة وكثرة ١٩٦
المشهور عدم تقرير المقدار المذكور بقدر معيّن ١٩٦
فتوى المحقّق والعلّامة بعدم جواز أخذ الفقير أزيد من مؤونة سنة ١٩٦
ذهاب صاحب العروة إلى جواز إعطاء الفقير أزيد من مقدار مؤونة سنة دفعة واحدة .. ١٩٦
الاستدلال لقول المشهور بنصوص دالّة على جواز الإعطاء لحدّ الإغناء ١٩٦
الإشارة إلى موثّق عمّار في المقام ١٩٦
الإشكال في الاستدلال المذكور ١٩٦
وجوب مراعاة الشأنيّة في تحديد عنوان الفقير ١٩٧
ذكر النصوص الدالّة على المطلب المذكور ١٩٧
الحكم بتصديق مدّعي الفقر إذا حصل اطمئنان بصدق دعواه ، ووجه ذلك ١٩٨
إمكان البقاء على صدق مدّعي الفقر إذا لم يعلم حالته السابقة ولم يحصل وثوق بصدقه ، ودليل ذلك ١٩٨
كون العاملين على الزكاة أحد الأصناف المعدودين مصرفاً للزكاة ١٩٩
تحديد العاملين على الزكاة ١٩٩
عدم اعتبار الفقر في العاملين على الزكاة ١٩٩
من المستحقّين للزكاة المؤلّفة قلوبهم ٢٠٠
ذكر الاحتمالين في منشأ التأليف للمؤلّفة قلوبهم ٢٠٠
سرد الأقوال في تحديد الغاية من تأليف القلوب ٢٠٠
ذهاب شيخ الخلاف وابن حمزة ومحقّق الشرائع إلى كون المؤلّفة قلوبهم هم الكفّار المستعان بهم على الأعداء ، أو الذين يُستمالون بالصدقة ليدخلوا في الإسلام ..... ٢٠٠ و ٢٠١
اختيار مفيد المقنعة وشيخ النهاية وسلّار وعلّامة التذكرة كون المقصود من المؤلّفة المذكورة هم الذين يستعان بهم للجهاد ، سواء كانوا كفّاراً أم مسلمين ٢٠١

فتوى ابن الجنيد ، والمفيد في الإشراف ، وصاحب الحدائق كون المقصود من المؤلّفة المذكورة هم ضعفاء العقيدة من المسلمين ٢٠١
الاستدلال من سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله لقول شيخ الخلاف المشار إليه ٢٠١
الإشارة إلى صحيحة زرارة الدالّة على رأي ابن الجنيد في الفرع المذكور ٢٠١
ذكر ذيل الصحيحة المذكورة المصرّح فيه بعض أسماء المؤلّفة قلوبهم ٢٠٢
سرد خبر دعائم الإسلام على كون المؤلّفة قلوبهم هم قوم يتألّفون على الإسلام من رؤساء القبائل ٢٠٢
الإشكال في التمسّك بسيرة النبيّ صلى الله عليه وآله في المقام ، والجواب عنه ٢٠٣
تقوية شمول مفهوم المؤلّفة قلوبهم ضعفاء المسلمين في عصر الأئمّة عليهم السلام ٢٠٣
عدم الإشكال في عدّ الرقاب من مصارف الزكاة ٢٠٣
وقوع الخلاف في تحديد الرقاب التي تعتق من أموال الزكاة ٢٠٣
المشهور اختصاص الرقاب بخصوص المكاتب العاجز عن أداء مال الكتابة والعبد تحت الشدّة ومطلق العبد شرط عدم وجود مستحقّ الزكاة ..... ٢٠٣ و ٢٠٤
توسعة بعض الفقهاء المقصود بالرقاب إلى من وجب عليه العتق بعنوان الكفّارة ولم يكن له ما يكفّره به ٢٠٤
ذهاب عدّة من الأعلام إلى جواز صرف الزكاة في العتق مطلقاً ٢٠٤
الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾ لجواز صرف الزكاة في العتق مطلقاً ٢٠٤
ذكر صحيح أيّوب بن الحرّ الدالّ على جواز صرف الزكاة في العتق بقول مطلق ٢٠٤
الإشارة إلى عدم اقتضاء النصوص المتضمّنة عدّ المكاتب العاجز مصداقاً للرقاب وحصر صرف الزكاة في المصداق المذكور ..... ٢٠٤ و ٢٠٥
تعريف الغارمين المستحقّين للزكاة ٢٠٥
عدم الخلاف في عدّ الغارمين أحد مصارف الزكاة ٢٠٥
اعتبار المشهور في الغارم عجزه عن أداء دينه ٢٠٥

الاستدلال من الآية المتضمّنة لمصارف الزكاة للشرط المذكور ٢٠٥
ذكر صحيحة زرارة الدالّة على اعتبار العجز عن أداء الدين ٢٠٥
عدم شرطيّة الفقر في الغارم ، ودليل ذلك ٢٠٦
المشهور اعتبار عدم صرف الغارم دينه في المعصية ٢٠٦
ذكر الروايتين الدالّتين على الحكم المذكور ..... ٢٠٦ و ٢٠٧
الإشكال في حجّيّة الروايتين المشار إليهما ٢٠٧
الإيراد في الاستناد للإجماع في الفرع المذكور ..... ٢٠٧ و ٢٠٨
ذكر استدلال المصنّف للشرط المذكور ، والجواب عنه ٢٠٨
استدلال بعض الأعاظم على الحكم المذكور بخبر الحسين بن علوان ٢٠٩
استظهار السيّد الخوئيّ توثيق الحسين بن علوان المذكور من كلام النجاشيّ ٢٠٩
الكلام في الاستظهار المذكور ٢٠٩
المشهور عدم اعتبار عجز الغارم من مؤونة السنة ٢١٠
اعتبار جماعة الفقر في الغارم في المقام ٢١٠
ذكر الاحتمالين في وصف الفقر في الغارم ٢١٠
استدلال المصنّف لمختار المشهور ٢١٠
الإشارة إلى صحيح زرارة الدالّ على منع أخذ أحد من الأغنياء شيئاً من الزكاة ، والجواب عنه ٢١١
فتوى المصنّف بجواز احتساب الدين من الزكاة ، ودليل ذلك ٢١١
عدم اعتبار اطّلاع الغارم في الاحتساب المذكور ٢١٢
اتّفاق الفقهاء على عدّ سبيل الله في مصارف الزكاة ٢١٢
وقوع الخلاف في تحديد المقصود من سبيل الله ٢١٢
اختيار أكثر فقهاء الجمهور وبعض فقهائنا كون المقصود من سبيل الله الجهاد في سبيله تعالى ٢١٢

ذهاب بعض الفقهاء إلى كون المقصود من سبيل الله الجهاد في سبيله وحجّ بيته سبحانه ٢١٢
فتوى ابن البرّاج ومحقّق الشرائع وعلّامة القواعد بكون المقصود من سبيل الله كلّ ما يصرف في مصالح المسلمين ..... ٢١٢ و ٢١٣
اختيار صاحب الجواهر والمصنّف كون سبيل الله هو وسيلة إلى تحصيل رضا الله سبحانه ٢١٣
قول البعض كون المقصود من سبيل الله كلّ ما يتضمّن دعماً لدين الله سبحانه ٢١٣
ذكر الدليلين التمسّك بهما لكون المقصود بسبيل الله هو الجهاد ٢١٣
دعوى انصراف سبيل الله إلى خصوص الجهاد ، والإشكال فيه ٢١٣
ذكر الآيات الكريمة المستعمل فيها لفظ سبيل الله في غير الجهاد ٢١٤
التمسّك ببعض النصوص لإثبات حصر سبيل الله في الجهاد ٢١٤
ذكر خبر يونس بن يعقوب الدالّ على المطلب المذكور ٢١٤
الإشكال في حجّيّة الخبر المذكور ودلالته ٢١٤
استدلال المصنّف لكون المقصود بسبيل الله هو جميع سُبل الخير ٢١٥
من مصارف الزكاة ابن السبيل ٢١٥
تحديد ابن السبيل في المقام ٢١٥
ذكر مرسل تفسير القمّيّ الدالّ على تحديد ابن السبيل ٢١٥
تخصيص شيخ المبسوط وجماعة ابن السبيل بمن كان سفره شرعيّاً يستلزم التقصير .. ٢١٦
الإشكال في القول المذكور ٢١٦
اعتبار كون انقطاع ابن السبيل بسبب السفر ٢١٦
عدم اعتبار الفقر في ابن السبيل في بلده ، ووجه ذلك ٢١٦
المشهور اشتراط صدق عنوان ابن السبيل بعدم كون التمكّن من الاستدانة أو من بيع بعض الأموال الموجودة عنده في السفر ، ودليل ذلك ٢١٦
ذهاب محقّق المعتبر وشهيد المسالك وصاحب الجواهر وبعض الأساطين إلى عدم

الاشتراط المذكور ٢١٦
جواب المصنّف عن الرأي المذكور ٢١٧
المشهور اشتراط عدم كون السفر سفر معصية في المقام ٢١٧
ذكر الأُمور المستدلّ بها للرأي المذكور ، والإشكال فيها ٢١٧
اتّفاق المسلمين على اشتراط كون مستحقّ الزكاة مسلماً ٢٢١
اتّفاق أعلام الطائفة على اشتراط الإيمان في مستحقّ الزكاة ٢٢١
الإشارة إلى كثرة النصوص الدالّة على الشرط المذكور ٢٢١
ذكر صحيح بريد بن معاوية من النصوص المشار إليها ٢٢١
بيان الموارد المستثناة من شرط الإيمان في مستحقّ الزكاة ٢٢١
عدم اشتراط الإسلام في المؤلّفة قلوبهم ، ووجه ذلك ٢٢١
ذكر صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم الدالّة على عدم اشتراط الإسلام في المؤلّفة المذكورة ٢٢٢
استثناء سهم سبيل الله من اشتراط الإسلام في مصارف الزكاة ٢٢٢
وجه تقييد صاحب العروة المورد المذكور بكونه في الجملة ٢٢٢
إرجاع المصنّف الصرف في سبيل الله إلى المؤمن ٢٢٣
وجوب إعادة الزكاة لو صرفت على غير المؤمن ٢٢٣
عدم وجوب إعادة أداء الزكاة لو صرف المخالف زكاته على المؤمن ثمّ استبصر ، ودليل ذلك ٢٢٣
اشتراط عدم كون آخذ الزكاة من أهل المعاصي ٢٢٣
وقوع الخلاف في اعتبار العدالة فيمن تعطى له الزكاة ٢٢٣
ظهور كلمات أكثر القدماء في شرطيّة العدالة في آخذ الزكاة ٢٢٣
قول البعض باكتفاء كون آخذ الزكاة غير متجاهر بالفسق ٢٢٤
فتوى صاحب العروة والمصنّف باعتبار عدم صرف آخذ الزكاة إيّاها في المعاصي ٢٢٤

ذكر الأُمور المستدلّ بها لقول القدماء في المقام ٢٢٤
دعوى السيّد المرتضى الإجماع على اشتراط العدالة في آخذ الزكاة ، والإيراد في ذلك . ٢٢٤
التمسّك عن النهي عن الركون إلى الظالمين لقول القدماء ، والإشكال فيه ٢٢٤
الاستدلال بالأصل العمليّ في المقام ، والجواب عنه ٢٢٥
التمسّك بكون الفاسق غير مؤمن ، ووجه ذلك ٢٢٥
الجواب عن الوجه المذكور ٢٢٥
الإشارة إلى خبر أبي خديجة المستدلّ به للقول باكتفاء كون آخذ الزكاة غير متجاهر بالفسق ٢٢٥
الإيراد في سند الخبر المذكور ٢٢٥
ترجيح المصنّف القول بتوثيق أبي خديجة المذكور ٢٢٦
جواب المصنّف عن دلالة الخبر المشار إليه ٢٢٦
الإشارة إلى خبر داود الصرميّ المستدلّ به لاعتبار كون آخذ الزكاة غير متجاهر بالفسق. ٢٢٧
إشكال المصنّف في سند الخبر المذكور ٢٢٧
خلوّ المصادر الرجاليّة من النصّ على وثاقة الصرميّ المشار إليه ٢٢٧
الكلام في اتّحاد داود الصرميّ مع داود بن مافتة الصرميّ ٢٢٧
ذهاب المامقانيّ إلى توثيق داود الصرميّ ، والإشكال فيه ٢٢٨
عدم جواز دفع الزكاة لمن يوجب دفعها إليه تشجيعه على المعصية ٢٢٨
ذكر الوجوه المستدلّ بها للحكم المذكور ٢٢٩
اتّفاق فقهاء المسلمين على اشتراط كون آخذ الزكاة غير واجب النفقة على الدافع ٢٢٩
دعوى إمكان تحصيل الإجماع على المطلب المذكور ٢٢٩
استدلال المصنّف بصحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج على الحكم المذكور ٢٣٠
ذكر الخبرين المعارضين بالصحيحة المذكورة ، والجواب عنهما ٢٣٠
جواز دفع الزكاة لواجبي النفقة إذا كان إعطاؤهم إيّاها لصرفها في ما لا يجب عليه

