



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه  
صلى  
عليه  
وآله  
وسلم

WWW. **Ghaemiyeh** .com  
WWW. **Ghaemiyeh** .org  
WWW. **Ghaemiyeh** .net  
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

المجلد التاسع

بين

مِصْبَاحِ الْمَدِينَةِ

فِي شَرْحِ الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى

وَالْمَشْرِيفِ الْفَائِدِ

لِلشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ الْأَبِي

عَبْدِ عَزِيزِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# مصباح الهدى فى شرح العروء الوثقى

كاتب:

محمد تقى آملى

نشرت فى الطباعة:

بى جا

رقمى الناشر:

مركز القائمىة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## الفهرس

٥	الفهرس
١٦	مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى المجلد ٩
١٦	اشارة
١٦	[اتتمة كتاب الصوم]
١٦	[فصل فى صوم الكفارة]
١٦	اشارة
١٦	[او هو أقسام]
١٦	اشارة
١٦	[ (منها) ما يجب فيه الصوم مع غيره]
١٧	[او منها ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره]
١٨	[او منها ما يجب فيه الصوم مخيرا بينه و بين غيره]
٢٠	[او منها ما يجب فيه الصوم مرتبا على غيره]
٢٠	[مسألة (١) يجب التتابع فى صوم شهرين من كفارة الجمع]
٢٤	[مسألة ٢ إذا نذر صوم شهر أو أقل أو أزيد]
٢٥	[مسألة (٣) إذا فاته النذر المعين أو المشروط فيه التتابع]
٢٥	[مسألة (٤) من وجب عليه الصوم اللازم فيه التتابع]
٢٩	[مسألة (٥) كل صوم يشترط فيه التتابع إذا أفطر فى أثناءه لا لعذر اختيارا يجب استينافه]
٣١	[مسألة (٦) إذا أفطر فى أثناء ما يشترط فيه التتابع]
٣٦	[مسألة (٧) كل من وجب عليه شهران متتابعان]
٣٧	[مسألة (٨) إذا بطل التتابع فى الأثناء]
٣٩	[فصل فى أقسام الصوم]
٣٩	اشارة
٣٩	[أقسام الصوم أربعة]
٣٩	اشارة

- ٣٩ ..... [أو اما المندوب منه فأقسام]
- ٣٩ ..... اشارة
- ٣٩ ..... [منها ما لا يختص بسبب مخصوص و لا زمان معين]
- ٤٠ ..... [أو منها ما يختص بسبب مخصوص]
- ٤١ ..... [أو منها ما يختص بوقت معين]
- ٤١ ..... اشارة
- ٤١ ..... [منها صوم ثلاثة أيام من كل شهر و قد ورد انه يعادل صوم الدهر]
- ٤٦ ..... [ (و منها) صوم أيام البيض من كل شهر]
- ٤٧ ..... [أو منها صوم يوم مولد النبي صلى الله عليه و آله و سلم]
- ٤٩ ..... [أو منها صوم يوم الغدير]
- ٤٩ ..... [أو منها صوم يوم مبعث النبي صلى الله عليه و آله و سلم]
- ٤٩ ..... [أو منها صوم يوم دحو الأرض من تحت الكعبة]
- ٥٠ ..... [أو منها يوم عرفة]
- ٥٠ ..... [أو منها يوم المباهلة]
- ٥١ ..... [أو منها كل خميس و جمعة معا]
- ٥٢ ..... [أو منها أول ذى الحجة بل كل يوم من التسع فيه]
- ٥٢ ..... [أو منها يوم النيروز]
- ٥٢ ..... [أو منها صوم رجب و شعبان]
- ٥٤ ..... [أو منها أول يوم من المحرم و ثلثه و سابعه]
- ٥٤ ..... [أو منها التاسع و العشرون من ذى القعدة]
- ٥٥ ..... [أو منها صوم ستة أيام بعد عيد الفطر]
- ٥٥ ..... [أو منها يوم النصف من جمادى الاولى]
- ٥٦ ..... [مسألة (١) لا يجب إتمام صوم التطوع بالشروع فيه]
- ٥٧ ..... [مسألة ٢ يستحب للصائم تطوعاً قطع الصوم]
- ٥٩ ..... [أو اما المكروه منه]
- ٦٠ ..... اشارة

- ٦٠ ..... [منها صوم عاشوراء]
- ٦٥ ..... [أو منها صوم عرفة لمن خاف أن يضعفه عن الدعاء]
- ٦٥ ..... [أو منها صوم الضيف بدون إذن مضيفه]
- ٦٧ ..... [أو منها صوم الولد بدون إذن والده]
- ٦٨ ..... [أو أما المحظور منه ففي مواضع أيضا]
- ٦٨ ..... إشارة
- ٦٨ ..... [أحدها صوم العيدين]
- ٦٩ ..... [الثاني صوم أيام التشريق]
- ٧١ ..... [الثالث صوم يوم الشك في أنه من شعبان أو رمضان بنية أنه من رمضان]
- ٧١ ..... [الرابع صوم وفاء نذر المعصية]
- ٧٣ ..... [الخامس صوم الصمت]
- ٧٤ ..... [السادس صوم الوصال]
- ٧٦ ..... [السابع صوم الزوجة مع المزامعة لحق الزوج]
- ٧٨ ..... [الثامن صوم المملوك مع المزامعة لحق المولى]
- ٧٩ ..... [التاسع صوم الولد مع كونه موجبا لتالم الوالدين واديتهما]
- ٨٠ ..... [العاشر صوم المريض]
- ٨٠ ..... [الحادي عشر صوم المسافرين]
- ٨٠ ..... [الثاني عشر صوم الدهر]
- ٨١ ..... [مسألة ٣ يستحب الإمساك تأديا في شهر رمضان]
- ٨١ ..... إشارة
- ٨١ ..... [أحدها المسافرين إذا ورد أهله أو محل الإقامة بعد الزوال مطلقا]
- ٨١ ..... [الثاني المريض إذا برء في أثناء النهار و قد أفطر]
- ٨١ ..... [الثالث الحائض و النفساء]
- ٨٢ ..... [الرابع الكافر إذا أسلم في أثناء النهار]
- ٨٢ ..... [كتاب الاعتكاف]
- ٨٢ ..... إشارة

- ٨٢ ..... [أو هو اللبث في المسجد بقصد العبادة]
- ٨٤ ..... [أو يشترط في صحته أمور]
- ٨٤ ..... إشارة
- ٨٥ ..... [الأول الإيمان]
- ٨٥ ..... [الثاني العقل]
- ٨٥ ..... [الثالث نية القربة]
- ٨٨ ..... [الرابع الصوم]
- ٨٩ ..... [الخامس ان لا يكون أقل من ثلاثة أيام]
- ٩٣ ..... [السادس ان يكون في المسجد الجامع]
- ٩٤ ..... [السابع اذن السيد بالنسبة إلى مملوكه]
- ٩٨ ..... [الثامن استدامة اللبث في المسجد]
- ١٠٢ ..... [مسائل]
- ١٠٢ ..... [مسألة ١ لو ارتد المعتكف في أثناء اعتكافه بطل]
- ١٠٢ ..... [مسألة ٢ لا يجوز العدول بالنية من اعتكاف الى غيره]
- ١٠٣ ..... [مسألة ٣ الظاهر عدم جواز النياحة عن أكثر من واحد في اعتكاف واحد]
- ١٠٤ ..... [مسألة ٤ لا يعتبر في صوم الاعتكاف ان يكون لأجله]
- ١٠٥ ..... [مسألة ٥ يجوز قطع الاعتكاف المنسوب في اليومين الأولين]
- ١٠٧ ..... [مسألة ٦ لو نذر الاعتكاف في أيام معينة]
- ١٠٧ ..... [مسألة ٧ لو نذر اعتكاف يوم أو يومين]
- ١٠٧ ..... [مسألة ٨ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام معينة أو أزيد]
- ١٠٨ ..... [مسألة ٩ لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيد بطل]
- ١٠٩ ..... [مسألة ١٠ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام]
- ١٠٩ ..... [مسألة ١١ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام أو أزيد]
- ١٠٩ ..... [مسألة ١٢ لو نذر اعتكاف شهر يجزيه ما بين الهلالين]
- ١١٠ ..... [مسألة ١٣ لو نذر اعتكاف شهر وجب التتابع]
- ١١٠ ..... [مسألة ١٤ لو نذر الاعتكاف شهرا أو زمانا على وجه التتابع]



- مسألة ١٥ لو نذر اعتكاف أربعة أيام فأخل بالرابع]----- ١١٢
- مسألة ١٦ لو نذر اعتكاف خمسة أيام وجب ان يضم إليها سادسا]----- ١١٤
- مسألة ١٧ لو نذر زمانا معيناً]----- ١١٥
- مسألة ١٨ يعتبر في الاعتكاف الواحد وحدة المسجد]----- ١١٦
- مسألة ١٩ لو اعتكف في مسجد ثم اتفق مانع من إتمامه فيه]----- ١١٦
- مسألة ٢٠ سطح المسجد و سردابه و محرابه منه]----- ١١٧
- مسألة ٢١ إذا عين موضعاً خاصاً من المسجد محلاً لاعتكافه]----- ١١٧
- مسألة ٢٢ قبر مسلم و هانى ليس جزء من مسجد الكوفة على الظاهر]----- ١١٨
- مسألة ٢٣ إذا شك في موضع من المسجد انه جزء منه أو من مرافقه]----- ١١٨
- مسألة ٢٤ لا بد من ثبوت كونه مسجد أو جامعاً بالعلم الوجداني]----- ١١٨
- مسألة ٢٥ لو اعتكف في مكان باعتقاد المسجديّة أو الجامعيّة]----- ١١٨
- مسألة ٢٦ لا فرق في وجوب كون الاعتكاف في المسجد الجامع بين الرجل والمرأة]----- ١١٩
- مسألة ٢٧ الأقوى صحة اعتكاف الصبي المميز]----- ١١٩
- مسألة ٢٨ لو اعتكف العبد بدون اذن المولى بطل]----- ١١٩
- مسألة ٢٩ إذا اذن المولى لعبده في الاعتكاف جاز له الرجوع عن اذنه]----- ١١٩
- مسألة ٣٠ يجوز للمعتكف الخروج من المسجد]----- ١٢٠
- مسألة ٣١ لو أجنب في المسجد و لم يمكن الاغتسال فيه وجب عليه الخروج]----- ١٢٢
- مسألة ٣٢ إذا غضب مكاناً من المسجد سبق عليه غيره]----- ١٢٤
- مسألة ٣٣ إذا جلس على المغضوب ناسياً أو جاهلاً أو مكرهاً أو مضطراً]----- ١٢٤
- مسألة ٣٤ إذا وجب عليه الخروج لاداء دين]----- ١٢٤
- مسألة ٣٥ إذا خرج من المسجد لضرورة]----- ١٢٤
- مسألة ٣٦ لو خرج لضرورة و طال خروجه]----- ١٢٨
- مسألة ٣٧ لا فرق في اللبث في المسجد بين أنواع الكون]----- ١٢٩
- مسألة ٣٨ إذا طلقت المرأة المعتكفة في أثناء اعتكافها طلاقاً رجعيّاً]----- ١٢٩
- مسألة ٣٩ قد عرفت ان الاعتكاف اما واجب معين، أو واجب موسع، و اما مندوب]----- ١٣١
- مسألة ٤٠ يجوز له ان يشترط حين النية الرجوع متى شاء]----- ١٣١

- مسألة ٤١ كما يجوز اشتراط الرجوع في الاعتكاف حين عقد نيته] ..... ١٣٤
- مسألة ٤٢ لا يصح ان يشترط في اعتكاف ان يكون له الرجوع في اعتكاف أخر له] ..... ١٣٥
- مسألة ٤٣ لا يجوز التعليق في الاعتكاف] ..... ١٣٥
- [فصل في أحكام الاعتكاف] ..... ١٣٦
- اشارة ..... ١٣٦
- [يحرم على المعتكف أمور] ..... ١٣٦
- اشارة ..... ١٣٦
- [ (أحدها) مباشرة النساء] ..... ١٣٦
- [ (الثاني) الاستمنا] ..... ١٣٨
- [ (الثالث) شم الطيب مع التلذذ] ..... ١٣٩
- [ (الرابع) البيع و الشراء] ..... ١٣٩
- [الخامس المماراة] ..... ١٤١
- مسألة ١ لا فرق في حرمة المذكورات على المعتكف بين الليل و النهار] ..... ١٤١
- مسألة ٢ يجوز للمعتكف الخوض في المباح] ..... ١٤٢
- مسألة ٣ كلما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف] ..... ١٤٢
- مسألة ٤ إذا صدر منه احد المحرمات المذكورة سهوا] ..... ١٤٣
- مسألة ٥ إذا فسد الاعتكاف بأحد المفسدات] ..... ١٤٤
- مسألة ٦ لا يجب الفور في القضاء و ان كان أحوط] ..... ١٤٤
- مسألة ٧ إذا مات في أثناء الاعتكاف الواجب بنذر أو نحوه لم يجب على وليه القضاء] ..... ١٤٥
- مسألة ٨ إذا باع أو اشترى في حال الاعتكاف لم يبطل بيعه و شرائه] ..... ١٤٦
- مسألة ٩ إذا أفسد الاعتكاف الواجب بالجماع] ..... ١٤٧
- مسألة ١٠ إذا كان الاعتكاف واجبا و كان في شهر رمضان و أفسده بالجماع في النهار فعليه كفارتان] ..... ١٤٩
- [كتاب الزكاة] ..... ١٥٠
- اشارة ..... ١٥١
- [مقدمة المؤلف] ..... ١٥١
- أشروط وجوب الزكاة] ..... ١٥١

- ١٥١ .....إشارة
- ١٥٢ .....[الأول البلوغ]
- ١٥٤ .....[الثاني العقل]
- ١٥٥ .....[الثالث الحرية]
- ١٥٦ .....[الرابع ان يكون مالكا]
- ١٥٧ .....[الخامس تمام التمكّن من التصرف]
- ١٥٩ .....[السادس النصاب]
- ١٥٩ ..... [مسائل]
- ١٥٩ ..... [مسألة ١ يستحب للولي الشرعي]
- ١٥٩ .....إشارة
- ١٦١ .....[الأول لا يدخل الحمل في غير البالغ]
- ١٦٢ .....[الثاني المتولي لإخراج الزكاة هو الولي]
- ١٦٢ ..... [مسألة ٢ يستحب للولي الشرعي إخراج زكاة مال التجارة للمجنون دون غيره]
- ١٦٣ ..... [مسألة ٣ الأظهر وجوب الزكاة على المغمى عليه في أثناء الحول]
- ١٦٣ ..... [مسألة ٤ كما لا تجب الزكاة على العبد لا تجب على سيده]
- ١٧٠ ..... [مسألة ٥ لو شك حين البلوغ في مجيئى وقت التعلق]
- ١٧١ ..... [مسألة ٦ ثبوت الخيار للبائع و نحوه]
- ١٧٢ ..... [مسألة ٧ إذا كانت الأعيان الزكوية مشتركة بين اثنين أو أزيد]
- ١٧٢ ..... [مسألة ٨ لا فرق في عدم وجوب الزكاة في العين الموقوفة]
- ١٧٢ ..... [مسألة ٩ إذا تمكن من تخليص المغصوب]
- ١٧٥ ..... [مسألة ١٠ إذا أمكنه استيفاء الدين بسهولة و لم يفعل لم يجب عليه إخراج زكوته]
- ١٧٧ ..... [مسألة ١١ زكاة القرض على المقرض بعد قبضه لا المقرض]
- ١٨١ ..... [مسألة ١٢ إذا نذر التصدق بالعين الزكوية]
- ١٩٠ ..... [مسألة ١٣ لو استطاع الحج بالنصاب]
- ١٩١ ..... [مسألة ١٤ لو مضت سنتان أو أزيد على ما لم يتمكن من التصرف فيه]
- ١٩٥ ..... [مسألة ١٥ إذا عرض عدم التمكّن من التصرف بعد تعلق الزكاة]

- ١٩٦----- [مسألة ١٦ الكافر تجب عليه الزكاة]
- ٢٠٦----- [مسألة ١٧ لو أسلم الكافر بعد ما وجبت عليه الزكاة سقطت عنه]
- ٢٠٧----- [مسألة ١٨ إذا اشترى المسلم من الكافر تمام النصاب بعد تعلق الزكاة]
- ٢٠٧----- [فصل فى الأجناس التى تتعلق بها الزكاة]
- ٢٠٧----- إشارة
- ٢٠٩----- [يستحب إخراجها من أربعة أنواع أخر]
- ٢٠٩----- إشارة
- ٢٠٩----- [ (أحدها) الحبوب مما يكال أو يوزن ]
- ٢١٠----- [الثانى مال التجارة على الأصح]
- ٢١١----- [الثالث الخيل الأتات]
- ٢١٢----- [الرابع الاملاك و العقارات]
- ٢١٣----- [مسألة ١ لو تولد حيوان بين حيوانين]
- ٢١٤----- [فصل فى زكاة الأنعام الثلاثة]
- ٢١٤----- إشارة
- ٢١٤----- [أو يشترط فى وجوب الزكاة فيها مضافا الى ما مر من الشرائط العامة أمور]
- ٢١٤----- إشارة
- ٢١٤----- [الأول النصاب]
- ٢١٤----- إشارة
- ٢١٤----- [أو هو فى الإبل اثنى عشر نصابا]
- ٢١٥----- إشارة
- ٢١٥----- [النصاب الأول خمس]
- ٢١٥----- [النصاب (الثانى) عشر]
- ٢١٥----- [النصاب (الثالث) خمسة عشر]
- ٢١٥----- [ (الرابع) العشرون ]
- ٢١٥----- [ (الخامس) خمس و عشرون ]
- ٢١٥----- [النصاب (السادس) ست و عشرون]

- ٢١٨ ..... [النصاب السابع ست و ثلاثون]
- ٢١٨ ..... [النصاب الثامن ست و أربعون]
- ٢١٨ ..... [النصاب التاسع احدى و ستون]
- ٢١٨ ..... [النصاب العاشر ست و سبعون]
- ٢١٩ ..... [النصاب الحادى عشر احدى و تسعون]
- ٢١٩ ..... [الثانى عشر مائة و احدى و عشرون]
- ٢٢٥ ..... [مسألة ١ فى النصاب السادس إذا لم يكن عنده بنت مخاض يجزى عنها ابن اللبون]
- ٢٢٨ ..... [و اما فى البقر فنصابان]
- ٢٢٨ ..... اشارة
- ٢٢٨ ..... [ (الأول) ثلاثون و فيها تبيع أو تبيعة ]
- ٢٢٨ ..... [ (الثانى) أربعون ]
- ٢٣٢ ..... [و اما فى الغنم فخمسة نصب]
- ٢٣٢ ..... اشارة
- ٢٣٢ ..... [ (الأول) أربعون ]
- ٢٣٢ ..... [ (الثانى) مائة و احدى و عشرون ]
- ٢٣٢ ..... [ (الثالث) مائتان و واحدة ]
- ٢٣٢ ..... [ (الرابع) ثلاث مائة و واحدة ]
- ٢٣٢ ..... [ (الخامس) اربعمائة فما زاد ]
- ٢٤١ ..... [مسائل]
- ٢٤١ ..... [مسألة ٢ البقر و الجاموس جنس واحد]
- ٢٤١ ..... [مسألة ٣ فى المال المشترك إذا بلغ نصيب كل منهم النصاب]
- ٢٤١ ..... [مسألة ٤ إذا كان مال المالك الواحد متفرقا]
- ٢٤٢ ..... [مسألة ٥ أقل أسنان الشاة التى تؤخذ فى الغنم و الإبل]
- ٢٥١ ..... [مسألة ٦ بأن المدار فى القيمة على وقت الأداء]
- ٢٥٣ ..... [مسألة ٧ إذا كان جميع النصاب فى الغنم من الذكور]
- ٢٥٤ ..... [مسألة ٨ لا فرق بين الصحيح و المريض و المعيب و الشاب و الهرم فى الدخول فى النصاب و العد منه]

- ٢٥٦ ..... [الشرط الثاني السؤم]
- ٢٦٠ ..... [الشرط الثالث ان لا يكون عوامل و لو فى بعض الحول]
- ٢٦٠ ..... [الشرط الرابع مضى الحول عليها جامعة للشرائط]
- ٢٦٥ ..... [مسألة ٩ لو اختلف بعض الشروط فى أثناء الحول قبل الدخول فى الثانى عشر بطل الحول]
- ٢٦٦ ..... [مسألة ١٠ إذا حال الحول مع اجتماع الشرائط فتلف من النصاب شىء]
- ٢٦٧ ..... [مسائل]
- ٢٦٧ ..... [مسألة ١١ إذا ارتد الرجل المسلم]
- ٢٦٨ ..... [مسألة ١٢: لو كان مالكا للنصاب لا يزيد]
- ٢٧٠ ..... [مسألة ١٣ إذا حصل لمالك النصاب فى الأنعام ملك جديد]
- ٢٧٤ ..... [مسألة ١٤ لو اصدق زوجته نصابا و حال عليه الحول]
- ٢٧٦ ..... [مسألة ١٥ إذا قال رب المال لم يحل على مالى الحول]
- ٢٧٧ ..... [مسألة ١٦ إذا اشترى نصابا و كان للبائع الخيار]
- ٢٧٩ ..... [فصل فى زكاة التقدين و هما الذهب و الفضة]
- ٢٧٩ ..... [اشارة]
- ٢٧٩ ..... [لو يشرط فى وجوب الزكاة فيهما مضافا الى ما مر من الشرائط العامة أمور]
- ٢٧٩ ..... [اشارة]
- ٢٨٠ ..... [الأول: النصاب]
- ٢٨٣ ..... [الثانى: ان يكونا مسكوكين بسكة المعاملة]
- ٢٨٧ ..... [الثالث: مضى الحول بالدخول فى الشهر الثانى عشر]
- ٢٩٠ ..... [مسائل]
- ٢٩٠ ..... [مسألة ١ لا تجب الزكاة فى الحلى]
- ٢٩٠ ..... [مسألة ٢ و لا فرق فى الذهب و الفضة بين الجيد منها و الردى]
- ٢٩٢ ..... [مسألة ٣ تتعلق الزكاة بالدرهم و الدنانير المغشوشة إذا بلغ خالصهما النصاب]
- ٢٩٤ ..... [مسألة ٤ إذا كان عنده نصاب من الجيد]
- ٢٩٤ ..... [مسألة ٥ و كذا إذا كان عنده نصاب من المغشوش]
- ٢٩٥ ..... [مسألة ٦ لو كان عنده دراهم أو دنانير بحد النصاب]

٢٩٤ ..... [مسألة ٧ لو كان عنده نصاب من الدراهم المغشوشة بالذهب]

٢٩٨ ..... [مسألة ٨ لو كان عنده ثلاثمائة درهم مغشوشة]

٣٠٠ ..... [مسألة ٩ إذا ترك نفقة لأهله مما يتعلق به الزكاة]

٣٠١ ..... [مسألة ١٠ إذا كان عنده أموال زكوية من أجناس مختلفة]

٣٠٢ ..... تعريف مركز القائية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## إشارة

سرشناسه : آملی، محمد تقی، ۱۲۶۵ - ۱۳۴۹.  
عنوان قراردادى : عروه الوثقى . شرح  
عنوان و نام پدیدآور : مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى / لمولفه محمد تقى الآملی؛ طبع على الوجیه محمد حسین كوشانپور  
زید توفیقه.  
مشخصات نشر : [بى جا]: محمدعلى فردین (چاپخانه)، ۱۳ ق. = ۱۳ -  
مشخصات ظاهرى : ج.: جدول.  
یادداشت : عربى.  
یادداشت : فهرست نویسى بر اساس جلد ششم، ۱۳۸۵ق. = ۱۳۴۴.  
یادداشت : ج. ۹ (چاپ ؟: ۱۳۸۹ق. = ۱۳۴۸).  
موضوع : اسلام -- مسائل متفرقه  
شناسه افزوده : كوشانپور، محمد حسین  
رده بندى كنگره : ۸BP/م ۸آ ۶ ۱۳۰۰ى  
رده بندى ديویى : ۲۹۷/۰۲  
شماره كتابشناسى ملی : ۸۴۳۸۳۳

## [تتمه كتاب الصوم]

## [فصل فى صوم الكفارة]

## إشارة

فصل فى صوم الكفارة

## [و هو أقسام]

## إشارة

و هو أقسام

## [ (منها) ما يجب فيه الصوم مع غيره ]

(منها) ما يجب فيه الصوم مع غيره، و هى كفارة قتل العمد و كفارة من أفطر على محرم فى شهر رمضان فإنه تجب فيه الخصال



الثلاث.