الإنفاق عليهم فيه ٢٣٠
الإشارة إلى دليل الحكم المذكور ٢٣٠
ذكر موثّق الساباطيّ الدالّ على جواز قضاء الولد دين أبيه من زكاته ٢٣١
جواز أخذ الزكاة من غير من تجب عليه النفقة ، ووجه ذلك ٢٣١
ذكر صور جواز أخذ الزكاة في المقام ٢٣١
جواز دفع الزكاة إلى من كانت نفقة الدافع واجبة عليه ، ودليل ذلك ٢٣٢
إجماع المسلمين على اشتراط عدم كون آخذ الزكاة هاشميّاً لو كانت الزكاة من غيرهم . ٢٣٢
الإشارة إلى رواية زرارة الدالّة على الحكم المذكور ٢٣٢
جواز أخذ الهاشميّ زكاة غيره في صورة الاضطرار ٢٣٣
ذكر خبر حريز الدالّ على رفع الاضطرار ٢٣٣
بيان خبر زرارة الدالّ على جواز أخذ الهاشميّ الصدقة حال الاضطرار ٢٣٣
سرد خبر دعائم الإسلام الدالّ على عدم جواز أخذ الهاشميّ الزكاة مطلقاً ، والإشكال فيه ٢٣٥
فتوى المصنّف باختصاص حرمة صدقة غير الهاشميّ على الهاشميّ في خصوص زكاة الأموال وزكاة الفطرة ٢٣٥
وقوع الخلاف في المسألة ٢٣٥
المشهور جواز أخذ الهاشميّ الصدقة المندوبة من غيره ٢٣٥
منع بعض المعلّقين على العروة الصدقات للهاشميّ في الصدقة المندوبة من غيره ٢٣٥
تفصيل بعض الفقهاء في الصدقة المندوبة وتجويز ذلك لسائر بني هاشم غير النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام ٢٣٥
دعوى الإجماع على حلّيّة الصدقة المستحبّة للهاشميّ ، والإشكال فيه ٢٣٦
استدلال المصنّف بالنصوص الدالّة على حصر المنع عن الصدقات على الهاشميّ في خصوص عنوان الصدقات ٢٣٦

الإشارة إلى موثّقة إسماعيل بن الفضل من النصوص المشار إليها ٢٣٦
الإيراد في سند الموثّقة المذكورة ، والجواب عنه ٢٣٦
ذهاب المصنّف إلى كون المدار فى انتساب الهاشميّ على الأب ٢٣٧
فتوى السيّد المرتضى وصاحب الحدائق بكفاية الانتساب لهاشم بالأُمّ ٢٣٧
ذكر استدلال السيّد وصاحب الحدائق على المطلب المذكور ، والإيراد فيه ٢٣٧
حكم المصنّف بعدم كفاية دعوى الهاشميّة في ثبوت الانتساب ٢٣٨
ذهاب كاشف الغطاء إلى كفاية دعوى الهاشميّة وقبول قوله ، ووجه ذلك ٢٣٨
جواب المصنّف عن القول المذكور ٢٣٨
ذكر الطريقين المتمسّك بهما للدفاع عن قول كاشف الغطاء المذكور ٢٣٩
بيان المصنّف الطرق المعتبرة شرعاً لثبوت النسب ٢٣٩
الاستدلال بالسيرة لعدم اعتبار حصول الاطمئنان في ثبوت النسب ، والجواب عنه ... ٢٤٠
جواز عزل الزكاة وتعيينها في حال معيّن ، ووجه ذلك ٢٤٣
الإشارة إلى صحيحة يونس بن يعقوب الدالّة على الحكم المذكور ٢٤٣
ثمرات القول بجواز عزل الزكاة ٢٤٣
اختصاص الحكم بجواز العزل بالزكاة دون الخمس ٢٤٣
جواز إخراج الزكاة من غير العين بالنقود ٢٤٤
المشهور جواز إخراج الزكاة من غير الجنس في الغلّات والنقدين والأنعام ٢٤٤
ذهاب مفيد المقنعة إلى عدم جواز إخراج زكاة الأنعام من غير جنسها ٢٤٤
الإشارة إلى صحيح محمّد بن خالد البرقيّ الدالّة على القول المشهور ٢٤٤
المشهور جواز إخراج الزكاة من غير النقود ٢٤٤
دعوى شيخ الخلاف وسيّد الغنية الإجماع على المطلب المذكور ٢٤٥
ذهاب الكاشانيّ في الوافي إلى عدم الجواز في المقام ٢٤٥
إشكال صاحب المدارك وتأمّل المصنّف في القول المشهور ٢٤٥

ذكر المصنّف انحصار الدليل المشهور في أمرين ٢٤٥
الأوّل: التمسّك بالنصوص الدالّة على جواز احتساب الدين من الزكاة ٢٤٥
ذكر صحيح عبدالرحمن بن الحجّاج من النصوص المشار إليها ٢٤٥
الثاني: الاستفادة من صحيحة يونس بن يعقوب جواز إخراج الزكاة أعياناً من الثياب والطعام ٢٤٦
فتوى المصنفّ بلزوم ملاحظة حال الفقر واختيار ما يكون خيراً له ٢٤٦
ذكر احتمالين في صحيحة يونس المشار إليها ٢٤٦
احتمال بعض الأعاظم وجهاً ثالثاً في معنى الصحيحة المذكورة ٢٤٧
الإشكال في سند الصحيحة المذكورة، والجواب عنه ٢٤٧
ذكر خبر سعيد بن عمر المعارض بالصحيحة المذكورة، والإيراد عنه ٢٤٧
استدلال المحقّق الهمدانيّ للقول المشهور في المقام ٢٤٧
المناقشة في الاستدلال المشار إليه ٢٤٨
فتوى المصنّف بوجوب استرجاع مال الزكاة مع تعيّنها بالعزل واتّضاح عدم فقر آخذ الزكاة ٢٤٩
ذكر وجه الفتوى المذكور ٢٤٩
إمكانيّة القول بإيجاب مجرّد دفع المال بعنوان الزكاة لتعيّنه وصدق عنوان العزل عليه . ٢٤٩
ثمرة القول بعدم تعيّن الزكاة بالعزل في الفرع المذكور ٢٤٩
عدم ضمان آخذ الزكاة لو كان جاهلاً بها وكان غير مستحقّ لها ٢٤٩
الحكم بضمان آخذ الزكاة لو كان عالماً فتلفت عنده ٢٤٩
وجه الحكم المذكور لو كان جاهلاً بحرمة الزكاة على الغنيّ ٢٤٩
وقوع الخلاف في ثبوت الضمان على الدافع ٢٥٠
اختيار شيخ المبسوط ومحقّق الشرائع عدم ثبوت الضمان على الدافع مطلقاً، سواء كان مفرّطاً أم لا ٢٥٠

فتوى المفيد والحلبيّ بثبوت الضمان على الدافع مطلقاً ٢٥٠
قول علّامة المنتهى والمصنّف بضمان الدافع في صورة عدم فحصه عن الفقير تامّاً ٢٥٠
وجه القول المذكور في المقام ٢٥٠
تقريب بعض الأعاظم القول بعدم الضمان في المسألة المذكورة ، ووجه ذلك ٢٥١
ذكر وجه القول بوجوب الضمان على الدافع مطلقاً ٢٥١
الجواب عن الوجه المذكور ٢٥٢
الحكم بضمان الدافع في المقام إذا لم يكن قد عزل الزكاة عن المال ٢٥٢
عدم إجزاء الدفع مع اعتقاد وجوب الزكاة واتّضاح العدم في المسألة المذكورة ، ووجه ذلك ٢٥٢
جواز مطالبة الدافع الفقير بما دفعه إذا كانت العين باقية في الفرع المذكور ٢٥٣
لزوم تعويض الآخذ في الفرع المذكور لو كان عالماً بالحال ٢٥٣
الحكم بعدم ضمان الآخذ لو لم يكن عالماً بالحال في المقام ٢٥٣
اتّفاق الفقهاء على عدم وجوب بسط الزكاة على الأصناف الثمانية ٢٥٣
الحكم بعدم لزوم البسط على أفراد الصنف الواحد من الأصناف المذكورة ٢٥٣
دعوى الإجماع على الحكم المذكور ٢٥٣
الاستدلال لوجوب بسط الزكاة على الأصناف المذكورة لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ...﴾ ٢٥٣
جواب المصنّف عن الاستدلال المذكور ٢٥٤
الاستدلال بانعقاد السيرة القطعيّة على عدم بسط الزكاة على الأصناف المذكورة ٢٥٤
دعوى وضوح دلالة النصوص على عدم وجوب البسط على الأصناف المشار إليها ... ٢٥٤
الإشارة إلى صحيحة أحمد بن حمزة الدالّة على جواز دفع الزكاة إلى الأقرباء المستدلّ بها لعدم وجوب البسط على الأصناف المذكورة ٢٥٥
وقوع الخلاف في وجوب دفع الزكاة إلى الفقيه ٢٥٥

اختيار المفيد والحلبيّ وابن البرّاج وجوب دفع الزكاة إلى الفقيه ٢٥٥
ذهاب السيّد المرتضى والشيخ والمحقّق إلى أفضليّة دفع الزكاة إلى الفقيه ٢٥٥
توقّف صاحب الحدائق في ثبوت الاستحباب المذكور ٢٥٥
الإشكال في توقّف صاحب الحدائق المشار إليه ٢٥٥
ذكر صحيح عبدالله بن سنان وصحيح بريد الدالّين على كون المسؤول بصرف الزكاة هو المعصوم ٢٥٦
استدلال القائلين بوجوب دفع الزكاة الفقيه ٢٥٦
جواب المصنّف عن الاستدلال المذكور ٢٥٧
دعوى وجود النصوص المتضمّنة على إجازة المعصومين عليهم السلام للمالك صرف الزكاة في مصارفها ٢٥٧
انعقاد سيرة المتشرّعة على المطلب المذكور ٢٥٧
استظهار كون الإجازة الصادرة من المعصومين عليهم السلام في المقام حكماً ولائيّاً ثانويّاً من النصوص في المقام ٢٥٨
ذكر خبر جابر الدالّ على إذن الإمام عليه السلام لمواليه في الصرف للزكاة في مواردها ٢٥٨
سرد بعض الأعاظم صوراً ثلاثاً لو طلب الفقيه إيصال الزكاة إليه ٢٥٩
توضيح الفرق بين الزكاة والخمس في الحكم المذكور ٢٦٠
عدم الخلاف في جواز نقل الزكاة إلى بلد آخر إذا لم يوجد مستحقّ في بلد المكلّف ... ٢٦٠
وقوع الخلاف في جواز نقل الزكاة مع وجود المستحقّ في بلد المكلّف ٢٦٠
اختيار أكثر القدماء عدم جواز نقل الزكاة في الفرض المذكور ٢٦٠
دعوى شيخ الخلاف الإجماع على الحكم المشار إليه في المقام ٢٦٠
ذهاب المتأخّرين إلى جواز نقل الزكاة في الصورة المشار إليها ٢٦٠
استدلال المصنّف بصحيحة أحمد بن حمزة للقول بجواز نقل الزكاة في المسألة المذكورة ٢٦٠