والجمع بين الخصال الثلاث في كفارة قتل العمد ثابت بإجماع المسلمين على ما ادعى، و يدل عليه من الاخبار (صحيح عبد الله بن سنان) و ابن بكير المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام قال سئل عن المؤمن يقتل المؤمن متعمدا هل له توبه، فقال ان كان قتله لإيمانه فلا توبه له، و ان كان قتله لغضب أو لسبب من أمر الدنيا فان توبته ان يقاد منه، و ان لم يكن علم به احد انطلق إلى أولياء المقتول فأقر عندهم بقتل صاحبهم، فان عفوا عنه و لم يقتلوه أعطاهم الديه و أعتق نسمة و صام شهرين متتابعين و اطعم ستين مسكينا.

و اما كفارة إفتار شهر رمضان بالمحرم فالمشهور هو كفاية إحدى الخصال فيه، و قد مر الكلام فيه في البحث عن حكم الكفارة في الجزء الثامن ص: ١٧٥.

### [ و منها ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره ]

و منها ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره و هي كفارة الظهر و كفارة قتل الخطأ فان وجوب الصوم فيهما بعد العجز. عن غيره، و كفارة الإفطار في قضاء رمضان فان الصوم فيها بعد العجز. عن الإطعام كما عرفت.

ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره موارد (أحدها) في كفارة الظهر، قال الله تعالى في سورة المجادلة وَ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا - الى ان قال تعالى - فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا (و في مرسل كالصحيح) رجل صام من كفارة الظهر ثم وجد نسمة، قال يعتقها و لا يعتد بالصوم - الى غير ذلك من النصوص - مضافا الى الإجماع كما عن المنتهى.

(و ثانيها) كفارة قتل الخطأ، قال الله تعالى في سورة النساء وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤

خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ إِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَ كَانَ اللَّهُمَّ عَلِيمًا حَكِيمًا، دلت الآية على الترتيب بين العتق و الصيام، و قد دلت السنة على وجوب الإطعام ان لم يتمكن من الصوم (ففي صحيح ابن سنان): إذا قتل خطأ يؤدي ديته إلى أوليائه ثم أعتق رقبه فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع اطعم ستين مسكينا، و الحكم فيه مشهور، بل عن المبسوط و المسالك ففي الخلاف فيه، لكن المحكى عن الديلمي و ابن حمزة هو الحكم بالتخيير و لم يحك عنهما له وجه، و ظاهر القران ينافيه.

(و ثالثها) كفارة الإفطار في قضاء شهر رمضان، فان المشهور فيها هو إطعام عشرة مساكين فان لم يتمكن فصيام ثلاثة أيام، و قد تقدم في الجزء الثامن ص ١٧٦ (و رابعها)

كفارة اليمين و هي عتق رقبه أو إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم و بعد العجز عنها فصيام ثلاثة أيام. إجماعا و يدل عليه قوله تعالى في سورة المائدة وَ لَكِنْ يُؤْخَذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ هَلِيكُمُ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ، و عليه نصوص كثيرة. (و خامسها)

كفارة صيد النعامة و كفارة صيد البقر الوحشى و كفارة صيد الغزال فإن الأول يجب فيه بدنه و مع العجز عنها صيام ثمانية عشر

يوما، و الثاني يجب فيه ذبح بقرة و مع العجز عنها صوم تسعة أيام، و الثالث يجب فيه شاء و مع العجز عنها صيام ثلاثة أيام. المشهور على ان الكفارة فى صيد النعام و البقرة الوحشية و الغزال تكون مترتبة بما ذكره فى المتن، خلافا لجماعة منهم الحلى و العلامة، فقالوا بالتخير نظرا الى ظاهر الآية الكريمة و مَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَيْدْيًا بَالِغَ الْكَعْبِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا، و استدلت المشهور بالنصوص الكثيرة الواردة فى ذلك الحاكمة على ظاهر الآية، و تردد المحقق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥  
فى الشرائع، و تفصيل ذلك موكول الى كتاب الحج.  
(و سادسها)

كفارة الإفاضة من عرفات قبل الغروب عامدا و هى بدنة و بعد العجز عنها صيام ثمانية عشر يوما. و قد ادعى الإجماع على وجوب الكفارة فى الإفاضة من عرفات قبل الغروب عامدا، محصلا و منقولا، و المشهور كون الكفارة فيها على الترتيب المذكور لصحيح ضريس عن الباقر عليه السلام فى رجل أفاض من عرفات من قبل ان تغيب الشمس، قال عليه بدنة ينحرها يوم النحر فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة أو فى الطريق أو فى اهله (و مرسل ابن محبوب) عنه عليه السلام فى رجل أفاض من عرفات قبل ان تغرب الشمس، قال عليه بدنة فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما، خلافا للمحكى عن الصدوقين فقالا ان كفارتها شاء، و لم يوجد لهما مستند الا ما حكى عن الجامع من إسناده إلى روايته، و عن الشيخ فى الخلاف ان عليه دما مستدلا بالإجماع و الاحتياط و بقول النبى صلى الله عليه و آله فى خبر ابن عباس: من ترك نسكا فعليه دم و التفصيل موكول الى محله.

(و سابعها)

كفارة خدش المرأة و جبهها فى المصاب حتى ادمته و نتفها رأسها فيه و كفارة شق الرجل ثوبه على زوجته أو ولده فإنهما ككفارة اليمين.

على المشهور، و عن الروضة و الجواهر دعوى عدم وجدان الخلاف فيه، و عن الانتصار و السرائر دعوى الإجماع عليه، و يدل عليه خبر خالد بن سدير عن الصادق عليه السلام عن رجل شق ثوبه على أبيه أو على امه أو على أخيه أو على قريب له، فقال لا بأس بشق الجيوب قد شق موسى بن عمران على أخيه هارون و لا يشق الوالد على ولده و لا زوج على امرئته و تشق المرأة على زوجها و إذا شق الزوج على امرئته أو والد على ولده فكفارته كفارة حنت يمين و لا صلاة لهما حتى يكفرا أو يتوبا عن ذلك و إذا خدشت المرأة و جبهها أو جزت شعرها أو نتفته ففى جز الشعر عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا و فى الخدش إذا أدمت و فى النتف كفارة حنت يمين و لا شىء فى اللطم على الخدود سوى الاستغفار و التوبة و لقد شققن الجيوب و لظمن الخدود الفاطميات على الحسين بن على عليهما السلام و على مثله تشق الجيوب و تلطم الخدود.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦

### [و منها ما يجب فيه الصوم مخيرا بينه و بين غيره]

و منها ما يجب فيه الصوم مخيرا بينه و بين غيره و هى كفارة الإفطار فى شهر رمضان و كفارة الاعتكاف و كفارة النذر و العهد و كفارة جز المرأة شعرها فى المصاب فان كل هذه مخيرة بين الخصال الثلاث على الأقوى و كفارة حلق الرأس فى الإحرام و هى

دم شاة أو صيام ثلاثة أيام أو التصدق على ستة مساكين لكل واجد مدان.

أما كفارة الإفطار في شهر رمضان بالمحلل فقد مر الكلام فيها في المسألة الأولى من الفصل المعقود في ما يوجب الكفارة و قلنا ان المشهور في كفارته هو أصل الخصال الثلاث على نحو التخيير.

و اما كفارة الاعتكاف فالأكثر على انها ككفارة شهر رمضان لموثق سماعه عن الصادق عليه السلام عن معتكف واقع اهله، قال هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان (و موثقة الأخر) عن معتكف واقع اهله، قال عليه ما على الذي أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً: عتق رقبة أو صوم شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً (خلافاً) للمحكى عن الصدوق و جماعة من ان كفارته ككفارة الظهار لصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام عن المعتكف يجمع اهله، قال عليه السلام إذا فعل فعله ما على المظاهر، و صحيح الحنط عن الصادق عليه السلام في امرأة كان زوجها غائباً فقدم و هي معتكفة بإذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد الى بينه فتهيأت لزوجها حتى واقعها، فقال عليه السلام ان كانت خرجت من المسجد قبل ان تمضي ثلاثة أيام و لم تكن اشترطت في اعتكافها فان عليها ما على المظاهر، و قد تقدم ذلك في فصل الكفارات في الجزء الثامن ص ١٨٣ و اما كفارة حنث النذر فالأظهر انها أيضاً ككفارة شهر رمضان سواء كان المنذور صوماً أو غيره، و قد تقدم القول في ذلك أيضاً في فصل الكفارات ص ١٨٠ و اما كفارة العهد فالمشهور فيها انها أيضاً ككفارة شهر رمضان، و عن الانتصار دعوى الإجماع عليه، و يدل عليه خبر ابي بصير عن أحدهما عليهما السلام، من جعل عليه عهد الله و ميثاقه في أمر الله طاعة فحنث فعليه عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧

إطعام ستين مسكيناً (و خبر احمد بن محمد بن عيسى عن الجواد عليه السلام في رجل عاهد الله تعالى عند الحجر ان لا يقرب محرماً ابداً فلما رجع عاد الى المحرم، فقال أبو جعفر عليه السلام يعتق أو يصوم أو يتصدق على ستين مسكيناً، و ما ترك من الأمر أعظم و يستغفر الله و يتوب اليه (و خبر علي بن جعفر عليه السلام) عن أخيه عليه السلام في رجل عاهد الله تعالى في غير معصية، ما عليه ان لم يف بعهدة؟ قال عليه السلام يعتق رقبة أو يتصدق أو يصوم شهرين متتابعين، و إطلاق الصدقة محمول على الستين بقريئة العتق و شهرين متتابعين.