ذكر معتبرة هشام بن الحكم الدالّة على جواز نقل الزكاة ٢٦١
تسالم الفقهاء على كون الزكاة عبادة ولزوم قصد القربة فيها ٢٦١
استدلال بعض الأعاظم والمصنّف للحكم المذكور بالنصوص الدالّة على بناء الإسلام
على خمسة أشياء ٢٦١
الإشكال في الاستدلال المشار إليه ٢٦١
استدلال المصنّف للحكم المذكور بارتكاز المتشرّعة ٢٦١
ذكر فوائد زكاة الأبدان ٢٦٥
دفع الموت عمّن أُدّيت عنه زكاة الفطرة في سنة أدائها ٢٦٥
ذكر خبر معتب الدالّ على المطلب المذكور ٢٦٥
كون زكاة الفطرة سبباً لقبول الصوم ٢٦٥
ذكر صحيحة أبي بصير وزرارة الدالّة على المطلب المشار إليه ٢٦٥
إجماع علمائنا على وجوب زكاة الفطرة ٢٦٦
اختلاف فقهاء الجمهور في وجوب زكاة الفطرة ٢٦٦
تفسير الزكاة في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكّىٰ﴾ بزكاة الفطرة ٢٦٦
ذكر مرسلة الصدوق الدالّة على تفسير الزكاة في الآية المشار إليها بالفطرة ٢٦٦
سرد صاحب الحدائق وسيّد العروة محتملات ثلاثة في معنى الفطرة ٢٦٦
الأوّل: كون الفطرة بمعنى الإفطار، ومنشأ ذلك ٢٦٦
الثاني: كون الفطرة بمعنى الدين، ووجه ذلك ٢٦٦
الثالث: كون الفطرة بمعنى الخلقة، والاستدلال عليه بخبر معتّب ٢٦٧
توثيق الشيخ الطوسيّ معتباً المذكور ٢٦٧
ذكر طريق الصدوق إلى إسحاق بن عمّار المذكور في سند خبر معتّب المذكور، والكلام
في اعتباره ٢٦٧
اشتراط وجوب زكاة الفطرة بالبلوغ والعقل ٢٦٧

دعوى الإجماع على الحكم المشار إليه ٢٦٧
ذكر الأُمور التي استدلّ بها المصنّف لاشتراط وجوب الفطرة بالبلوغ والعقل ٢٦٨
عدم توجّه خطاب وجوب الفطرة إلى الصبيّ والمجنون ٢٦٨
الاستدلال بحديث الرفع الشامل لرفع التكليف والوضع في المقام ٢٦٨
الإشكال في الاستدلال المذكور ٢٦٩
تمسّك المصنّف بالنصوص الخاصّة لعدم وجوب الفطرة على الصبيّ والمجنون ٢٦٩
الإشارة إلى صحيح محمّد بن القاسم المذكور، والكلام في اعتباره ٢٦٩
ذكر طريقي الكليني والشيخ للصحيح المذكور ٢٦٩
حكم فطرة الصبيّ والمجنون لو كانا عيالاً على أحد ٢٧٠
المشهور اشتراط وجوب الفطرة بكون المكلّف غنيّاً ٢٧٠
ذهاب ابن الجنيد إلى وجوب الفطرة على من فضُل من مؤونته مؤونة عياله ليوم وليلة صاع ٢٧٠
وقوع الخلاف في تحديد المقصود من الغنيّ في المقام ٢٧٠
المشهور كون الغنيّ هو الذي يملك قُوت السنة له ولعياله بالفعل أو بالقوّة زائداً على ما يقابل ديونه ومستثنياته ٢٧٠
قول البعض بكون الغنيّ هو الذي يملك قوت سنة له ولعياله بالفعل أو بالقوّة وإن كان مديوناً ٢٧٠
عدّ الشيخ وابن حمزة الغنيّ من يملك أحد النصب الزكويّة ٢٧١
بيان مقتضى الأصل والقاعدة في المقام ٢٧١
الإشارة إلى صحيح زرارة الدالّ على المطلب المذكور ٢٧٢
مناقشة صاحب الجواهر في سند الصحيح المشار إليه ٢٧٢
ذكر منشأ المناقشة المذكورة ٢٧٢
بيان وجوه الجمع في النصوص المتعارضة في الفرع المذكور ٢٧٢

تقديم المصنّف صحيح الحلبيّ المذكور ، ووجه ذلك ٢٧٢
اشتراط وجوب الفطرة بالحرّيّة ٢٧٣
دعوى شيخ الخلاف وعلّامة التذكرة الإجماع على الحكم المذكور ٢٧٣
تصريح المصنّف بانحصار دليل الحكم المذكور في التسالم ٢٧٣
الإشكال في دعوى الإجماع في المقام ، والجواب عنه ٢٧٣
الإشارة إلى إمكان كون الدليل على الاشتراط المذكور عدم الفصل بين زكاتي الأموال والفطرة ٢٧٤
عدم تفريق الفقهاء في الحكم المذكور بين أقسام العبد ٢٧٤
ذهاب الصدوق إلى وجوب الفطرة على العبد المكاتب ٢٧٤
الإشارة إلى صحيح عليّ بن جعفر الدالّ على وجوب الفطرة على العبد المكاتب ٢٧٤
ذكر طريقي الصدوق إلى عليّ بن جعفر المذكور ٢٧٤
بيان المصنّف المانع من الاستناد إلى صحيح عليّ بن جعفر المذكور ، والجواب عنه .. ٢٧٥
المشهور اشتراط وجوب الفطرة بعدم كون المكلّف مغمىً عليه حال دخول هلال شوّال . ٢٧٥
إشكال صاحب المدارك والنراقيّ في الشرط المذكور ٢٧٦
ذكر المصنّف شمول إطلاق أدلّة وجوب الفطرة للمغمى عليه ٢٧٦
مقتضى كلام المصنّف التفصيل في المقام بين استيعاب الإغماء لتمام الوقت وغيره .. ٢٧٦
المشهور اعتبار اجتماع شرائط وجوب الفطرة قبل غروب شمس آخر يوم من شهر رمضان ..... ٢٧٧ و ٢٧٨
استناد المشهور بخبر معاوية بن عمّار المذكور في المقام ٢٧٨
الكلام في سند الخبر المذكور لوجود محمّد بن عليّ ماجيلويه فيه ٢٧٨
ذهاب بعض الأعاظم إلى كون ماجيلويه المذكور مهملاً ٢٧٨
ذكر الأُمور المستدلّ بها لوثاقة ماجيلويه المشار إليه ٢٧٨
ترضّي الصدوق على ماجيلويه المذكور ، والإشكال فيه ٢٧٩

كون ماجيلويه المذكور من مشايخ الإجازة ٢٧٩
تنويع مشايخ الإجازة إلى شيخ الرواية وشيخ الإجارة ٢٧٩
استظهار إمكان البناء على وثاقة كلّ من كان من شيخ الرواية في مشايخ الإجازة ٢٨٠
اختيار الشيخ التبريزيّ كون ماجيلويه من المعاريف الذين يستغنون عن النصّ على الوثاقة ٢٨٠
الإشكال في الرأي المذكور ٢٨٠
الكلام في حال عليّ بن أبي حمزة البطائنيّ المذكور في سند خبر معاوية بن عمّار المشار إليه ٢٨٠
المشهور البناء على ضعف عليّ البطائنيّ المذكور ٢٨٠
قول البعض بوثاقة البطائنيّ المذكور ٢٨٠
تفصيل البعض بين ما حدّث البطائنيّ قبل الوقف فيقبل ، وما كان بعده فلا ٢٨١
ذكر الأُمور المستدلّ بها للقول المشهور في المقام ٢٨١
نقل كلام ابن الغضائريّ في البطائنيّ المذكور ٢٨١
الإشكال في الوجه المذكور ٢٨١
الاستناد إلى رواية أحمد بن عمر الدالّة على كذب البطائنيّ المشار إليه ٢٨١
الإيراد في الوجه المذكور وتوجيه الكذب بالكذب في العقيدة ٢٨١
الاستدلال بذكر العلّامة في الخلاصة البطائنيّ المذكور في قسم الضعفاء ٢٨٢
إشكال بعض المشايخ في تضعيف العلّامة لكونه من المتأخّرين ، والجواب عنه ٢٨٢
التمسّك بطعن الشيخ الطوسيّ في البطائنيّ المذكور في المقام ٢٨٣
استناد المشهور بتضعيف ابن فضّال للبطائنيّ وعدّه إيّاه كذّاباً في المقام ٢٨٣
دعوى كون المراد في كلام ابن فضّال المذكور الكذب في العقيدة ، والجواب عنه ٢٨٣
احتمال رجوع التضعيف الصادر من ابن فضّال إلى الحسن البطائنيّ ٢٨٤
استظهار بعض المشايخ رجوع التضعيف المذكور إلى عليّ البطائنيّ ، والمناقشة فيه .. ٢٨٥

ذكر الأُمور المستدلّ بها لإثبات وثاقة عليّ البطائنيّ المذكور ٢٨٥
الاستناد لقول الشيخ في العدّة بعمل الطائفة على أخبار البطائنيّ ، والجواب عنه ٢٨٥
التمسّك بوقوع البطائنيّ في أسناد تفسير القمّيّ لإثبات وثاقته ، والإشكال فيه ٢٨٦
الاستدلال من رواية أحد الأجلّاء عن البطائنيّ على وثاقته ، والجواب عنه ٢٨٦
دعوى عمل الأصحاب على روايات البطائنيّ المذكور ، والمناقشة فيها ٢٨٦
ادّعاء محقّق المعتبر إجماع الأصحاب على العمل بروايات البطائنيّ ، والإشكال فيه .. ٢٨٧
التمسّك بعدم تعرّض الشيخ والنجاشيّ بتضعيف البطائنيّ المذكور ، والجواب عنه ... ٢٨٨
الاستدلال بقول ابن الغضائريّ في ترجمة الحسن البطائنيّ : أبوه أوثق منه ، والمناقشة فيه ٢٨٨
جعل رواية أحد المشايخ الثقات عن البطائنيّ علامة لوثاقته ، والإيراد فيه ٢٨٨
التمسّك بكون البطائنيّ وكيلاً منصوباً من الإمام عليه السلام في المقام ، والجواب عنه ٢٨٩
تقوية القول بضعف عليّ البطائنيّ المذكور ٢٨٩
الكلام في التفصيل في مرويّات البطائنيّ المذكور ٢٨٩
توجيه التفصيل المذكور ، والمناقشة فيه ٢٨٩
لزوم الفطرة على من حصل إدراك شروط الفطرة مقارناً للغروب ٢٩٠
الاستثناء من وجوب إخراج الفطرة المولود بعد غروب آخر يوم من شهر رمضان والكافر الذي يسلم في الوقت المذكور ٢٩٠
الإشارة إلى صحيح معاوية بن عمّار الدالّ على الحكم المذكور ٢٩٠
ذكر العناوين الثلاثة في بحث زكاة الفطرة ..... ٢٩٠ و ٢٩١
الكلام في تحديد وقت زمان وجوب الفطرة من حيث الابتداء ٢٩١
ثمرة الاختلاف في البحث المذكور ٢٩١
الإشارة إلى الأقوال في تحديد زمان ابتداء وجوب الفطرة ٢٩١
قول بعض القدماء وبعض الأعاظم بكون وقت وجوب الفطرة هو طلوع الفجر من

يوم العيد ٢٩٢
اختيار بعض الأساطين كون وقت وجوب الفطرة هو ليلة العيد ٢٩٢
الواجب في القول المذكور إخراج الفطرة بعد الفجر يوم العيد بنحو الواجب المعلّق ... ٢٩٢
المشهور كون وقت وجوب الفطرة هو دخول ليلة العيد ٢٩٢
ذكر الثمرة بين الأقوال المذكورة في المقام ٢٩٢
الاستدلال لقول المشهور بروايتي معاوية بن عمّار ٢٩٢
المناقشة في دلالة الروايتين المذكورتين ٢٩٣
استناد القول بتحديد وقت وجوب الفطرة لصحيحة العيص بن القاسم ٢٩٤
الإشكال في الاستدلال المذكور ٢٩٤
وقوع الخلاف في نهاية وقت أداء الفطرة ٢٩٥
قول بعض الفقهاء بانتهاء وقت أداء الفطرة بأداء صلاة العيد ٢٩٥
رأي البعض بانتهاء الوقت المذكور بزوال شمس يوم العيد ٢٩٥
اختيار بعض الأعلام استمرار الوقت المذكور إلى آخر يوم العيد ٢٩٥
تفصيل صاحب العروة باستمرار وقت أداء الفطرة إلى زوال الشمس لمن لم يصلِّ العيد، وبانتهاء الوقت المذكور بأداء صلاة العيد لمن صلّاها ٢٩٥
الإشارة إلى منشأ الخلاف المذكور ٢٩٥
دعوى علّامة المختلف الإجماع على انتهاء الوقت المذكور بزوال شمس يوم العيد ٢٩٥
الإشكال في الدعوى المذكورة ٢٩٦
ذكر خبر أبي الحسن الأحمسيّ المستدلّ به للقول المذكور ٢٩٦
المناقشة في سند الخبر المذكور ودلالته ٢٩٦
توجيه صاحب الحدائق الخبر المذكور، والجواب عنه ٢٩٧
الإيماء إلى صحيح عبدالله بن سنان الدالّ على أفضليّة أداء الفطرة قبل الظهر ٢٩٧
ذكر صحيحة زرارة الدالّة على جواز تأخير الفطرة إلى وقت الزوال ٢٩٨