و هذه الاخبار - كما ترى - ظاهرة الدلالة في كون كفارة العهد ككفارة شهر رمضان و لا - معارض لها من الاخبار، الا انه استشكل في العمل بمضمونها بوجهين (الأول) ما ذكره في المسالك من إجماع الأصحاب على انه اما في حكم النذر أو اليمين (الثاني) شمول إطلاق العهد على النذر و اليمين و شمول إطلاق اليمين على العهد فيتعارض ما دل على كفارة اليمين فيتساقطان (و يندفع الأول) بعدم تحقق الإجماع و المنقول منه غير مفيد (و الثاني) بانصراف العهد حين الإطلاق الى ما يقابل النذر و اليمين و ان كان يصح إطلاقه و ارادة أحدهما أيضاً مع القرينة، فلا ينبغي الإشكال في الحكم المذكور، و لكن المحكى عن الصدوق و جماعة هو كون كفارته ككفارة اليمين، و لا وجه له، كما لا وجه لما يحكى عن المفيد من انها ككفارة الظهار.

و اما كفارة جز المرأة شعرها في المصائب فلما في خبر خالد بن سدير من قوله عليه السلام في جز الشعر عتق رقبة أو صيام شهرين أو إطعام ستين مسكيناً، و الخبر و ان كان ضعيفاً بالراوى المذكور حتى ان الصدوق صرح بأن كتابه موضوع - الا ان ضعفه منجر بالعمل فلا بأس بالأخذ به، و الله الموفق للصواب و اما كفارة حلق الرأس في الإحرام فقد نص الكتاب الكريم بالتخيير فيها، قال سبحانه في سورة البقرة وَ لَا تَخْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ. و في مجمع البحرين انه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨

فسر النسك بالشاء، و الصيام بثلاثة أيام، و الصدقة بإطعام ستة مساكين (أقول) و قد وقع الخلاف فى تعيين الصدقة فقليل انها عبارة عن إطعام ستة مساكين لكل مسكين مدان- و عليه المصنف فى المتن، و قيل انها إطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد، و تحقيق ما هو الحق موكول الى باب الحج، و قد كتبنا ما هو الحق هناك مفصلا، وفقنا الله لطبعه و نشره.

### [و منها ما يجب فيه الصوم مرتبا على غيره]

و منها ما يجب فيه الصوم مرتبا على غيره مخيرا بينه و بين غيره و هى كفارة الواطئ أمنه المحرمة بإذنه فإنها بدنة أو بقرة، و مع العجز فشاء أو صيام ثلاثة أيام.

بلا خلاف يوجد فيه، و يدل عليه موثق إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام فى رجل محل وقع على امه محرمة الى ان قال ان كان موسرا و كان عالما انه لا ينبغى له و كان هو الذى أمرها بالإحرام فعليه بدنة و ان شاء بقرة و ان شاء شاة، و ان كان أمرها و هو معسر فعليه دم شاة أو صيام،- بناء على كون المراد عن الصيام هو صيام ثلاثة أيام التى هى المعروفة فى بدل دم الشاة، و احتمال فى حج الجواهر الاكتفاء بصوم يوم واحد (و كيف كان) فالمذكور فى الرواية هو التخيير بين البدنة و البقرة و الشاة للموسر، و لكن الفتوى غير منطبق عليه، و التحقيق موكول الى محله.

### [مسألة (١) يجب التتابع فى صوم شهرين من كفارة الجمع]

مسألة (١) يجب التتابع فى صوم شهرين من كفارة الجمع و كفارة التخيير و يكفى فى حصول التتابع فيها صوم الشهر الأول و يوم من الشهر الثانى و كذا يجب التتابع فى الثمانية عشر بدل الشهرين بل هو الأحوط فى صيام سائر الكفارات و ان كان فى وجوبه فيها تأمل و إشكال.

فى هذه المسألة أمور (الأول) يجب التتابع فى صوم شهرين من كفارة الجمع أو التخيير، و قد نفى الخلاف فيه ظاهرا و يدل عليه من الكتاب الآية المباركة فى قتل الخطاء- فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين- و فى الظهار: فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا، و من السنة اخبار متظافرة مر كثير منها و يأتى الإشارة إلى بعضها الأخر، فلا إشكال فى وجوب التتابع فى صوم شهرين فى كفارة شهر رمضان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩

سواء كان فى كفارة الجمع أو كفارة التخيير.

(الأمر الثانى) ظاهر التتابع المذكور و ان كان هو التتابع فى جميع الشهرين الا ان الاخبار دلت على الاكتفاء فى حصوله بصوم الشهر الأول متتابعاً و يوم من الشهر الثانى، و عن العلامة فى التذكرة دعوى اتفاق علمائنا على ذلك، و فى صحيح جميل و محمد بن عمران عن الصادق عليه السلام فى الرجل يلزمه صوم شهرين متتابعين فى ظهار فيصوم شهرا ثم يمرض، قال عليه السلام يستقبل، فان زاد على الشهر الأخر يوما أو يومين بنى على ما بقى، و خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال ان كان على الرجل صيام شهرين متتابعين فأفطر أو مرض فى الشهر الأول فإن عليه ان يعيد الصيام و ان صام الشهر الأول و صام من الشهر الثانى شيئا فإنما عليه ان يقضى.

و دلالة الخبرين على كفاية الصوم فى الشهر الأول و شىء من الشهر الثانى فى حصول التتابع واضحه، و اما ما فيها من وجوب

الإعادة فيما لم يكن كذلك و لو كان لمرض مع انه إذا كان ترك التتابع لعذر يجوز البناء بعد زوال العذر فيأتى الكلام فيه فى مطاوى الأمور الاتية إنشاء الله تعالى (و صحيح الحلبي عنه عليه السلام) قال صيام كفارة اليمين فى الظهار شهر ان متتابعان و التتابع ان يصوم شهرا و يصوم من الآخر أياما أو شيئا منه، فان عرض له شىء يفطر منه ثم قضى ما بقى عليه، و ان صام شهرا ثم عرض له شىء فأفطر قبل ان يصوم من الآخر شيئا فلم يتابع فليعد الصوم كله، و قال صيام ثلاثة أيام فى كفارة اليمين متتابع و لا يفصل بينهما (و صحيح منصور بن حازم) عنه عليه السلام فى رجل صام فى ظهار شعبان، قال بصوم شهر رمضان و يستأنف الصوم فان صام فى الظهار فزاد فى النصف يوما قضى بقيته (و موثق سماعة) قال سئلته عن الرجل يكون عليه شهر ان متتابعان أ يفرق بين الأيام، فقال إذا صام أكثر من شهر فوصله ثم عرض له أمر فاقطر فلا بأس و ان كان أقل من شهر أو شهرا فعليه ان يعيد الصيام (و صحيح أبى أيوب) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام فى رجل كان عليه صوم شهرين متتابعين فى ظهار فصام ذا القعدة و دخل عليه ذو الحجة، قال عليه السلام يصوم ذا الحجة كله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠

إلا أيام التشريق ثم يقضيها فى أول يوم من المحرم حتى يتم له ثلاثة أيام فيكون قد صام شهرين متتابعين، قال و لا ينبغي له ان يقرب اهله حتى يقضى ثلاثة أيام التشريق التى لم يصمها و لا بأس ان صام شهرا ثم صام من الشهر الذى يليه أياما ثم عرضت له علة أن يقطعه ثم يقضى بعد تمام الشهرين.

(الأمر الثالث) انه بعد البناء على حصول التتابع بصوم الشهر الأول و يوم من الشهر الثانى ففى جواز التفريق اختيارا بعد الإتيان بالصوم فى اليوم الأول من الشهر الثانى أو حرمة تكليفا و ان صح الصوم مع التفريق، قولان، و المشهور على الأول للأصل و ظاهر صحيح الحلبي المتقدم فى الأمر الثانى الذى فيه: و التتابع ان يصوم شهرا و يصوم من الآخر أياما أو شيئا منه، و ما فى صحيح منصور بن حازم: فان صام فى الظهار فزاد فى النصف يوما قضى بقيته، و ما فى موثق سماعة: إذا صام أكثر من شهر فوصله ثم عرض له أمر فأفطر فلا بأس.

(و المحكى) عن المفيد و المرتضى و ابى الصلاح و ابن إدريس حصول الاثم فى التفريق عمدا و ان جاز بعده الإتمام، فعن المفيد انه لو تعمد الإفطار بعد ان صام من الشهر الثانى شيئا فقد أخطأ و ان جاز له الإتمام، و استدلى الحلبي بأن التتابع ان يصوم الشهرين كملا و لم يحصل و لا استبعاد فى الاجزاء مع الإثم.

و لا يخفى انه مع التصريح بتفسير التتابع المأمور به فى الصوم بتتابع صوم شهر و شىء من الشهر الآخر يكون القول بعدم حصوله كملا اجتهدا فى مقابل النص، فلا موقع للقول به بعد شرح الشارع ما هو المراد منه، فلو كان فى المقام كلام ينبغي ان يحرق فى انه بعد حصول التتابع بالمنى المذكور فهل يجوز التفريق فيما بقى من الشهرين تكليفا أولا، و لو لم يكن جائزا فعدم جوازه لا لأجل دخل عدمه فى التتابع بل لأمر تعبدى لا بد من ورود الدليل عليه، و من المعلوم عدم ما يدل على حرمة فالمرجع مع الشك فى حرمة هو البراءة.

و مما ذكرناه يظهر عدم صحة التمسك لجوازه بالأخبار المتقدمة لأنها لا تدل على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١

الأزيد من حصول التتابع المأمور به من غير تعرض لجواز التفريق بعده أو عدمه، نعم يمكن الاستدلال بخبر سماعة الذى تعرض لنفى البأس بعد حصول التتابع، لكن الانصاف المنع عنه أيضا و لا سيما ما فيه من قوله عليه السلام إذا صام أكثر من شهر فوصله ثم عرض له فأفطر فلا بأس، فإن مورد نفي البأس فيه هو عروض أمر مانع له من التتابع فى الباقي، و حمل العارض على ما أوجب اختيار الإفطار عمدا لا يخلو من البعد، و الله العالم (الأمر الرابع) المشهور هو وجوب التتابع فى الثمانية عشر الذى هو يدل عن

الشهرين عند العجز عنهما- كما تقدم- و استدلوا له بوجوه (منها) ان المستفاد من دليل وجوبه انه من جهة اقتصار الشارع بالثمانية عشر عن الشهرين من باب الاكتفاء بالجزء عند العجز. عن الكل، و كما كان التابع في الكل واجبا و جب في الجزء أيضا إبقاء لحكمه الثابت في ضمن الكل (و منها) ما أرسله المفيد في المقنعة، فإنه بعد التصريح باعتبار التابع في الثمانية عشر قال: بمجيء الآثار عنهم عليهم السلام، و ما أرسله لا ينقص عن مرسل عنهم عليهم السلام فيجب العمل به إذا اجتمعت فيه شرائط الحجية التي من أهمها ذهاب المشهور الى الفتوى به (و منها) لزوم الاحتياط عند الشك في وجوبه لكون المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير الواجب فيه الاحتياط (و منها) قاعدة البدلية- اعنى تساوى حكم البدل و المبدل منه- و قد دل خبر ابى بصير و سماعه و الخبر الآخر لأبى بصير على بدلية الثمانية عشر عن الشهرين، و قد مر نقل الخبرين في الجزء الثامن من الكتاب ص ٢٠٧ (و منها) التمسك بالاستصحاب، بتقريب ان التابع في صوم الثمانية عشر في ضمن الشهرين كان واجبا، و عند العجز عن صوم الشهرين و وجوب الإتيان بالثمانية عشر يشك في بقاء الوجوب فيستصحب بقاءه، و منه يظهر تقريب الاستدلال بقاعدة الميسور (و منها) ان صوم الثمانية عشر كفارة فيدل على اعتبار التوالى فيه كلما يدل على اعتباره في صوم الكفارة كما ورد في التعليل لوجوبه في الشهرين بأنه لأجل ان لا يستخف بأداء الواجب (هدا ما قيل في الاستدلال لوجوب التابع في المقام) مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢

و يمكن المناقشة في الجميع (اما الأول) أعنى استفادة ان صوم الثمانية عشر جزء من صوم الشهرين عند العجز عن إتيانه فلما فيه أولا- من منع ذلك كما يأتى وجهه في وجه المنع عن بدليته عن صوم الشهرين (و ثانيا) ان الواجب من التابع في الشهرين لا يكون في جميعهما بل هو في شهر و يوم في الشهر الآخر، فلو سلم جزئية صوم الثمانية عشر للشهرين لم يعلم كونه جزء مما يجب فيه التابع أو من غيره (و ثالثا) انه لو سلم كونه جزء مما يجب فيه التابع فلم يعلم وجوب التابع فيه إذا انفرد عن بقية الاجزاء، إذ لعل لحال الانضمام إلى بقية الأجزاء دخلا في وجوبه، اللهم الا ان يتمسك لبقاء وجوبه بالاستصحاب فيرجع الى الوجه الآخر و سيئاتى ما فيه.