بيان المصنّف كون مقتضى الاحتياط إخراج الفطرة بعد زوال شمس يوم العيد بنيّة القربة ، ووجه ذلك ٢٩٨
سرد صحيحة العيص بن القاسم المستدلّ بها على القول بلزوم إخراج الفطرة قبل أداء العيد لمن يصلّيه ٢٩٨
الإشكال في الاستدلال المذكور ٢٩٨
ذكر موثّقة إسحاق بن عمّار الدالّة على عدم جواز تأخير الفطرة عن أداء صلاة العيد .. ٢٩٩
المناقشة في دلالة الموثّقة في مال معيّن ٢٩٩
الإشارة إلى موثّقة إسحاق بن عمّار الدالّة على الحكم المذكور ٢٩٩
المناقشة في الموثّقة المذكورة بوجود الإضمار فيها ، والجواب عنها ٢٩٩
جواز تأخير أداء الفطرة لو وجد غرض عقلائيّ له ٢٩٩
وقوع الخلاف في جواز دفع الفطرة قبل وقت وجوبها ٣٠٠
اختيار جملة من القدماء عدم الاجتزاء بتقديم الفطرة على وقتها ٣٠٠
ذهاب الصدوقين والشيخ في جملة من كتبه ومحقّق المعتبر وجماعة كثيرة من المتأخّرين إلى جواز تقديم الفطرة على وقتها ٣٠٠
الإيماء إلى مقتضى القاعدة في المقام ٣٠٠
ذكر صحيح زرارة المستدلّ به لقول القدماء المشار إليه ٣٠١
الإشارة إلى صحيحة الفضلاء الدالّة على جواز تقديم الفطرة على وقتها ٣٠١
حمل بعض الرواية المذكورة على القرض ، والجواب عنه ٣٠١
فتوى المصنّف بعدم جواز تبديل مال الفطرة بعد العزل ٣٠١
ذكر الأمرين المستدلّ بهما للفتوى المذكورة ٣٠٢
جواز تبديل مال الفطرة بعد العزل بإذن الحاكم الشرعيّ لو كان فيه مصلحة للفقير ٣٠٢
إجماع الفقهاء على وجوب إخراج الفطرة ممّن توفّرت فيه شرائط وجوبها عن نفسه وعياله مطلقاً ٣٠٢

دعوى وجود السيرة المتشرّعة وجملة من النصوص على الحكم المذكور ٣٠٣
الإشارة إلى رواية عمر بن يزيد الدالّة على الحكم المذكور ٣٠٣
ذكر طريق الصدوق إلى الحسن بن محبوب الراوي عن عمر بن يزيد المشار إليه ٣٠٣
دعوى ابن طاووس الاتّفاق على وثاقة ابن المتوكّل الموجود في الطريق المزبور ٣٠٣
اشتراك عمر بن يزيد المذكور بين السابريّ الثقة والصيقل المجهول ٣٠٣
ذكر الأردبيلي تمييز عمر بن يزيد باعتبار الراوي عنه في المقام ٣٠٣
وقوع الخلاف في وجوب الفطرة عن الضيف على مضيّفه ٣٠٤
ذهاب صاحب العروة والمصنّف إلى وجوب إخراج الفطرة عن الضيف لو صدق عنوان العيلولة ٣٠٤
المدار في صدق العيلولة على الفهم العرفيّ في المقام ٣٠٤
فتوى آخرين بوجوب الفطرة عن الضيف لو صدق عنوان الضيافة ٣٠٤
اختلاف الفقهاء في تحديدالضيافة في المقام ٣٠٤
اختيار السيّد المرتضى وشيخ الخلاف اعتباركون الضيافة طيلة شهر رمضان ٣٠٤
قول المفيد بكفاية نزول الضيف على المضيف في النصف الأخير من شهر رمضان ... ٣٠٥
ذهاب ابن إدريس إلى كفاية الليلتين الأخيرتين من شهر رمضان في الضيافة في الفرع المذكور ٣٠٥
فتوى العلّامة بكفاية الليلة الأخيرة من شهر رمضان في المقام ٣٠٥
اختيار ابن حمزة كفاية مسمّى الإفطار في شهر رمضان ٣٠٥
جعل الشهيد الثاني وصاحب الجواهر المدار في صدق الضيافة على جزء من الزمان قبل هلال شوّال ٣٠٥
الاستدلال بخبر عمر بن يزيد بكون المدار على صدق عنوان الضيافة لوجوب الفطرة عن الضيف ٣٠٥
ذكر الخبر المشار إليه في المقام ٣٠٦

الإشكال في دلالة الخبر المذكور، والجواب عنه ٣٠٦
استفادة صاحب الجواهر من الخبر المذكور كون جعل المدار على عنوان العيلولة ٣٠٦
المناقشة في الاستفادة المذكورة وتحسين العمل بالاحتياط في المقام ٣٠٦
الكلام في وقت نزول الضيف على مضيفه بناءاً على جعل المصنّف المدار صدق عنوان العيلولة ٣٠٦
عدم لزوم الفطرة عن من دعاه المكلّف لتناول الإفطار عنده ليلة العيد، ووجه ذلك ... ٣٠٧
إجماع الفقهاء على كون مقدار الفطرة عن كلّ فرد صاعاً ٣٠٧
دعوى وجود سيرة المتشرّعة ونصوص مستفيضة على الحكم المذكور ٣٠٧
الإشارة إلى صحيحة معاوية بن وهب الدالّة على الحكم المشار إليه ٣٠٧
ذكر خبر أبي عبدالرحمن الحذّاء الدالّ على تقدير النبيّ ﷺ الفطرة بصاع ٣٠٨
الإشارة إلى وجود نصوص دالّة على كفاية نصف الصاع في الفطرة ٣٠٨
حمل الشيخ النصوص المشار إليها على التقيّة، والإشكال فيه ٣٠٨
تقريب القول بحمل النصوص المذكورة على التقيّة ٣٠٩
ذكر صحيح معاوية بن وهب لتأييد الحمل المذكور ٣٠٩
دعوى المصنّف عدم حجّيّة النصوص المذكورة لكونها مهجورة، والجواب عنه ٣١٠
وقوع الخلاف في تحديد الجنس المخرج في الفطرة ٣١٠
ذهاب الصدوقين وابن أبي عقيل إلى حصر الجنس المذكور في الحنطة والشعير والتمر والزبيب ٣١٠
إضافة صاحب المدارك الأقط في الأجناس المشار إليها ٣١٠
إشكال صاحب الحدائق على الرأي المذكور، والجواب عنه ٣١٠
القول بلزوم إضافة اللبن في الأصناف المذكورة بناءاً على مبنى سيّد المدارك ٣١١
ذكر صحيح زرارة وابن مسكان الدالّ على كفاية إخراج اللبن في الفطرة ٣١١
الإشكال في سند الصحيح المذكور بناءاً على مبنى سيّد المدارك ٣١١

فتوى السيّد المرتضى بإضافة اللبن في الأجناس الأربعة المشار إليها ٣١١
قول مفيد المقنعة والشيخ في بعض كتبه بالاقتصار على سبعة أجناس مع ذكرها ٣١١
وجود الاحتمال في ذكر الشيخين الأصناف المذكورة من باب المثال ٣١٢
ذهاب غير واحد من الأعلام كابن الجنيد والمحقّق والعلّامة وغيرهم إلى جواز إخراج الفطرة من القوت الغالب في بلد المكلّف ٣١٢
نسبة محقّق المعتبر القول المذكور إلى علمائنا ٣١٢
دعوى علّامة المنتهى الإجماع على الرأي المذكور ٣١٢
الإشارة إلى منشأ الخلاف في المقام ٣١٢
استدلال المصنّف للقول بجواز إخراج الفطرة من القوت الغالب بصحيحة زرارة وابن مسكان ٣١٢
الإيماء إلى وجود النصوص المذكور فيها بعض الأجناس المشار إليها ٣١٢
ذكر وجوه الجمع بين النصوص المتعارضة في المقام ٣١٣
منها: تقييد منطوق كلّ واحدة من الطائفتين بمفهوم الحصر المستفاد من الأُخرى . ٣١٣
منها: التزام بقاء إطلاق منطوق كلّ نصّ ورفع اليد عن مفهومه والتغيير للمكلّف ... ٣١٣
منها: حمل المشهور الطائفة الثانية على الأُولى والالتزام بوجوب إخراج كلّ ما يكون قوتاً غالباً في البلد وإن لم يكن من الأجناس المذكورة ٣١٣
الإشكال في الوجهين الأوّلين من وجوه الجمع المذكورة ٣١٣
جريان البراءة عن اشتراط كون الفطرة من الأجناس المشار إليها لو بني على استقرار المعارضة بين النصوص ٣١٤
عدم وجود نصّ معتبر على التقييد بالطعام الغالب في كلام المصنّف ٣١٤
ذكر مكاتبة إبراهيم بن محمّد الهمدانيّ على المطلب المذكور، والإشكال في سندها .. ٣١٤
اتّفاق الفقهاء على تحديد مقدار الصاع بأربعة أمداد ٣١٥
إشارة إلى وجود نصوص دالّة على المطلب المذكور ٣١٥

ذكر رواية جعفر بن محمّد الهمدانيّ في المقام ٣١٥
دعوى المصنّف عدم الخلاف على إجزاء القيمة عن جنس الفطرة الواجبة على المكلّف ٣١٦
استفاضة النصوص الدالّة على الحكم المذكور مع الإشارة إلى موثّقة إسحاق بن عمّار الصيرفيّ منها ٣١٦
وجه تعبير المصنّف عن الرواية المذكورة بالموثّقة ٣١٦
توثيق الشيخ إسحاق بن عمّار الساباطيّ والإشارة إلى فساد عقيدته ٣١٦
توثيق النجاشيّ إسحاق بن عمّار الصيرفيّ ، وتصريحه بكونه شيخاً من أصحابنا ٣١٦
منع بعض الأعاظم وجود شخصين في طبقة واحدة معروفين بعنوان واحد ٣١٧
الإشكال في الرأي المذكور ٣١٧
كون البحث عن اتّحاد الصيرفيّ والساباطيّ المذكورين أو تعدّدهما قليل الجدوى ، ووجه ذلك ٣١٨
الإشارة إلى ثمرة علميّة في تحديد معتقد إسحاق بن عمّار المشار إليه ٣١٨
وقوع الخلاف في جواز استبدال العين الزكويّة بإخراج غير النقود عوضاً عنها من العروض والأجناس ٣١٨
فتوى شيخ الخلاف وعلّامة المختلف وصاحبي الجواهر والعروة بالجواز في الفرع المذكور ٣١٨
ذهاب جملة من المعلّقين على العروة والمصنّف إلى عدم الجواز في المقام ٣١٨
ذكر معتبرة إسحاق بن عمّار المستدلّ بها لقول شيخ المبسوط المشار إليه ٣١٨
جواب المصنّف عن الاستدلال المذكور ٣١٩
احتمال كون رواية إسحاق بن عمّار في المقام رواية واحدة ، والاستدلال منها لعدم جواز إخراج الفطرة عروضاً وأجناساً ٣١٩
جواز إخراج المكلّف عن نفس الفطرة من جنس وعن عياله من جنس آخر ٣٢٠