(و اما الثانى) أعنى دعوى المفيد (قده) مجيئ الآثار عنهم عليهم السلام بذلك فلان ذلك لا يدخله في الخبر المرسل لاحتمال ان يكون نظره (قده) استفادة وجوب التابع من الاخبار التي ما يدينا فيكون دعواه لأجل ما فيه من انسباق التابع من هذه الاخبار. (و اما الثالث) اعنى لزوم الاحتياط عند الشك فلان الأقوى هو الرجوع في مثله الى البراءة كما ثبت في الأصول في حكم الشك في الأقل و الأكثر الارتباطيين، و ليس المقام من قبيل الشك في التخيير و التعيين أصلا.

(و اما الرابع) أعنى قاعدة تساوى حكم البدل و المبدل منه ففيه أولا منع تلك القاعدة من حيث الكبرى إذ لم يقم عليها برهان، و ثانيا منعها من حيث الصغرى حيث لم يثبت بدلية صوم ثمانية عشر يوما عن صوم الشهرين، بل مقتضى خبر ابى بصير و سماعه و الخبر الآخر لأبى بصير المتقدمين هو كون صوم الثمانية عشر بدلا عن الإطعام و الإطعام بدل عن صوم الشهرين، ففي خبر ابى بصير و سماعه: فليصم ثمانية عشر يوما عن كل عشرة مساكين ثلاثة أيام، و فى الخبر الآخر: يصوم ثمانية عشر يوما لكل عشرة مساكين ثلاثة أيام.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣

(و منه يظهر) ما فى الخمس اعنى استصحاب وجوب التابع، فان صوم الثمانية عشر ليس جزء من الشهرين بل هو بنفسه بدل عن الإطعام، و على تقدير كونه جزء منه لم يعلم كونه جزء مما يجب فيه التابع اعنى الشهر الأول مع يوم من الشهر الثانى لاحتمال كونه جزء مما لا يجب فيه ذلك و هو بقية الشهر الثانى، فلا يقين باعتبار التابع في الثمانية عشر سابقا و لو فى ضمن الشهرين، فلا محل للاستصحاب (و منه ظهر) فساد الاستدلال بقاعدة الميسور أيضا إذ ليس وجوب صوم الثمانية عشر بعنوان كونه جزء

من صوم الشهرين حتى يثبت وجوب التتابع فيه بتلك القاعدة.

و اما التمسك باعتبار التوالى فى صوم الكفارة مطلقا فسيظهر تفصيل القول فيه فى الأمر الاتى و هو.

(الأمر الخامس) مما تعرض له المنصف (قده) فى المتن (فنقول) ان المعروف بين الأصحاب وجوب التتابع فى كل صوم إلا أربعة، قال فى الشرائع و كل الصوم يعتبر فيه التتابع إلا أربعة، و قال فى الجواهر فى شرحه: لان ما عداها- اى ما عدا الأربعة فالتتابع فيه اما لانهم لتعيين الزمان كصوم شهر رمضان أو منصوص عليه فى الكتاب و السنة أو فى السنة خاصة (انتهى) و قال فى المدارك: يمكن المناقشة فى وجوب المتابعة فى صوم كفارة قضاء رمضان و حلق الرأس و صوم الثمانية عشر فى بدل البدنة و بدل الشهرين عند العجز عنهما لإطلاق الأمر بالصوم فيها فيحصل الامتثال مع التتابع و بدونه (انتهى) و يظهر من تخصيصه المناقشة فى وجوب المتابعة بما ذكره من الموارد تسلمه لوجوبها فيما عداها و هو- اى التسلم- فى محله (و قد ادعى الإجماع) بقسميه على ثبوت الكلية فيما عدا ما ناقش فيه فى المدارك بعد استثناء الأربعة فلا إشكال فى وجوب المتابعة فيما ثبت قيام الإجماع عليه- و ان كان الاستدلال على ثبوت الكلية فى بعض افرادها باقتضاء الزمان ذلك مثل شهر رمضان كما فى الجواهر لا يخلو عن المنع، ضرورة ان المراد باعتبار المتابعة هو ما يكون تركها موجبا لاستيناف الصوم كما فى الشهرين المتتابعين حيث ان ترك التتابع فيهما من دون عذر يوجب الاستيناف، و من المعلوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤

ان ترك التتابع فى شهر رمضان ليس كذلك و ان أوجب ضرورة الوقت التالى فى أيامه، فعد صيام شهر رمضان مما يجب فيه التتابع لا يخلو عن المسامحة (و بالجملة) فلا ينبغى التأمل فى صدق الكلية فى ما عدا ما ناقش فيه فى المدارك و ما استثناه فى الشرائع و غيره من كتب الأصحاب، و انما الكلام فى هذين الموردين.

(فنقول) ما ناقش فيه فى المدارك أربعة اما صيام كفارة قضاء شهر رمضان- أعنى الثلاثة أيام- فالظاهر انصراف التتابع من إطلاق دليله و لو بقرينه كونه كفارة و كون الغالب فى الكفارة التتابع، مضافا الى ما ورد من كون الصوم فى كفارة قضاء شهر رمضان كالصوم فى كفارة اليمين المعلوم فيه التتابع، و لما ورد فى التعليل لوجوب التتابع فى الشهرين بان لا يسهل عليه الأداء ليستخف به، و العبرة بعموم العلة لا بخصوص المورد، فيتعدى عن المورد الى كل كفارة.

و اما الصوم الواجب فى حلق الرأس و هو صوم ثلاثة أيام مخيرا بينه و بين دم شاة أو إطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد أو ستة مساكين لكل مسكين مدان- فعن ظاهر الغنية أو صريحها الإجماع على وجوب التتابع فى صومه و اما الثمانية فتحقيق القول فى وجوب التتابع فى صومها موكول الى كتاب الحج، و قد مر البحث عن صوم الثمانية عشر بدل الشهرين و ان الحق فيه عدم وجوب التتابع فيه.

(بقى الكلام) فيما استثنوه من تلك الكلية، و هو أربعة موارد (الأول) صوم النذر و العهد و اليمين مجردا عن التقييد بالتتابع و سيأتى حكمه فى المسألة الثانية الآتية (الثانى) صوم قضاء الواجب و لو نذرا معينا أو نذرا اشترط فيه التتابع، و سيأتى فى المسألة الثالثة (الثالث) جزاء الصيد و ان كان نعامه، فالأكثر فيه على عدم وجوب التتابع خلافا للمفيد و المرتضى و سلار فأوجبوا فى جزائه التتابع، و عن المختلف ان المشهور فيه صوم شهرين متتابعين و هو ضعيف، و تحقيق القول فيه موكول الى كتاب الحج (الرابع) صوم سبعة أيام بدل الهدى، و المشهور فيه هو وجوب التتابع خلافا للحسين، و تحقيقه أيضا موكول الى كتاب الحج.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥

مسألة ٢ إذا نذر صوم شهر أو أقل أو أزيد لم يجب التتابع إلا مع الانصراف أو اشتراط التتابع فيه. إذا نذر صوم شهر أو أقل أو أكثر فلا يخلو عن صور (الاولى) ما إذا اشترط التتابع في المنذور، و لا إشكال في اعتباره حينئذ و عدم حصول العمل بالنذر بإتيان المنذور متفرقا (الثانية) ما إذا لم يشترط التتابع و لكن قصد ما هو المنسقب من اللفظ عند إطلاقه و كان المنسقب منه هو التتابع و ذلك كما إذا نذر صوم شهر و قلنا بانسباق الشهر إلى الهلالي، و لا إشكال في اعتبار التوالى فيها أيضا لأن قصد ما هو المنسقب من اللفظ مع انسباق الشهر الهلالي عن الشهر يوجب قصد التتابع في المنذور إجمالا لأن الشهر الهلالي هو الشهر الواقع بين الهلالين و لازمه التوالى كما يلزمه الابتداء به من أول الشهر و جواز الاكتفاء به و لو كان ناقصا عن الثلاثين.

(الثالثة) ما إذا اشترط التفريق أو عمم في قصده صريحا و لا إشكال في عدم اعتبار التتابع في هذه الصورة. (الرابعة) ما إذا كان المنذور مجردا عن التقييد بالتتابع و لم يقصد ما ينسقب اليه اللفظ أو لم يكن للفظ انسباق الى التتابع و كان قصده مطلق الصوم اللابشرط عن التتابع بمعنى عدم لحاظ شيء معه حتى لحاظ كونه لا بشرط أو الصوم المطلق، و قد وقع الخلاف في اعتبار التتابع فيها و المشهور على عدم اعتباره فيها للأصل و عدم ما يدل على اعتباره، و المحكى عن ابى الصلاح اعتباره فيها، قال إذا نذر صوم شهر و أطلق فإن ابتداء بشهر لزمه إكماله (انتهى).

و هذه العبارة ليست ظاهرة في اعتبار التوالى في هذه الصورة لاحتمال انطباقها على الصورة الثانية - أعنى ما كان قصده ما ينسقب من اللفظ و كان المنسقب منها هو التتابع، و عن ابن زهرة انه إذا نذر صوم شهر فان نذر صوم شهر فأفطر مضطرا نبى، و ان كان مختارا في النصف الأول استأنف، و ان كان في النصف الثانى اثم و جاز له البناء، و حكى عن البراج بل عن المفيد أيضا، و استدلوا له بانسباق الاتصال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦

كما ينسقب من نظائره مما جعل موضوعا لحكم شرعى كالثلاثة فى الحيض و أيام الاعتكاف و العشرة فى الإقامة و نحوها، حيث ان المقبر فيها هو المتوالى فيها، بل لعل هذا هو المدرك لهم فى اعتبار التوالى فى جملة من الكفارات التى ذكروا فيها و جوب التوالى ككفارة قضاء شهر رمضان و الثمانية عشر يوما لمتعمد الإفاضة من عرفات قبل الغروب و كفارة الحلق و نحوها إذ ليس لاعتباره فى شيء من تلك الموارد دليل بالخصوص، مع ان جلالتهم تأتى عن الإفتاء من غير دليل.

(و بالجملة) فالكلام ينتهى إلى دعوى انسباق الاتصال من لفظ المنذور عند الإطلاق كما فى النظائر المذكورة، و الانصاف صحة دعواه لا سيما فيما إذا كان المنذور مثل الشهر و الأسبوع و ثلاثة أيام و نحوها، و نتيجة ذلك هو اعتبار التوالى من المنذور الا فيما إذا قيده بعدم اعتباره فيه أو علم من قصده الصوم المطلق أو مطلق الصوم بمعنى الصوم اللابشرط حتى عن الإطلاق.