إرسال علّامة المختلف الحكم المذكور إرسال المسلّمات ٣٢٠
ذكر وجه الحكم المذكور ٣٢٠
عدم الخلاف في جواز نقل الفطرة من بلد المكلّف إلى بلد آخر إذا لم يوجد في بلده مستحقّ ٣٢٠
المشهور جواز نقل الفطرة إلى بلد آخر مع وجود المستحقّ مع ضمان المكلّف لها لو تلفت ٣٢٠
ذهاب البعض إلى عدم جواز نقل الفطرة إلى بلد آخر مع وجود المستحقّ في البلد، ووجه ذلك ٣٢٠
الإشارة إلى رواية الفضيل الدالّة على عدم جواز نقل الفطرة إلى بلد آخر مطلقاً حتّى لو لم يوجد المستحقّ في بلد المكلّف ٣٢٠
الإشكال في سند الرواية المذكورة ٣٢١
ذكر صحيح عليّ بن بلال الدالّ على عدم جواز نقل الفطرة إلى بلد آخر ٣٢١
حمل المشهور الصحيح المذكور على كراهة النقل المشار إليه، والإشكال فيه ٣٢١
دعوى دلالة النصّين المذكورين على جواز نقل الفطرة لو لم يكن لها مصرف في بلد المكلّف، والجواب عنه ٣٢١
عدم عدّ دفع الفطرة في غير بلد المكلّف لو لم يكن حاضراً في بلده، ووجه ذلك..... ٣٢٢
المشهور كون مصرف الفطرة مصرف زكاة المال ٣٢٢
ذكر صحيح هشام بن الحكم الدالّ على وحدة مصرف الزكاتين المشار إليهما ٣٢٢
الإشارة إلى وجود نصوص دالّة على حصر مصرف الفطرة في خصوص الفقراء ٣٢٢
ذكر صحيح الحلبيّ وخبر الفضيل الدالّين على المطلب المذكور ٣٢٣
جواب المصنّف المشترك عن الروايتين المذكورتين، والإشكال فيه ٣٢٣
دعوى المصنّف كون صحيح الحلبيّ مهجوراً عند الأصحاب، والإيراد فيه ٣٢٣
إشكال المصنّف في سند خبر الفضيل المذكور لوجود إسماعيل بن سهل فيه ٣٢٣

الجواب عن الإشكال المذكور لورود رواية مذكورة بطريق آخر معتبر ٣٢٣
ذكر طرق ثلاثة في فهرست الشيخ إلى حريز الوارد في طريق الخبر المذكور ٣٢٥
انحصار المناقشة في معتبرة الفضيل في دلالتها ٣٢٦
تحسين العمل على الاحتياط في المقام ٣٢٦
فتوى المصنّف بعدم لزوم دفع الفطرة إلى العاملين في الزكاة ، ووجه ذلك ٣٢٦

كتاب الخمس

أصل وجوب الخمس من ضروريّات الدين ٣٣١
عدّ منكر الخمس كافراً إذا كان يرجع إلى إنكار الرسالة ٣٣١
دلالة قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ... ﴾على وجوب الخمس ... ٣٣١
المشهور بين أعلامنا أنّ المراد من الغنيمة في الآية المذكورة مطلق ما يستفيده الإنسان . ٣٣١
ذهاب العامّة وبعض علمائنا الأردبيليّ وصاحبي الرياض والجواهر ـ إلى اختصاص الغنيمة في الآية المذكورة بخصوص الغنائم الحربيّة ، ووجه ذلك ٣٣٢
ذكر الوجهين اللذين ذكرهما المصنّف لوجوب الخمس في غير غنائم الحرب ٣٣٢
الوجه الأوّل: التمسّك بكلمات اللغويّين حيث أطلقوا لفظة الغنيمة على مطلق الفائدة ٣٣٢
نقل كلام صاحبي المفردات والعين والقاموس في المقام ٣٣٢
وجه عدم مانعيّة سياق آية الخمس عن البناء على عموميّة لفظة الغنيمة ٣٣٣
اشتراط تماميّة التمسّك بكلمات اللغويّين على القول بحجّيّة القول اللغويّ ٣٣٣
الوجه الثاني: الروايات الخاصّة الدالّة على ثبوت الخمس في غير غنائم الحرب .. ٣٣٤
ذكر السببين الموجبين لضعف الوجه المذكور ٣٣٤
سرد الأُمور الأُخرى الدالّة على عموم الغنيمة في آية الخمس ٣٣٤
الأمر الأوّل: اتّفاق المفسّرين على عموميّة لفظ الغنيمة في الآية المذكورة ٣٣٤

الإيراد في الوجه المذكور ٣٣٥
الأمر الثاني: التمسّك بموارد الاستعمال للفظة الغنيمة ٣٣٥
ذكر موارد استعمال لفظة الغنيمة في المقام ٣٣٥
الإشكال في الاستدلال المذكور ٣٣٥
الأمر الثالث: استناد عموم معنى الغنيمة إلى التفسيرات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام ٣٣٦
ذكر خبر حكيم المؤذّن المتضمّن لتفسير الغنيمة في آية الخمس بالإفادة يوماً بيوم ... ٣٣٦
المناقشة في دلالة وحجّيّة خبر حكيم المؤذّن المذكور ..... ٣٣٦ و ٣٣٧
ذكر الوجه الصحيح الدالّ على عموم لفظ الغنيمة في آية الخمس ٣٣٧
وجوب الخمس في غنائم الحرب، ودليل ذلك ٣٣٧
دعوى الإجماع على اعتبار إذن الإمام عليه السلام في الحرب الواقعة بين المسلمين والكفّار في زمن الحضور ٣٣٧
ذهاب علّامة المنتهى والمحقّق الحلّيّ وصاحب المدارك إلى عدم الفرق في وجوب الخمس في الحرب بين ما وقع بإذن الإمام وعدمه ٣٣٨
ذكر النصوص المستدلّ بها للقول المشهور في المقام ٣٣٨
سرد مرسلة الورّاق الدالّة على القول المشهور، والإشكال في حجّيّتها ٣٣٨
الإشارة إلى صحيحة معاوية بن وهب في المقام، وإشكال بعض الأساطين في دلالتها . ٣٣٨
ذكر خبر الحلبيّ الدالّ على قول العلّامة الحلّيّ في المقام ٣٣٩
بيان الأُمور لعلاج معارضة النصوص في المقام ٣٤٠
حمل صاحبي المستند والجواهر خبر الحلبيّ المذكور على قضّة شخصيّة، والإيراد فيه ٣٤٠
ذهاب بعض الأعاظم إلى تضمّن الحروب الواقعة في زمن الحضور على إذن الإمام عليه السلام. ٣٤٠
حكاية الشيخ في المكاسب بوقوع حرب العراق بإذن أمير المؤمنين عليه السلام وحضور الإمامين الحسنين عليهما السلام فيها ٣٤٠
تأييد المطلب المذكور برواية الخصال ٣٤٠

الإشكال في حصول الإذن العامّ الصادر عنهم عليهم السلام في جميع الحروب في زمن الحضور ٣٤١
ذكر النصوص الدالّة على حصول الإذن منهم عليهم السلام في الحروب الواقعة في عصر الحضور ٣٤١
وجه عدم وقوع المعارضة في النصوص في المقام ٣٤٢
سبب تقييد الحكم المذكور بإذن الإمام بعصر الحضور ٣٤٣
المشهور عدم الفرق في الغنيمة الحربيّة بين المنقول وغيره ٣٤٣
الاستدلال من آية الخمس وخبر أبي بصير للحكم المذكور ..... ٣٤٣ و ٣٤٤
مناقشة صاحب الحدائق في قول المشهور ، ووجه ذلك ٣٤٤
تأييد البحرانيّ مناقشته المذكورة بصحيحة ربعي بن عبدالله ٣٤٤
إيراد صاحب الجواهر على رأي البحراني المذكور ٣٤٥
دفاع بعض الأعاظم عن صاحب الحدائق في المقام ، ودليل ذلك ٣٤٥
عدم الخلاف في وجوب الخمس في المعادن ٣٤٦
استفاضة النصوص الدالّة على الحكم المذكور ٣٤٦
الإشارة إلى صحيحة زرارة في المقام ٣٤٦
ذكر طرق الشيخ الطوسيّ إلى محمّد بن عليّ بن محبوب الوارد في سند الصحيحة المذكورة ٣٤٦
دعوى المصنّف أنّ التمسّك بإطلاق آية الخمس في المقام يستدعي عدم اعتبار النصاب في المعادن ، والإشكال فيه ٣٤٧
الاختلاف في اعتبار النصاب في ثبوت الخمس في المعدن ٣٤٧
المشهور عدم اعتبار النصاب في المعدن ٣٤٧
ذهاب شيخ النهاية وأبي الصلاح والمتأخّرين إلى اعتبار النصاب في المعدن ٣٤٧
اختلاف القائلين بثبوت النصاب في المعدن في مقداره ٣٤٧
اختيار شيخ النهاية وابن حمزة ومشهور المتأخّرين بلوغ المعدن عشرين ديناراً في الفرع

المذكور ٣٤٨
الإشارة إلى صحيحة البزنطيّ الدالّة على الحكم المذكور ٣٤٨
ذكر خبر محمّد بن عليّ بن أبي عبدالله الدالّة على تحديد نصاب المعدن بدينار ٣٤٩
الإشكال في حجّيّة الخبر المذكور ٣٥٠
ذكر الأُمور المستدلّ بها لتوثيق محمّد بن عليّ المذكور ، والإشكال فيها ٣٥٠
حمل صحيحة البزنطيّ على الوجوب ، ورواية محمّد بن عليّ المذكور على الاستحباب ٣٥٠
إشكال بعض الأعاظم في الحمل المذكور ٣٥١
إيراد المصنّف في بيان بعض الأعاظم المذكور ٣٥١
حكم المصنّف بعدم حجّيّة رواية محمّد بن عليّ المذكور ، ووجه ذلك ٣٥٢
الإيراد في وجه حكم المصنّف في المقام ٣٥٢
الحكم بعدم وجوب الخمس في المعدن مع الشكّ في بلوغه المقدار المذكور ٣٥٢
ذكر الأُمور المستدلّ بها للحكم المزبور ٣٥٢
الحكم بعدم وجوب اختبار المعدن ، ودليل ذلك ٣٥٣
سرد الأُمور المتمسّك بها لوجوب الفحص في المقام ، والإشكال فيها ٣٥٤
بيان أقسام المعدن بحسب المكان ٣٥٥
ذكر فتوى المصنّف في المخرج للمعدن من أرض غيره بدون إذنه ٣٥٥
ذهاب المشهور إلى كون المعدن المذكور ملكاً في المقام ، والجواب عنه ٣٥٥
فتوى المشهور لوجوب تخميس المعدن بعد استثناء مؤونة التحصيل ٣٥٦
ذكر الأمرين المستند إليهما قول المشهور ٣٥٧
ذهاب المصنّف وصاحب المدارك إلى كون المدار على بلوغ مجموع المعدن مقدار النصاب دون خصوص الباقي بعد استثناء المؤونة ٣٥٨
اختيار صاحب الجواهر والمشهور كون المدار بلوغ خصوص الباقي حدّ النصاب