(و ربما يستدل) له بخبر الفضيل بن يسار عن الباقر عليه السّلام فى رجل جعل على نفسه صوم شهر فصام خمسة عشر يوما ثم عرض له أمر، فقال عليه السّلام جاز له ان يقضى ما بقى عليه، و ان كان أقل من خمسة عشر يوما لم يجز حتى يصوم شهرا (و خبر موسى بن بكير) عن الصادق عليه السّلام فى رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوما ثم عرض له أمر، فقال عليه السّلام ان كان صام خمسة عشر يوما فله ان يقضى ما بقى، و ان كان أقل من خمسة عشر يوما لم يجز حتى يصوم شهرا تاما.

و أورد على الاستدلال بها يضعف السند و اعراض المشهور عن العمل بهما و احتمال حملهما على ما إذا اشترط التتابع فى



المنذور. و ظهور هما فى المعذور و المختار لو منع ظهورهما فى المعذور مع انه لا قائل به فى المعذور.

### [مسألة (٣) إذا فاته النذر المعين أو المشروط فيه التتابع]

مسألة (٣) إذا فاته النذر المعين أو المشروط فيه التتابع فالأحوط فى قضائه التتابع أيضا.

المشهور على عدم وجوب التتابع فى قضاء الصوم المنذور بالنذر المعين كندر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧

صوم أيام البيض من هذا الشهر من هذه السنة مثلا- أو المشروط فيه التتابع كندر صوم عشرة أيام متتابعاً، للأصل السالم عن المعارض بعد أن كان القضاء بأمر جديد إذ الأمر به لا يقتضى ايتانه متتالياً إلا إذا ورد الأمر به كما ورد الأمر بأصل القضاء، خلافاً للمحكى عن الشهيد (قد) فى الدروس حيث استقرب وجوب التتابع فى قضائه و تردد العلامة فى وجوبه فى القواعد.

و يمكن الاستدلال له بان القضاء هو الأداء و انما التفاوت بينهما فى الوقت و لذا قالوا انه فعل الشىء فى خارج وقته، فإذا كان الأداء متتالياً وجب ان يكون القضاء كذلك و إلا لزم التفاوت بينهما (و بان التتابع) الذى هو قيد الصوم المنذور منذور فكما يجب قضاء الصوم لكونه منذوراً يجب قضاء قيده أيضاً لأنه أيضاً متعلق للنذر (و بما ورد) من قولهم عليهم السلام من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته و إذا كان الفاءت هو الصوم المتتابع وجب ان يكون القضاء أيضاً كذلك.

و الأقوى ما عليه المشهور لضعف هذه الوجوه بعد كون القضاء بالأمر الجديد (اما الأول) فلان المنذور إذا لم يؤت فى وقته ينحل وجوبه بانحلال النذر عند فوت وقته، و إذا لم يكن أمر بالقضاء لا- يكون ايتانه فى خارج وقته واجبا، و المفروض عدم دلالة الأمر بالقضاء على ايتانه متتالياً فإطلاقه يقتضى جواز الاكتفاء فى ايتانه لا على وجه التتابع (و مما ذكرناه يظهر) الجواب عن الثانى - أعنى القول بان التتابع أيضاً منذور مثل أصل الصوم، إذ التتابع انما كان واجبا لأجل تعلق النذر به، و المفروض انحلال النذر بفوات وقته: و الصوم انما وجب قضائه لقيام الدليل على وجوبه، و لم يقدّم دليل على وجوب التتابع حتى يثبت به وجوب قضائه (و اما الوجه الثالث) اعنى التمسك بقولهم من فاتته فريضة (إلخ) ففيه انه مرسل غير ثابت و على تقدير ثبوته فيمكن ان يقال بظهوره فى فريضة الصلاة للانصراف، و على تقدير تسليم التعميم لغيرها فيمكن القول بانصرافه الى ما كان فريضة فى نفسها، لا ما يكون واجبا بنذر و شبهه (و بالجملة) فالظاهر فى هذه المسألة ما عليه المشهور و ان كان الاحتياط مما لا ينبغى تركه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨

### [مسألة (٤) من وجب عليه الصوم اللازم فيه التتابع]

مسألة (٤) من وجب عليه الصوم اللازم فيه التتابع لا يجوز ان يشرع فيه فى زمان يعلم انه لا يسلم له بتخلل العيد أو بتخلل يوم يجب فيه صوم آخر من نذر أو إجارة أو شهر رمضان فمن وجب عليه شهر ان متتابعان لا يجوز له ان يبتدئ بشعبان بل يجب ان يصوم قبله يوماً أو أزيد من رجب و كذا لا- يجوز ان يقتصر على شوال مع يوم من ذى القعدة أو على ذى الحجة مع يوم من المحرم لتقصان الشهرين بالعيدين نعم لو لم يعلم من حين الشروع عدم السلامة فاتفق فلا بأس على الأصح و ان كان الأحوط عدم الاجزاء، و يستثنى مما ذكرنا من عدم الجواز مورد واحد و هو صوم ثلاثة أيام بدل هدى التمتع إذا شرع فيه يوم التروية فإنه يصح و ان تخلل بينها العيد فيأتى بالثالث بعد العيد بلا فصل أو بعد أيام التشريق بلا فصل لمن كان بمنى، و اما لو شرع فيه يوم

عرفه أو صام يوم السابع و التروية و تركه في عرفه لم يصح و وجب الاستيناف كسائر موارد وجوب التتابع.

في هذه المسألة أمور (الأول) من وجب عليه الصوم المعتبر في صحته التتابع فليس له ان يشرع فيه في زمان يعلم انه لا يسلم له و لا يحصل به الامتثال، و ذلك لتوقف الامتثال على الأمر به المنفي في مثل ذلك الزمان الذي لا يصلح لإتيان المأمور به فيه، و لا إشكال في عدم حرمة ذلك تكليفا بالحرمة الذاتية نظير حرمة صوم يوم العيد، نعم في تحقق الحرمة التشريعية بالآتيان به زائدا على بطلانه وضعا تردد، أقواه ذلك بناء على سرياه التشريع الى العمل المشرع به- كما حقق في الأصول.

(الثاني) لا فرق في عدم سلامة الزمان لان يقع فيه الصوم المتتابع بين ان يكون لأجل تخلل العيد فيه أو تخلل يوم يجب فيه صوم آخر من نذر معين أو إجارة أو شهر رمضان فمن وجب عليه شهر ان متتابعان لا يجوز له ان يتبدء بشعبان، بل يجب ان يصوم قبله يوما أو أزيد، و هذا على تقدير كون شعبان تاما واضح، حيث ان التتابع يتحقق بين شهر أيامه ثلاثون و يوم أو أزيد من شهر آخر، و على تقدير نقصه يتوقف على كفاية الشهر الهلالي إذا ابتداء بالصوم في أثناءه و لا يلزم كونه ثلاثين متصله، و قد اختلف فيه على قولين أحدهما ذلك- كما في المسالك- و على كل تقدير يتوقف صحة الاكتفاء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩

بشعبان و يوم أو أزيد من رجب على عدم الفرق في اليوم الزائد على الشهر بين ان يكون سابقا عليه أو لاحقا به و فيه وجهان، الذي ينسب الى الذهن هو الأخير أعنى لحوق اليوم بالشهر و تأخره عنه و ان مقتضى التدبر هو كون المراد صوم شهر و يوم زائد على الشهر سواء كان متقدما أو متأخرا.

و كذا لا- يجوز له ان يقتصر على شوال مع يوم من ذى القعدة لنقصان شوال من اوله بيوم و هو يوم الفطر الذي يحرم صومه، فيجب عليه الإتيان بصوم شوال مع يومين من ذى القعدة لو كان شوال تاما أو ثلاثة أيام ان كان ناقصا- لو قلنا بان البدئة بالصوم في أثناء الشهر يوجب اعتبار كون الشهر ثلاثين متصله، و كذا لا يجوز ان يقتصر على ذى الحجة مع يوم من المحرم، و ذلك لنقصان ذى الحجة بالعيد بل لا يصح الإتيان بالصوم في ذى الحجة إلا إذا شرع فيه بعد العيد فلا يعتد بما يصومه قبل العيد لحصول الفصل به. فإذا ابتداء باليوم الحادى عشر يتحقق التتابع بإكمال الصوم الى اليوم الحادى عشر من المحرم لو كان ذو الحجة تاما، و الى اليوم الثانى عشر من المحرم لو فرض نقصان ذى الحجة بناء على ما تقدم من القول باعتبار الثلاثين في الشهر الأول إذا ابتداء بالصوم في أثناء الشهر.

(الأمر الثالث) ما تقدم في الأمرين السابقين انما هو فيما إذا علم حين الشروع بأنه لا يسلم الزمان له، و اما إذا لم يعلم به من أول الأمر و اتفق في الأثناء ففي الصحة و إتمام الصوم بعد رفع الخلل مطلقا أو عدمها و وجوب الاستيناف و رفع الخلل كذلك، أو التفصيل بين ما كان الخلل بمثل فصل العيد أو شهر رمضان و بين ما كان بغير ذلك كالحيض و النفاس و المرض، و جوه: المصرح به في نجاه العباء هو الأول، و عليه المصنف (قده) في المتن (و يستدل له) بما ورد في جواز البناء على ما مضى عند طرو العذر و عدم وجوب الاستيناف معللا- بأنه مما غلب الله تعالى عليه و ليس على ما غلب الله عليه شىء، و مع عدم العلم بالخلل يكون تخلله عذرا لا يجب معه الاستيناف.

و مختار غير واحد من الفقهاء هو الثانى لإطلاق النص الدال على وجوب الاستيناف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠

الشامل لصورة الجهل بتحقيق الفصل ففي صحيح منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام في رجل صام شعبان في ظهار ثم أدركه شهر رمضان، قال يصوم شهر رمضان و يستأنف الصوم، فان صام في الظهار فزاد في النصف يوما قضى بقيته (و موثق محمد) عنه عليه السلام: ان ظاهر في شعبان و لم يجد ما يعتق ينتظر حتى يصوم رمضان ثم يصوم شهرين متتابعين، و ان ظاهر و

هو مسافر انظر حتى يقدم، و بأنه مع عدم سلامة الزمان للصوم المتتابع لا يكون مأمورا به فيه، و الأمر الظاهري الناشئ عن اعتقاد السلامة لا يقتضى الإجزاء، بل هو ليس إلا تخيل الأمر فليس هناك أمر أصلا حتى الأمر الظاهري.

و المحكى عن الشهيد (قد) فى الدروس هو التفصيل، و لعل وجهه هو المنع عن صدق العذر فيما إذا كان المانع عن التتابع مثل مجيء شهر رمضان أو العيد، و صدقه فيما إذا كان مثل الحيض و النفاس، مع منع إطلاق الخبرين و شموله لما لا يعلم بالطرو و لعل ما فصله (قد) هو الأقوى إلا فيما إذا كان مع الغفلة عن اتفاهه أو مع الاعتقاد بعدم اتفاهه على نحو الجهل المركب حيث يصدق معه المعذورية حينئذ فان المدار على صدقها.