في الفرع المذكور ٣٥٨
تمسّك سيّد المدارك بإطلاق صحيحة البزنطيّ في المقام ، والإيراد عليه ٣٥٨
استدلال صاحب الجواهر لقول المشهور في المقام ٣٥٨
عدم الخلاف في وجوب الخمس في الكنز ٣٥٩
تعريف الكنز والركاز في المقام ٣٥٩
دعوى دلالة مجموعة النصوص على وجوب الخمس في الكنز ٣٥٩
الإشارة إلى مرسلة ابن أبي عمير الدالّة على وجوب الخمس في الكنز ٣٥٩
الإشكال في سند الرواية المذكورة لوجود أحمد الهمدانيّ فيه ٣٥٩
ذكر الطريقين لإثبات وثاقة أحمد الهمدانيّ المذكور ٣٥٩
الإيراد في حجّيّة مرسلة ابن أبي عمير بوجود الإرسال فيها ٣٦٠
قول الشيخ في العدّة في شأن ابن أبي عمير وصفوان والبزنطيّ بأنّهم لا يرسلون إلّا عن ثقة ٣٦٠
الجواب عن دعوى الشيخ المذكور ٣٦٠
جواب المصنّف عن الاستدلال على حجّيّة مراسيل ابن أبي عمير بقول الشيخ المذكور . ٣٦٠
تفصيل المصنّف في مراسيل ابن أبي عمير ٣٦١
الإيراد في تفصيل المصنّف المذكور ٣٦١ـ ٣٦٣
الحكم باعتبار بلوغ الكنز عشرين ديناراً في وجوب الزكاة فيه ٣٦٣
الإشارة إلى صحيحة البزنطيّ الدالّة على الحكم المذكور ٣٦٣
فتوى بعض الفقهاء باختصاص وجوب الخمس في الكنز بكون المستخرج من الذهب والفضّة مسكوكاً ٣٦٤
ذهاب البعض إلى عدم اعتبار الشرط المذكور ٣٦٤
وجه عدم صدق عنوان الكنز ولا الركاز لغة وعرفاً على مطلق المال ٣٦٤
ذكر الاحتمالات المقصورة في متعلّق وجوب الخمس في الكنز ٣٦٤

ذهاب مشهور القدماء إلى اختصاص وجوب الخمس في الكنز بالنقدين المسكوكين .. ٣٦٥
اختيار مشهور المتأخّرين بإطلاق وجوب الخمس في الكنز ٣٦٥
ذكر صحيحة البزنطيّ المستدلّ بها لرأي مشهور القدماء ٣٦٥
تقريب المحقّق الهمدانيّ دلالة الصحيحة المذكورة ٣٦٥
الإشكال في الاستدلال المذكور ٣٦٦
ذكر الشواهد لكون المقصود في الصحيحة المذكورة التماثل بلحاظ المقدار ٣٦٦
استظهار صحّة قول مشهور المتأخّرين ٣٦٦
ذكر المصنّف وجه القول بالتعميم في خمس الكنز ٣٦٦
وجوب الخمس في الكنز المستخرج بعد استثناء مؤونة التحصيل ، ووجه ذلك ٣٦٧
عدم الخلاف في وجوب الخمس فيما أخرج بالغوص ٣٦٧
ذكر دلالة عدّة روايات على الحكم المذكور ٣٦٧
الإشارة إلى مرسلتي ابن أبي عمير ورواية عمّار بن مروان الدالّة على الحكم المذكور .. ٣٦٧
الإيراد في حجّيّة رواية عمّار بن مروان لاشتراكه بين اليشكريّ الثقة والكلبيّ المجهول ٣٦٨
دعوى انصراف الإسم المذكور إلى اليشكريّ ، والجواب عنه ٣٦٨
ذكر الأمرين لإثبات وثاقة عمّار بن مروان في المقام ٣٦٩
الأوّل: رواية أحد المشايخ الثقات المشهور في حقّهم بأنّهم لا يروون إلّا عن ثقة ... ٣٦٩
الثاني: استظهار اتّحاد الكلبيّ واليشكريّ ٣٦٩
بيان النسبة بين رواية عمّار ومرسلة ابن أبي عمير المذكورتين في المقام ٣٦٩
الكلام في موضوع وجوب الخمس في الغوص ٣٧٠
اختيار المحقّق الحلّيّ والهمدانيّ كون موضوع وجوب الخمس في الغوص هو ما يخرج من البحر بالغوص ٣٧٠
ذكر الوجه للرأي المذكور ٣٧٠
ذهاب السيّد الخوئيّ إلى كون موضوع وجوب الخمس المذكور إمّا الإخراج بالغوص

أو الإخراج من البحر ٣٧٠
وجه الرأي المذكور ، والمناقشة فيه ٣٧٠
اختيار بعض الأساطين كون المدار بصدق عنوان الغوص في المقام ، ووجه ذلك ٣٧١
الإشكال في القول المذكور ٣٧١
احتمال كون المدار على اعتبار خصوصيّة الإخراج الجواهر النفيسة ولو لم يمكن من البحر وبواسطة الغوص ٣٧١
المشهور اعتبار بلوغ المستخرج بالغوص ديناراً ٣٧٢
حكاية عن غير واحد دعوى الإجماع على الحكم المذكور ٣٧٢
ذهاب الشيخ المفيد إلى كون نصاب الغوص عشرين ديناراً ٣٧٢
استناد المشهور للحكم المذكور إلى رواية محمّد بن عليّ بن أبي عبدالله ٣٧٢
الإشكال في سند الرواية المذكورة لمجهوليّة محمّد بن عليّ المذكور ٣٧٢
عدم إمكان إثبات وثاقة محمّد بن عليّ المذكور برواية البزنطيّ عنه ٣٧٢
عدم صلاحيّة الاستناد بالخبر المذكور في المقام بدعوى جبرانه بعمل المشهور ، ووجه ذلك ٣٧٣
ذكر مرسلة الصدوق الدالّة على رأي المشهور ٣٧٣
الإشارة إلى مقتضى إطلاقات الروايات في الغوص ٣٧٣
الحكم بوجوب الخمس في الغوص حين بلوغه النصاب ديناراً بعد استثناء مؤونة الإخراج ٣٧٣
ذكر صحيح الأشعريّ الدالّ على الحكم المذكور ٣٧٣
المشهور وجوب الخمس في المال المختلط بالحرام ٣٧٤
عدم جعل الأردبيليّ وصاحب المدارك المال المختلط بالحرام في عِداد ما يجب فيه الخمس ٣٧٤
مناقشة النراقيّ في ثبوت الخمس في المال المختلط بالحرام ٣٧٤

حكاية عن جمع من القدماء عدم التعرّض لبيان الحكم في المقام ٣٧٤
نقل مفيد المقنعة الرواية المستدلّ بها على ثبوت الخمس في المال المختلط بالحرام .. ٣٧٥
تنقيح الأقوال في المسألة المذكورة إلى أربعة ٣٧٥
بيان المدار في وجوب الخمس ٣٧٥
جعل صاحب الجواهر المال المختلط بالحرام من مصاديق الغنيمة ، ووجه ذلك ٣٧٥
الإيراد في الرأي المذكور ٣٧٦
الإشارة إلى صحيحة عمّار بن مروان الدالّة على وجوب الخمس في المال المختلط ... ٣٧٦
اشتراط عدم إمكان تمييز المال الحلال عن الحرام وجوب الخمس في المال المختلط بالحرام ٣٧٦
فتوى المصنّف باعتبار كون المالك مجهولاً في وجوب الخمس في المال المختلط ، ووجه ذلك..... ٣٧٦
ذهاب المصنّف إلى وجوب التصالح إذا عرف مالك المال المختلط ولم يعلم المقدار .. ٣٧٧
اشتراط وجوب الخمس في المال المختلط بالجهالة بمقدار الحرام ٣٧٧
وقوع الخلاف في تحديد المقصود من الجهل بالمقدار ٣٧٧
اختيار المصنّف اشتراط الجهل المطلق بالمقدار ٣٧٧
تقريب دعوى المصنّف المذكور ٣٧٧
فتوى المشهور والمصنّف بمعادلة المال مجهول المالك عند كون المقدار معلوماً وصاحب المال مجهولاً ، ووجه ذلك ٣٧٨
إيراد صاحب الحدائق على الوجه المذكور ٣٧٨
جواب المصنّف عن إشكال صاحب الحدائق المذكور ٣٧٨
ذكر أقوال الفقهاء في مصرف خمس المال المختلط بالحرام ٣٧٩
تمسّك القائلين بكون مصرف الخمس المذكور سائر أقسام الخمس بصحيحة عمّار بن مروان ٣٧٩

ذكر خبر السكونيّ الدالّ على كون مصرف الخمس المذكور مصرف الصدقة ٣٧٩
وجه ردّ المصنّف المناقشة السنديّة في رواية السكونيّ المذكورة ٣٧٩
نقل قول النجاشيّ في إبراهيم بن هاشم المذكور في سند رواية السكوني المزبور ٣٧٩
تنظّر النجاشيّ في قول الكشّيّ في ترجمة إبراهيم المذكور بكونه تلميذ يونس بن عبدالرحمن من أصحاب الرضا عليه السلام ٣٧٩
ذكر محتملات ثلاثة في التنظّر المذكور ٣٧٩
كون التنظّر المذكور متعلّقاً بكون إبراهيم المذكور تلميذاً ليونس بن عبدالرحمن ٣٧٩
ذكر السببين للمحتمل المذكور ٣٧٩
إشكال المحقّق المامقانيّ في السببين المذكورين ، والجواب عنه ٣٨٠
احتمال كون متعلّق النظر كونه من أصحاب الرضا عليه السلام ٣٨٠
جواب المحقّق المامقانيّ عن المحتمل المذكور ، والإيراد فيه ٣٨٠
ذكر محتمل آخر في التنظّر المذكور وتقويته في المقام ٣٨٢
احتمال وقوع الغلط في كلام الكشّيّ في المقام ، والجواب عنه ٣٨٣
نقل كلام الشيخ الطوسيّ في إبراهيم بن هاشم المذكور ٣٨٣
المعروف بين أكثر الأعلام عدّ حديث إبراهيم المذكور في الحسان ٣٨٣
حكم غير واحد من العلماء بكون حديث إبراهيم المذكور من الصحيح ٣٨٣
نقل المحقّق المامقانيّ الأقوال الثلاثة في حكم حديث إبراهيم المذكور ٣٨٣
ذكر مستندات القائلين بوثاقة إبراهيم المذكور ٣٨٤
اعتماد عليّ بن إبراهيم المفسّر الثقة على رواية أبيه إبراهيم المذكور ٣٨٤
ذكر الأُمور المبتنية تماميّة الوجه المذكور على وثاقة إبراهيم المذكور ٣٨٤
الإشكال في الوجه المذكور ، والجواب عنه ٣٨٤
الاستناد إلى وقوع إبراهيم المذكور في أسناد كامل الزيارات بوثاقته ٣٨٥
الإيراد في الوجه المذكور ٣٨٥

الاستدلال بكون إبراهيم أوّل من نشر حديث الكوفيّين على وثاقته ٣٨٦
المناقشة في الاستدلال المذكور ٣٨٦
الاعتماد على التوثيق العامّ لجميع روايات يونس بن عبدالرحمن لإثبات وثاقة إبراهيم ابن هاشم المذكور ٣٨٧
الإشكال في الدليل المذكور ٣٨٧
التمسّك بعدم استثناء ابن الوليد لإبراهيم المذكور من كتاب نوادر الحكمة لإثبات إبراهيم ، والجواب عنه ٣٨٨
الاستناد إلى ظهور الضبط في روايات إبراهيم المذكور لإثبات وثاقته ٣٨٨
الاستدلال من اعتماد الكلينيّ على روايات إبراهيم المذكور على وثاقته ، والإشكال فيه. ٣٨٨
توجيه التناقض الصادر من العلّامة في الحكم على روايات إبراهيم بن هاشم المذكور . ٣٨٩
الاستدلال بكثرة روايات إبراهيم المذكور على وثاقته ، والإشكال فيه ٣٩٠
ادّعاء السيّد ابن طاووس الاتّفاق على وثاقة إبراهيم بن هاشم المذكور ٣٩١
حمل بعض الأعاظم والمصنّف لفظ الصدقة في خبر السكونيّ المذكور على المعنى العامّ اللغويّ الشامل لمصرف الخمس ، والإشكال فيه ٣٩٢
المعروف أنّه يجب على كلّ ذمّيّ اشترى من مسلم أن يدفع خمسها ٣٩٣
تشكيك بعض المتأخّرين في دليل الحكم المذكور ٣٩٤
الإشارة إلى صحيحة أبي عبيدة الحذّاء المستدلّ بها لقول المشهور ٣٩٤
عدّ صاحب الوسائل الصحيحة المذكورة اثنتين ، ووجه ذلك ٣٩٤
ذكر الطريقين للصحيحة المذكورة ٣٩٤
ذكر الاحتمالين في معنى الصحيحة المذكورة ٣٩٤
سرد الأُمور الثلاثة المؤيّدة لكون المراد من الخمس في الصحيحة المذكورة ، العشرين المذكورين في الزكاة ٣٩٥
المشهور وجوب الخمس في فاضل المؤونة ٣٩٥

دعوى كثير من الفقهاء الإجماع على الحكم المذكور ..... ٣٩٥ و ٣٩٦
نسبة الخلاف إلى ابن الجنيد وابن أبي عقيل في الحكم المذكور ٣٩٦
الاستدلال بآية الخمس لوجوبه في فاضل المؤونة ٣٩٧
دعوى بلوغ الروايات الدالّة على وجوب الخمس في فاضل المؤونة حدّ التواتر ٣٩٨
الإشارة إلى موثّقة سماعة الدالّة على الحكم المذكور ٣٩٨
الإيماء إلى صحيحة عليّ بن مهزيار الدالّة على وجوب الخمس في فاضل المؤونة بعد استثناء ما يحتاجه الإنسان لمؤونته ٣٩٨
المناقشة في سند الرواية المذكورة لوجود إبراهيم الهمدانيّ ، والجواب عنها ٣٩٩
الاستدلال بالإجماع لوجوب الخمس في المقام ، والإيراد فيه ٣٩٩
دعوى وجود السيرة المشترّعيّة على وجوب الخمس في فاضل المؤونة ٣٩٩
ذكر المصنّف مانعين عن وجوب الخمس في فاضل المؤونة ٣٩٩
دعوى خلوّ المصادر الحديثيّة والتاريخيّة عن نصّ دالّ على أخذ النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام إلى زمان عليّ بن الحسين عليهما السلام الخمس من أرباح المكاسب ٤٠٠
سرد الأجوبة عن الإشكال المذكور ٤٠٠
الالتزام بثبوت حقّ التشريع للمعصومين عليهم السلام جميعاً ٤٠٠
ذكر معتبرة أبي إسحاق النحويّ الدالّة على ثبوت حقّ التشريع لجميع المعصومين عليهم السلام ٤٠٠
الإشكال في القول بثبوت حقّ التشريع للمعصومين عليهم السلام ٤٠١
ذكر بعض الأعاظم والمصنّف البناء على التدريج في تبليغ الأحكام ٤٠١
المناقشة في الوجه المذكور ٤٠٢
البناء على وجوب خمس أرباح المكاسب من الأحكام السلطانيّة الولائيّة ، والإيراد فيه ٤٠٣
ذكر المصنّف إيجاب الفصل من زمن النبيّ صلى الله عليه وآله الجهلَ من وجوب الخمس في فاضل المؤونة ٤٠٤

الإشارة إلى رواية سليم بن قيس الدالّة على تغيير الأحكام في الأُمّة ٤٠٥
الإيراد في مصدر الخبر المذكور ٤٠٥
ذكر المصنّف وجود مؤشّرات كثيرة دالّة على وجوب الخمس في أرباح المكاسب ... ٤٠٦
سرد النصوص الدالّة على وجود تشريع الخمس في أرباح المكاسب في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله ٤٠٦
منع أخبار تحليل الخمس من وجوب دفع خمس أرباح المكاسب ٤٠٧
ذكر النصوص الدالّة على تحليل الخمس ..... ٤٠٧ و ٤٠٨
ذكر المصنّف وجود موانع من القبول لصدور النصوص المذكورة ٤٠٩
استلزام التسليم بصدور النصوص المذكورة تعطيل فريضة الخمس ٤٠٩
الإشكال في الاستلزام المذكور ٤٠٩
دعوى استلزام البناء على تحليل الخمس لفقدان منصب الإمامة القدرة على إدارة شؤون الأُمّة ٤٠٩
ذكر خبر محمّد زيد الطبريّ الدالّ على لزوم العنصر الماليّ لمنصب الإمامة ٤٠٩
الجواب عن الدعوى المذكورة ٤١٠
توجيه المصنّف أخبار تحليل الخمس واستظهاره منها حكم المال المنتقل إلى الشيعيّ ممّن لا يعتقد الخمس ٤١٠
ذكر الخبر المرويّ عن الناحية المقدّسة الدالّ على تحليل الخمس بقسميه ٤١٠
الإشكال في تفصيل صاحبي الحدائق والوسائل بتحليل سهم الإمام عليه السلام ٤١١
دعوى منع دلالة الخبر المذكور على تحليل مطلق الخمس ، والجواب عنه ٤١١
الإشكال في سند الرواية المذكورة ٤١١
الإشارة إلى اختلاف الأسباب لحصول الفائدة والغنيمة ٤١٥
ذكر الأقسام الثلاثة للأسباب المذكورة ٤١٥
الأقوال في متعلّق الخمس في أرباح المكاسب ٤١٥

المشهور حصر وجوب الخمس المذكور في خصوص ماكان من خلال التكسّب مطلقاً. ٤١٥
ذهاب جمال المحقّقين في حاشية اللمعة إلى تعلّق وجوب الخمس بخصوص الكسب الحاصل من خلال الشغل والعمل بنحو الاستمرار ٤١٦
فتوى الحلبيّ وصاحب الحدائق والشيخ الأنصاريّ وبعض الأعاظم والمصنّف بتعلّق الخمس بكلّ فائدة يحصل عليها الإنسان ، سواء كانت اختياريّة أم غيرها ٤١٦
استدلال القائلين بوجوب الخمس في مطلق الفائدة بإطلاق آية الخمس ، والإيراد فيه . ٤١٦
ذكر موثّقة سماعة الدالّة على تعلّق الخمس بمطلق الفائدة ٤١٧
ذكر الأُمور المستدلّ بها لقول المشهور في المقام ٤١٧
دعوى الإجماع على اختصاص الخمس بأرباح المكاسب ، والإشكال فيه ٤١٧
استدلال المحقّق الهمدانيّ اختصاص الخمس المذكور بأرباح المكاسب ، والمناقشة فيه ٤١٨
دعوى سقوط الروايات الدالّة على وجوب الخمس في مطلق عن الحجّيّة ، ووجه ذلك . ٤١٨
الإيراد في الدعوى المذكورة في المقام ٤١٨
التحقيق في أدلّة الطرفين في المقام ٤١٩
ذكر خبر حكيم المؤذّن الدالّ على تقييد الإفادة يوماً بيوم ، الموجب للانصراف إلى الاكتسابات المتعارفة ٤٢٠
حكم المصنّف باستثناء الميراث المحتسب والهديّة غير الخطيرة من وجوب الخمس في فاضل المؤونة ٤٢٠
تحديد الميراث المحتسب والهديّة المذكورة في المقام ٤٢٠
ذكر الاختلاف في وجوب الخمس في الميراث ٤٢١
اختيار الحلبيّ وجوب الخمس في الميراث مطلقاً ٤٢١
ذهاب ابن إدريس إلى عدم وجوب الخمس في الميراث مطلقاً ٤٢١
فتوى المصنّف بعدم وجوب الخمس في الميراث المحتسب بالوجوب في غير

المحتسب ٤٢٢
استدلال القائلين بوجوب الخمس في الميراث مطلقاً بالإطلاقات الدالّة على وجوب الخمس في كلّ فائدة ٤٢٢
الإشارة إلى صحيحة عليّ بن مهزيار المستدلّ بها لحصر وجوب الخمس في الميراث غير المحتسب ٤٢٢
الإشكال في الاستدلال بالصحيحة المذكورة ٤٢٢
بيان دلالة الصحيحة المذكورة على عدم تماميّة مختار ابن إدريس في المقام ٤٢٢
ذكر كثير من الأعلام وجود المانع في ثبوت الخمس في الميراث المحتسب ٤٢٢
الإيراد في المانع المذكور ٤٢٣
وجه المنع من وجوب الخمس في الهبة مطلقاً، والإيراد فيه ٤٢٣
دعوى عدم مشهوريّة وجوب الخمس في الهبة، والجواب عنه ٤٢٣
فتوى المصنّف بحصر وجوب الخمس في الهبة الخطيرة، ووجه ذلك ٤٢٤
استدلال بعض الأعاظم على وجوب الخمس في الهديّة غير الخطيرة بإطلاقات الأخبار، والمناقشة فيه ٤٢٤
سرد رواية يزيد المستدلّ بها لوجوب الخمس في مطلق الهديّة ٤٢٥
الإشكال في حجّيّة الرواية المذكورة ٤٢٥
إناطة الاستدلال على التفصيل في الهديّة بين الخطيرة وغيرها على ثبوت المفهوم للوصف في صحيحة ابن مهزيار المذكورة، والمناقشة فيه ٤٢٥
المشهور استثناء الصداق من وجوب الخمس في أرباح المكاسب ٤٢٦
ذكر صاحب الحدائق بعدم الوقوف على القائل بوجوب الخمس في الصداق ٤٢٦
فتوى صاحب الجواهر في رسالته العمليّة بوجوب الخمس في الصداق وعوض الخلع، ووجه ذلك ٤٢٦
مخالفة جميع من تأخّر عن صاحب الجواهر في وجوب الخمس في الصداق وعوض

الخلع ، ووجه ذلك ٤٢٧
الإشكال في الوجه المذكور ٤٢٧
توجيه عدم وجوب الخمس في الصداق بكونه من المؤونة للمرأة ، والإشكال فيه ٤٢٨
فتوى المصنّف باستثناء المؤونة من وجوب الخمس في أرباح المكاسب ٤٢٩
ذكر نوعين للمؤونة في المقام ٤٢٩
الأوّل: مؤونة المعاش ، ووجه استثنائه من وجوب الخمس المذكور ٤٢٩
الثاني: مؤونة تحصيل الربح ، ووجه استثنائه من الوجوب المذكور ٤٢٩
خلوّ النصوص المتعرّضة للاستثناء المذكور عن التحديد بالسنّة ٤٣٠
بيان المراد من السنّة المذكورة في كلمات الفقهاء ٤٣٠
استدلال صاحب الحدائق على التحديد للمؤونة بالسنّة ٤٣٠
عدم تعرّض المصنّف لتحديد نوع السنّة المأخوذة في استثناء المؤونة ٤٣١
وجه اعتبار كون السنّة المأخوذة قمريّة ، والإشكال فيه ٤٣١
ذكر نوعين من الحكم في خمس أرباح المكاسب ٤٣١
اتّحاد زمان الحكمين المذكورين في جميع موارد الخمس ٤٣٢
تسالم الفقهاء على جواز تأخير أداء الخمس من أرباح المكاسب بعد تعلّقه إلى سنة ... ٤٣٢
الاختلاف في زمان تعلّق وجوب الخمس في أرباح المكاسب ٤٣٢
المشهور من عصر المحقّق الحلّيّ إلى زماننا بأنّ زمان تعلّق وجوب الخمس هو أوّل ظهور الربح ٤٣٢
اختيار ابن إدريس بأنّ زمان تعلّق الخمس هو آخر السنة الخمسيّة ٤٣٢
ذهاب بعض الفقهاء إلى كون وقت تعلّق الخمس حين ظهور الربح ٤٣٢
ثمرة الاختلاف في المقام ٤٣٢
استدلال المصنّف لكون زمان تعلّق الخمس أوّل ظهور الربح ٤٣٣
الإشكال في الاستدلال المذكور ٤٣٣

ذكر رواية عبدالله بن سنان الدالّة على تعلّق الخمس بمجرّد حصول الربح ٤٣٣
إمكان الاستدلال لمختار ابن إدريس بالأصل العمليّ ٤٣٣
الاستدلال من مكاتبة الهمدانيّ لقول ابن إدريس المشار إليه ، والجواب عنه ٤٣٤
فتوى المصنّف بجواز تأخير دفع خمس الأرباح إلى انقضاء السنة ٤٣٤
ذكر احتمالين في تحديد زمان الإخراج وأداء الخمس من الأرباح ٤٣٥
المعروف جواز تأخير دفع خمس الأرباح إلى نهاية السنة ٤٣٥
وقوع الاختلاف في تحديد مبدأ السنة في المؤونة ٤٣٦
فتوى شهيد الدروس وصاحب الحدائق والشيخ الأنصاريّ بكون مبدأ السنة من حين الشروع في التكسّب والاتّجار ٤٣٦
ذهاب المشهور والمصنّف إلى كون بداية السنة من حين ظهور الربح ٤٣٦
تفصيل صاحب العروة بين من يكون متكسّباً فتكون بداية سنته حين الشروع في التكسّب وبين من لا وظيفة له فمبدأ سنته حين ظهور الربح ٤٣٦
ذكر ثمرة الأقوال المذكورة ٤٣٧
توجيه تفصيل صاحب العروة المشار إليه في المقام ٤٣٧
ذكر رواية أبي عليّ بن راشد المستدلّ بها لقول صاحب العروة في الفرع المذكور ٤٣٧ و ٤٣٨
بيان الوجهين لتقريب القول المشهور في الفرع المذكور ٤٣٨
وقوع الاختلاف في كيفيّة احتساب الخمس واستثناء مؤونة المعاش لمن كانت له أرباح متدرّجة ٤٣٩
المشهور ضمّ بعض الأرباح مع البعض في المقام ٤٣٩
اختيار الشهيد الثاني وبعض الأعاظم والمصنّف لحاظ كلّ ربح مستقلّاً عن البقيّة ، فتكون له سنة تخصّه ٤٣٩
ذكر ثمرة القولين في الفرع المذكور ..... ٤٣٩ و ٤٤٠
القول بجعل السنة لكلّ ربح على نحو الاستقلال ٤٤٠