(الأمر الرابع) المشهور على انه يستثنى من عدم جواز الشروع فى زمان لا يسلم له التتابع فى الصوم فيما يجب فيه التتابع مورد واحد و هو صوم ثلاثة أيام بدل هدى التمتع إذا شرع فيه يوم التروية، فإنه يصوم بعدها يوم عرفه و يترك العيد ثم يصوم بعده بلا فصل أو بعد أيام التشريق لمن كان بمنى، و عن الحللى الإجماع عليه (و يدل عليه) من النصوص خبر عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام فىمن صام التروية و يوم عرفه، قال يجزيه ان يصوم يوما آخر، و خبره الآخر عن ابى الحسن عليه السلام كان أبو جعفر عليه السلام يقول ذو الحجة كله من شهر الحرام، و من صام يوم التروية و يوم عرفه فإنه يصوم يوما آخر بعد أيام التشريق، و موثق يحيى الأزرق عن ابى الحسين عليه السلام عن رجل قدم يوم التروية متمتعا و ليس له هدى فصام يوم التروية و يوم عرفه، قال يصوم يوما آخر بعد أيام التشريق.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١

و لا يعارضها ما بظاهره يدل على انه إذا فات منه التتابع فقد فاته صيام ثلاثة أيام كمضر الواسطى: إذا صام المتمتع يومين لا يتابع اليوم الثالث فقد فاته صيام ثلاثة أيام فى الحج فليصم بمكة ثلاثة أيام متتابعات فان لم يقدر و لم يقم عليه الجمال فليصمها فى الطريق أو إذا قدم على اهله صام عشرة أيام متتابعات، و خبر حماد، و فيه: صيام ثلاثة أيام فى الحج قبل يوم التروية و يوم عرفه، فمن فاته ذلك فليستح ليله الحصة (أى ليلة النفر) و يصبح صائما و يومين بعده و سبعة إذا رجع،- و غيرهما. و وجه عدم المعارضة هو ان النسبة بين هذه الاخبار و بين الاخبار المتقدمة هى نسبة الظاهر و النص و العموم و الخصوص لدلالة الأخبار المتقدمة على جواز ترك التتابع فيما إذا صام يوم التروية و يوم عرفه بالنصوصية، و دلالة هذه الاخبار على فوت ثلاثة أيام فى الحج بالظهور، فيقدم الأخبار المتقدمة على هذه الاخبار، و مع الإغماض عن ذلك فبسقوط هذه الاخبار بإعراض الأصحاب عن العمل بها و لدعوى الحللى و العلامة (قدس سرهما) الإجماع على الاكتفاء باليومين قبل العيد فى حصول التتابع، فما عن المدارك من الميل الى خلاف ذلك قائلا ان الروايات بذلك ضعيفة و ان فى مقابلها أخبار آخر صحيحة السند دالة على خلاف ما تضمنته، فى غير محله.

و انما الكلام فى جهات (الاولى) ظاهر الأصحاب عدم جواز التأخير عما بعد العيد لمن لم يكن بمنى و عما بعد أيام التشريق لمن كان فيها لان المنساق من الأمر به بعد العيد أو بعد أيام التشريق هو بعد هما بلا فصل، و لان التتابع واجب و قد اغتفر الفصل بما ذكر لحرمة الصوم فيهما و لا عذر للتأخير بعدهما، كما إذا أظفر فى أثناء الشهرين لعذر من مرض و نحوه فإنه لا يجوز التأخير و لا التفريق فيما بقى بعد زوال العذر كما يأتى- فكذلك فى المقام.

خلافاً للمحكى عن المستند، حيث جوز التأخير اختياراً ما لم يخرج ذو الحجة للأصل و إطلاق البعديئة و قصور الأوامر الواردة فى النصوص عن إثبات التعجيل (و الأقوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢

هو الأول) لصحة دعوى الانسباق، و اما التأخير عن ذى الحجة فلعله لا يجوز بالاتفاق لاعتبار كون الثلاثة فى الحج بنص الآية

الكريمة.

(الثانية) مورد الاستثناء هو ما ذكر من صورة الشروع يوم التروية. فلو شرع يوم عرفه لم يصح الإتيان باليومين الآخرين بعد العيد أو أيام التشريق - بلا خلاف يوجد فيه عملا بالقاعدة من غير ما يوجب رفع اليد عنها، وكذا لا يصح لو شرع في اليوم السابع و صام يوم التروية و تركه يوم عرفه فيجب الاستيناف على المشهور لما ذكر من القاعدة، خلافا للمحكي عن ابن حمزة فجوز الفصل بيوم عرفه و لم يظهر له وجه، لكن في المختلف نفى عنه البأس لمطلوبية التشاغل بالدعاء فيه (و لا يخفى ما فيه) فان مطلوبية الدعاء لا يزاحم وجوب الصوم فيه كما ورد النصوص الدالة على وجوبه في اليوم السابع و التروية و عرفه، مع انه على تقدير المزاحمة و ترجيح الدعاء و لو كان مستحبا على الصوم الواجب فيه لكان اللازم هو الاستيناف لا البناء و ايتان الباقي بعد العيد أو أيام التشريق.

(الثالثة) المشهور على جواز الشروع يوم التروية و تأخير اليوم الثالث عمدا و اختيار لإطلاق الأخبار المتقدمة خلافا للمحكي عن بعضهم من اختصاص الجواز بصورة الجهل و الغفلة، قال في المسالك، و يظهر من بعض الأصحاب ان البناء مشروط بما لو ظهر العيد و كان ظنه يقتضى خلافه و الاستأنف، و لعل وجه دعوى انصراف الأخبار المتقدمة إلى صورة الضرورة (و لا يخفى ما فيه) لعدم الانصراف بل حمل الأخبار المتقدمة على خصوص صورة الجهل حمل على الفرد النادر لعدم غفلة الناسك عن العيد غالبا، اللهم إلا إذا كان لأجل الاشتباه في الهلال، فالأقوى تعميم الجواز لصورة العلم و العمد للإطلاق كما عليه المصنف (قد) في المتن.

(الرابعة) الأكثر على انه لا يجوز الإتيان بباقي الأيام الثلاثة في أيام التشريق لعموم ما دل على عدم جواز الإتيان بالصوم فيها لمن كان بمنى و صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام عن رجل تمتع فلم يجد هديا قال فليصم ثلاثة أيام ليس فيها أيام التشريق، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣

و نحوه صحيح ابن مسكان عنه عليه السلام، و خبر الأزرق المتقدم الذي فيه: قال يصوم يوما آخر بعد أيام التشريق. خلافا للمحكي عن ابن الجنيد فجوز ان يصوم ذلك في أيام التشريق لخبر قداح عن الصادق عليه السلام: من فاته صيام ثلاثة أيام في الحج و هي قبل يوم التروية بيوم و يوم التروية و يوم عرفه فليصم أيام التشريق فقد اذن له، و خبر إسحاق عنه عليه السلام عن أبيه ان عليا عليه السلام كان يقول من فاته صيام الثلاثة أيام التي في الحج فليصمها أيام التشريق.

و الأقوى ما عليه الأكثر، لضعف هذين الخبرين و اعراض الأصحاب عن العمل بهما و إمكان حملهما على التقيّة و ذهب الصدوق و والده و الشيخ في المبسوط و النهاية إلى جواز صوم اليوم الآخر من أيام التشريق و هو اليوم الثالث عشر و تبعهم في ذلك الحلّي و صاحب المداك و الخراساني في الذخيرة - للأخبار الكثيرة المتظاهرة الدالة عليه كصحيح حماد عن الصادق عليه السلام: صيام ثلاثة أيام في الحج قبل التروية بيوم و يوم التروية و يوم عرفه فمن فاته ذلك فليصم ليلة الحصباء يعني ليلة النفر و يصبح صائما و يومين بعده و سبعة إذا رجع (و صحيح العيص) عن الصادق عليه السلام في تمتع يدخل في يوم التروية و ليس له هدي، قال فلا يصوم ذلك اليوم و لا يوم عرفه و يتسحر ليلة الحصباء فيصبح صائما و هو يوم النفر و يصوم يومين بعده، و غير ذلك من النصوص.

و أورد في الجواهر على الاستدلال بها بمعارضتها مع ما دل على المنع عن الإتيان بهذه الثلاثة في أيام التشريق كخبر ابن سنان و خبر الأزرق و صحيح ابن مسكان و عموم ما يدل على حرمة صيام أيام التشريق و بضعف دلالتها على جواز الإتيان به في اليوم الثالث عشر بإمكان كون المراد من صبحية الحصباء اليوم الذي بعدها، قال بل قبل انه المتبادر، فهو حينئذ الرابع عشر (انتهى).

و أورد عليه بان اخبار الجواز أخص مما دل على التحريم المطلق و تحريم خصوص الثلاثة أيام فإن التجويز في اخبار الجواز انما

ورد في خصوص اليوم الأخير من أيام التشريق، واما تضعيف دلالة أخبار الجواز على جواز الصيام في اليوم الثالث عشر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤

فمندفع بصراحة بعضها في ذلك ففي صحيح رفاعه في المتمتع لا يجد الهدى، قال يصوم قبل التروية و يوم التروية و يوم عرفه، قلت فإنه قدم يوم التروية، قال يصوم ثلاثة أيام بعد التشريق، قلت لم يرق عليه جماله، قال يصوم يوم الحصة و بعده يومين، قال قلت ما الحصة، قال يوم نفره، قلت يصوم و هو مسافر، قال نعم، أليس هو يوم عرفه مسافرا، إنا أهل بيت نقول ذلك لقول الله عز و جل فَصَّيَّامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ (الحديث) فانظر ما فيه من التصريح بكون يوم الحصة من أيام التشريق، حيث قال عليه السَّلام أولا: يصوم ثلاثة أيام بعد التشريق، ثم قال بعد سؤال السائل انه لم يرق عليه جماله: يصوم يوم و بعده يومين، ثم فسر الحصة بأنه يوم النفر، مضافا الى ان المناسب لتسمية يوم الحصة بهذا الاسم هو كونه اليوم الثالث عشر الذي فيه الرمي، فإن الحصة بالفتح من حصته حصبا، اي رميته بالحصاء.

(أقول) اما التصريح في تلك الاخبار بكون يوم الحصة من أيام التشريق فهو معارض بما يدل على انه بعدها كالمروى عن تفسير العياشى عن الصادق عليه السَّلام عن علي عليه السَّلام، قال يصوم المتمتع قبل يوم التروية بيوم و يوم التروية و يوم عرفه فان فاته ذلك و لم يكن عنده دم صام إذا انقضت أيام التشريق: يتسحر ليلة الحصة ثم يصبح صائما، و خبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السَّلام عن متمتع لم يجد هديا، قال عليه السَّلام يصوم ثلاثة أيام في الحج يوما قبل الروية و يوم الروية و يوم عرفه، قال قلت فان فاته ذلك، قال يتسحر ليلة الحصة و يصوم ذلك اليوم و يومين بعده، قلت فان لم يرق عليه جماله أ يصومها في الطريق، قال ان شاء صامها في الطريق و ان شاء إذا رجع الى أهله،- فإن ظاهره كون ليلة الحصة بعد انقضاء اليوم الثالث عشر فينطبق يوم الحصة على اليوم الرابع عشر إذ هو اليوم الذي ينبعث الجمال للخروج من مكة و لا يمهل للناسك ان يصومه، و اما اليوم الثالث عشر فهو يوم النفر من منى الى مكة، و لا ينافي النفر عن منى مع صوم الناسك حتى يسئل عنه (و منه يظهر) إمكان حمل يوم النفر في بقية الأخبار الواردة في المقام على النفر من مكة، و لكنه بعيد.

و في صحيح البجلي عن الكاظم عليه السَّلام في جواب عباد البصرى- قال عليه السَّلام يصوم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥

صبيحة و يومين بعد ذلك فلا نقول كما قال عبد الله بن الحسن يصوم أيام التشريق فان جعفرًا كان يقول ان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله أمر بلا لا ينادى ان هذه أيام أكل و شرب فلا يصومن احد (و قال في مجمع البحرين) و ليلة الحصة بالفتح بعد أيام التشريق و هو صريح في كون يوم الحصة هو اليوم الرابع عشر لا يوم النفر، هذا مضافا الى انه لو أخذ بهذه الاخبار و قيل بجواز الإتيان بما بقى من صوم هذه الثلاثة في اليوم الثالث لكان اللازم هو القول بوجوبه لما عرفت في الأمر الثاني من وجوب المبادرة بعد العيد أو أيام التشريق لرعاية التتابع مع انه لا قائل بالوجوب كما اعترف به في المستند على ما حكى عنه (و بالجملته) لا محيص عن القول بوجوب التأخير عن أيام التشريق لإعراض الأصحاب عن العمل بمضمون ما دل على جواز الصيام في اليوم الثالث عشر- لو سلمنا دلالتها على ذلك- و الله الموفق للصواب.