الإشكال في القول المذكور باستلزامه لوقوع المكلّفين في العسر والحرج ، وجواب المصنّف عنه ٤٤٠
وقوع الخلاف في اشتراط وجوب الخمس بالتكليف ٤٤١
اختيار بعض الأعاظم والمصنّف بالاشتراط المذكور ٤٤١
ذكر حديث رفع القلم المستدلّ به للقول المذكور ٤٤١
سرد احتمالين في رفع القلم في الحديث المذكور ٤٤١
توضيح الاستدلال بحديث رفع القلم في المقام ٤٤٢
المشهور بين الإماميّة تقسيم الخمس أسداساً ٤٤٥
ذهاب ابن الجنيد إلى كون تقسيم الخمس أخماساً ٤٤٥
ميل صاحب المدارك إلى القول المذكور ٤٤٥
جعل الشافعي تقسيم الخمس أخماساً ٤٤٥
فتوى أبي حنيفة بكون تقسيم الخمس على ثلاثة أسهم ٤٤٥
ذكر الأمرين الدالّين على مختار مشهور الإماميّة في المقام ٤٤٦
الاستدلال من آية الخمس للقول المشهور ٤٤٦
ذكر الفارق في تقسيم الخمس والزكاة ٤٤٦
سرد الروايات الخاصّة الدالّة على كون تقسيم الخمس أسداساً ٤٤٧
الاحتمالات الثلاثة في المقصود بذي القربى في آية الخمس ٤٤٨
اختيار علماء الطائفة كون المراد بذي القربى خصوص الإمام المعصوم ، ووجه ذلك .. ٤٤٨
ذكر مرسلة أحمد بن محمّد الدالّة على المطلب المذكور ٤٤٨
فتوى المصنّف بكون السهام الثلاثة للإمام المعصوم عليه السلام ، ووجه ذلك ٤٤٩
حكم السهام الثلاثة في عصر الغيبة بناءاً على القول بأنّها ملكٌ لمنصب الإمامة ٤٥٠
وقوع الخلاف بين المسلمين في السهام الثلاثة الأخيرة ٤٥١
المشهور بين الإماميّة كون المقصود من السهام المذكورة خصوص يتامى ومساكين

وأبناء السبيل من بني هاشم ٤٥١
ذهاب ابن الجنيد وفقهاء الجمهور إلى البناء على شمول السهام المذكورة لعامّة المسلمين ٤٥١
ذكر مقتضى آية الخمس في المقام ٤٥١
بيان الأمر بين الموجبين لتخصيص آية الخمس في المقام ٤٥١
الأوّل: النصوص الدالّة على كون المصارف الثلاثة في آية الخمس لمن كان منتسباً لهاشم من جهة الأب ٤٥١
الإشارة إلى المشكلة في سند النصوص المذكورة ٤٥٢
ذكر المراسيل الدالّة على اختصاص السهام المذكورة ببني هاشم ٤٥٢
بيان معتبرة سليم بن قيس الهلاليّ الدالّة على اختصاص السهام المذكورة ببني هاشم ٤٥٣
الإيماء إلى نصوص ثلاثة دالّة على عموميّة الأصناف المذكورة ٤٥٣
ذكر صحيح محمّد بن مسلم الدالّ على كون السهام المذكورة لغير بني هاشم .. ٤٥٣
سرد صحيح ربعيّ بن عبدالله الدالّ على تقسيم خمس الغنيمة على الأصناف المذكورة على غير بني هاشم ٤٥٤
ذكر خبر زكريّا بن مالك الجعفيّ الدالّ على عدم اختصاص السهام المذكورة ببني هاشم ٤٥٥
دعوى تقييد إطلاق النصوص المذكورة بنصوص دالّة على اختصاص السهام المذكورة ببني هاشم ٤٥٥
توضيح عدم مجال البحث المذكور بناءً على كون الخمس ملكاً لمنصب الإمامة ٤٥٦
المناقشة في حجّيّة النصوص الدالّة على عدم اختصاص السهام المذكورة ببني هاشم ٤٥٦
الثاني: كون الحكم المذكور من الضروريّات ٤٥٦

الاستدلال للتعميم في الأصناف المذكورة بعدم وجود مصاديقها في الهاشميّين حال نزول آية الخمس ، والجواب عنه ٤٥٦
التمسّك بتوافق لسان آية الخمس بلسان آية الفيء والأنفال في المقام ٤٥٦
وقوع الخلاف في وجوب البسط على الأصناف المذكورة ٤٥٧
ذهاب جماعة إلى عدم وجوب البسط على الأصناف المذكورة ٤٥٧
فتوى شيخ المبسوط والحلبيّ بوجوب البسط على الأصناف المذكورة ٤٥٧
ذكر بعض الأعاظم والمصنّف قرينتين مانعتين من كون كلّ صنف مالكاً لسدس الخمس ٤٥٧
المناقشة في احتمال البسط على أفراد كلّ صنف ٤٥٨
ذهاب صاحب الجواهر إلى كون جميع الخمس ملكاً لمنصب الإمامة ٤٥٨
تقوية القول المذكور في المقام ٤٥٩
وقوع الخلاف في كيفيّة صرف سهم الإمام عليه السلام ٤٦٠
الإشارة إلى منشأ الخلاف المذكور ٤٦٠
ظهور عبارة مقنعة المفيد في سبق الخلاف على زمانه في المسألة المذكورة ٤٦٠
الإشارة إلى ذكر شيخ النهاية أقوالاً عديدة في بيان مصرف سهم الإمام عليه السلام ٤٦٠
إنهاء صاحب الحدائق الأقوال في المسألة المذكورة إلى أربعة عشر قولاً ٤٦٠
اختيار مفيد المقنعة عزل سهم الإمام وحفظه والوصيّة به من ثقة إلى ثقة إلى وقت ظهور الإمام عليه السلام ٤٦٠
ذهاب الديلميّ إلى سقوط سهم الإمام في عصر الغيبة ٤٦٠
حكاية شيخ النهاية قولاً بدفن سهم الإمام عليه السلام في الأرض ٤٦١
اختيار شيخ النهاية البناء على الوصيّة عن ثقة إلى ثقة حتّى وقت الظهور ٤٦١
فتوى أبي الصلاح وابن البرّاج وابن إدريس وعلّامة المنتهى والمختلف بحفظ السهم المذكور إلى أن يوصل إليه عليه السلام ٤٦١

اختيار محقّق الشرائع والشيخ عليّ في حاشيته عليه بتوزيع السهم المذكور على الذرّيّة الهاشميّة ٤٦١
ذكر الشهيد الثاني في الروضة شهرة القول المذكور في المتأخّرين ٤٦١
ذهاب القائلين بالقول المذكور إلى كون التصدّي لصرف السهم المذكور في بني هاشم هو الفقيه الجامع للشرائط ٤٦١
حكم صاحب الوسائل بصرف سهم الإمام في الأصناف المذكورة عند عدم تمكّن إيصاله إليه عليه السلام، ومع عدم حاجتهم أُبيح لعامّة الشيعة ٤٦١
رأي صاحبي المدارك والحدائق بسقوط حقّ الإمام عليه السلام في عصر الغيبة ٤٦٢
التزام ابن حمزة بتقسيم السهم المذكور في عصر الغيبة في خصوص الشيعة من الفقراء وأهل السداد والصلاح ٤٦٢
ذهاب الشيخ حسن صاحب منتقى الجمان إلى تحليل أرباح المكاسب وإلى عدمه في بقيّة موارد الخمس ٤٦٢
فتوى ابن الجنيد بعدم إباحة الخمس بالكلّيّة حتّى المناكح والمساكن والمتاجر وتقسيم من اشتغلت ذمّته في الذين سمّاهم الله عزّ وجلّ ٤٦٢
ذهاب الشيخ المجلسيّ إلى كون مفاد أخبار التحليل جواز التصرّف في المال المتعلّق به الخمس قبل إخراجه وضمانه الخمس في ذمّته ٤٦٢
تفصيل شهيد الدروس في صرف السهم المذكور ٤٦٣
فتوى شهيد البيان في صرف السهم المذكور ٤٦٣
بناء الأقوال المذكورة في صرف السهم المذكور على كونه ملكاً شخصيّاً للإمام عليه السلام ٤٦٣
وجوب تسليم السهم المذكور بين الفقيه الجامع للشرائط بناءً على القول بكون السهم للإمام عليه السلام ملكاً لمنصب الإمامة ٤٦٣
ذكر صحيحة البزنطيّ وصحيحة أبي عليّ بن راشد المستدلّ بهما على كون السهم المذكور ملكاً للإمامة ٤٦٣

بيان المصنّف القولين في كيفيّة التصرّف في السهم المذكور في عصر الغيبة ٤٦٤
الأوّل: اختيار صاحبي الحدائق والجواهر والهمدانيّ التعامل مع السهم المذكور معاملة مجهول المالك ٤٦٤
ذكر صحيح يونس بن عبدالرحمن الدالّ على جواز تصدّق المال في صورة عدم إمكان إيصاله إلى المالك ٤٦٤
الثاني: وجوب صرف السهم المذكور في موارد يحرز فيها رضا الإمام عليه السلام ٤٦٥
ثمرة القولين المذكورين في المقام ٤٦٥
الاختلاف في المتصدّي لصرف السهم المذكور ٤٦٦
ذهاب المفيد وصاحب الحدائق وجملة الأعلام إلى كون مصرف السهم المذكور بيد من كان عنده ٤٦٦
فتوى صاحب الشرائع وكثير ممّن جاء بعده بكون مصرف السهم المذكور بيد النائب عن الإمام عليه السلام ٤٦٦

مُحتويات الكتاب

كتاب الصوم

٥ ـ ١٠٤

١ ـ مفطّرات الصوم ٧

الأوّل: في تعريف الصوم ٩

الثاني: عدم ثبوت حقيقة شرعيّة ولا متشرّعيّة ١٠

الثالث: اعتبار قصد القربة فيه شرعاً ١٠

٢ ـ شرائط صحّة الصوم ٥٩

شرطيّة الإيمان ٦٢

٣ ـ أحكام عامّة في الصوم ٨٣

كتاب الزكاة

١٠٥ ـ ٣٢٦

١ ـ بم تتعلّق الزكاة ١١١

٢ ـ شرائط عامّة (للزكاة) ١١٩

٣ ـ شرائط الوجوب في الأنعام ١٣٩

٤ ـ شرائط الوجوب في النقدين ١٥٩

٥ ـ شرائط الوجوب في الغلّات ١٧١

٦ ـ المستحقّون للزكاة ١٨٥

٧ ـ أوصاف المستحقّين ٢١٩
٨ ـ أحكام عامّة (للزكاة) ٢٤١
٩ ـ زكاة الفطرة ، وشرائط وجوبها ٢٦٣
وقت الوجوب ٢٩٠
أحكام عامّة ٣٠٢

كتاب الخمس

٣٢٧ ـ ٤٦٦

١ ـ ما يجب فيه الخمس ٣٢٩
٢ ـ أحكام خاصّة بفاضل المؤونة ٤١٣
الأوّل : الميراث المحتسب ٤٢١
الثاني : الهدايا المعطاة ٤٢٣
٣ ـ كيف يقسم الخمس ؟ ٤٤٣

فهرس المصادر ٤٦٧
الفهرست التفصيليّ للكتاب ٤٨٣
مُحتويات الكتاب ٥٥٩