(الأمر الخامس) ان المحكى عن الصدوق و الشيخ و ابن حمزة جواز صوم يوم الأضحى و أيام التشريق في كفارة القتل من القاتل في أشهر الحرم لخبرين مرويين عن زرارة عن الباقر عليه السَّلام بجواز ذلك، و سيأتى الكلام في تحقيقه في ذكر أقسام الصوم المحرم إنشاء الله تعالى.

[مسألة (٥) كل صوم يشترط فيه التتابع إذا أفطر في أثناءه لا لعذر اختيارا يجب استينافه]

مسألة (٥) كل صوم يشترط فيه التتابع إذا أفطر في أثنائه لا لعذر اختيارا يجب استينافه و كذا إذا شرع فيه في زمان يتخلل فيه صوم واجب آخر من نذر ونحوه، و اما ما لم يشترط فيه التتابع و ان وجب فيه بنذر أو نحوه فلا يجب استينافه و ان أثم بالإفطار كما إذا نذر التتابع في قضاء رمضان فإنه لو خالف و اتى به متفرقا صح و ان عصى من جهة خلف النذر.

في هذه المسألة أمور (الأول) أجمع علماء الإسلام على انه إذا أفطر في أثناء الشهر الأول أو بعد إكماله قبل ان يصوم من الشهر الثاني شيئا غير عذر يجب استينافه و لا يعتد بما اتى به قبل الإفطار، و وجوب الاستيناف بذلك في الشهرين المتتابعين إجماعى بالإجماع المحصل و المحكى متواترا حكاه غير واحد من الأساطين كالحلى فى السرائر و المحقق فى المعتمد و العلامة فى المنتهى و التذكرة و التحرير، و فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦

الجواهر: و لا- أجد خلافا فى غير الشهرين خصوصا فى الشهر المنذور تتابعه، و فى شرح النجاة أنه اعترف بالإجماع فى غير الشهرين غير واحد من الأصحاب.

و يدل على ذلك فى الشهرين من النصوص ما تقدم من الاخبار فى المسائل المتقدمة (كصحيح الحلبي) عن الصادق عليه السلام: صيام كفارة اليمين فى الظهار شهر ان متتابعان- الى ان قال- و ان صام شهرا ثم عرض له شىء فأفطر قبل ان يصوم من الآخر شيئا فلم يتابع فليعد الصوم كله،- بناء على ان يكون المراد من قوله ثم عرض له شىء عروضه عمدا من غير عذر (و فى صحيح منصور بن حازم) فى رجل صام فى ظهار شعبان ثم أدركه شهر رمضان، قال يصوم شهر رمضان و يستأنف الصوم (و خبر سماعه) فى الرجل يكون عليه صيام شهرين متتابعين يفرق بين الأيام، قال عليه السلام إذا صام أقل من شهرا و شهرا فعليه ان يعيد الصيام،- الى غير ذلك من الاخبار.

و استدلوا لذلك أيضا بأنه لم يأت بالمأمور به و هو صوم شهرين متتابعين و لم يفعله فلا يخرج عن العهدة، و هذا الأخير لو تم لدل على وجوب الاستيناف فى كل صوم يشترط فيه التتابع سواء كان شهرين أو شهرا واحدا أو ثلاثة أيام (و قد أورد عليه فى الجواهر) بان الاستدلال مبنى على كون وجوب التتابع فيما يجب فيه شرطيا لا نفسيا تعديا، و إثبات ذلك مستلزم للوالمعسر الالتزام بها ككون الجميع عبادة واحدة، و كفاية نية واحدة للجميع، و منافاته مع حصر مفسدات الصوم الشامل للكفارات و غيرها بما عدا ذلك، و كون الشرط من الشرط المتأخر لكون صحة كل يوم متقدم متوقفا على صوم اليوم المتأخر، و معناه الظاهر منه مستحيل، و لو ثبت فى مورد بدليل فلا بد من الحمل على شرطية التعقب أو على الكشف الحكيمى، و كلاهما بعيد يحتاج فى إثباته الى دليل قوى لا يمكن التخلص عنه المفقود فى المقام، و عليه فلا يبعد القول بكون كل يوم من الأيام عبادة مستقلة لا ربط لصحة بعضها بصحة الأخر و ان أوجب الشارع تتابعها (هذا ملخص ما فى الجواهر فى المقام).

و يرد عليه (أولا) ان الشرطية لا تقتضى كون الجميع عبادة واحدة، بل يمكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧

ان تكون عبادتان مستقلتان مترتبتين تكون السابقة شرطا لصحة اللاحقة كما فى الظهرين و العشائين أو تكون اللاحقة شرطا لصحة السابقة كما فى أفعال الحج، فلا يلزم من القول بالشرطية كفاية نية واحدة للجميع، و منه ظهر عدم منافاة الشرطية مع ما دل على حصر المفسدات بما عدا التتابع، فان الحصر المذكور انما هو فى الصوم المطلق لا ما وجب فيه التتابع (و ثانيا) ان الشرط المتأخر على المعنى الصحيح منه من اشتراط التعقب أو الكشف الحكيمى و ان كان محتاجا الى دليل قوى الا ان قيام الإجماع فى الشهرين و عدم وجدان الخلاف فى غيرهما مما ورد الأمر فيه بالتتابع كاف لإثبات الشرطية بالمعنى المذكور، فالحق صحة الاستدلال بما ذكره من انه مع ترك التتابع لم يأت بالمأمور به فلا مقتضى للاجزاء، و الله الهادى.

(الأمر الثاني) قد مر في المسألة الرابعة انه لا يجوز ان يشرع فيما يشترط فيه التتابع في زمان يعلم ان لا يسلم له بتخلل يوم يجب صومه لنذر أو غيره، وذلك لان هذا الزمان صار مشغولا بواجب آخر فلا يصح وقوع صوم الكفارة فيه، و ما قبله و ما بعده أيضا لا يقع فيه الكفارة لتخلل هذا الزمان بصوم غيره و هو ينافي التتابع المعترف فيه.

(الأمر الثالث) ان ما لم يشترط فيه التتابع إذا وجب فيه لعارض من نذر أو شبهه لا يجب الاستيناف إذا أخل بالتتابع و لو عمدا، و ذلك لان النذر أو شبهه لا يوجب شرطية التتابع في ما لم يشترط فيه ذلك، غاية الأمر تحقق حث النذر بالتفريق فإنه بعد وقوع المأمور به لا محل لتداركه لانه كان واجبا في ضمن واجب آخر، و المفروض تحقق ذاك الواجب و لا يصح ايتانه ثانيا لتدارك التتابع الواجب إذا لا معنى للامتنال عقيب الامتنال.

### [مسألة (٦) إذا أفطر في أثناء ما يشترط فيه التتابع]

مسألة (٦) إذا أفطر في أثناء ما يشترط فيه التتابع لعذر من الأعذار كالمرض و الحيض و النفاس و السفر الاضطرارى دون الاختيارى لم يجب استينافه بل يبني على ما مضى، و من العذر ما إذا نسي النية حتى فات وقتها بان تذكر بعد الزوال، و منه أيضا ما إذا نسي فنوى صوما آخر و لم يتذكر الا بعد الزوال، و منه ما إذا نذر قبل تعلق الكفارة صوم كل خميس فان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨

تخلله في أثناء التتابع لا يضر به و لا يجب عليه الانتقال الى غير الصوم من الخصال في صوم الشهرين لأجل هذا التعذر، نعم لو كان قد نذر صوم الدهر قبل تعلق الكفارة اتجه الانتقال إلى سائر الخصال.

في هذه المسألة أمور (الأول) المشهور عند الأصحاب ان كلما يشترط فيه التتابع من كفارة أو نذر في الشهرين أو الشهر الواحد أو غيرهما إذا أفطر في أثناءه لعذر من مرض أو حيض و نحوهما لم يجب عليه الاستيناف بل يبني على ما مضى بعد زوال العذر، و ليعلم ان مقتضى القاعدة هو وجوب الاستيناف مطلقا فإن الأصل في الشرطية هو كونه شرطا على نحو الإطلاق الشامل لصورة العجز عنه و عدمه، و لانه انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط، الا ان يقوم دليل على سقوط الشرطية في صورة العجز و بقاء وجوب المشروط حينئذ، فلا بد من البحث في المقام عن دلالة الدليل على ذلك (فنقول) اما في الشهرين المتتابعين فقد ادعى الإجماع على عدم وجوب الاستيناف مع تعذر التتابع في الأثناء، و نقل الإجماع عليه مستفيض بل متواتر.

(و يدل عليه) من النصوص صحيح رفاعه عن الصادق عليه السلام عن رجل عليه صيام شهرين متتابعين فصام شهرا و مرض، قال يبني عليه، الله حبسه، قلت امرأة كان عليها صيام شهرين متتابعين فصامت و أفطرت أيام حيضها، قال تقضيها، قلت فإنها قضتها ثم يئس من الحيض، قال لا تعيدها، اجزئها، و مثله صحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام، - و صدره كما ترى دال على عدم قرح المرض بعد صوم شهر، و ذيله يدل على عدم قرح طرو الحيض مطلقا و كفاية الإتيان بما لم يأت به بعد زوال العذر، بل العلة المذكورة في صدر الخبر - اعنى قوله عليه السلام: الله حبسه - دالة على تعميم الحكم لحصول المرض بعد صوم أقل من شهر، و نحوه في ذلك (خبر سليمان بن خالد) عن الصادق عليه السلام في رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فصام خمسة و عشرين يوما ثم مرض فإذا برء يبني على صومه أم يعيد صومه كله، فقال عليه السلام بل يبني على ما كان صام، ثم قال هذا مما غلب الله عز و جل عليه، و ليس على ما غلب الله عز و جل عليه شيء.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩

و لا يعارض هذه الاخبار شيء إلا خبر جميل و محمد بن حمران عن الصادق عليه السلام في الرجل الحر يلزمه صوم شهرين متتابعين في ظهار فيصوم شهرا ثم يمرض، قال يستقبل فان زاد على الشهر يوما أو يومين بنى على ما بقى (و خبر ابى بصير) قال

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قطع صوم كفارة اليمين و كفارة الظهار و كفارة الدم، فقال عليه السلام ان كان على رجل صيام شهرين متتابعين فأفطر أو مرض في الشهر الأول كان عليه ان يعيد الصيام و ان صام الشهر الأول و صام من الشهر الثاني شيئاً ثم عرض له ما فيه العذر فإنما عليه ان يقضى - لكن هذين الخبرين ليسا بحجة لإعراض الأصحاب عنها على ما هو طريقنا في حجية الخبر، فلا نحتاج الى تكلف وجه الجمع بينهما و بين الاخبار السابقة بحملهما على ما يوافقها - كما فعله في الجواهر - بحملهما على كون المرض العارض على حد لا يمنع من الصوم فلا يكون عذراً، أو على عدم المبادرة على الصوم بعد ارتفاعه، أو على التقيّة لما يحكى عن الشافعي في أحد قوله من اختصاص العذر بالحض دون المرض، هذا مع ما في الجميع من البعد بل إبانها عنه و تصريح خبر ابي بصير بكون العارض عن عذر في قوله عليه السّلام: ثم عرض له ما فيه العذر، و هو غير قابل لحمل المرض على ما لا - يتمتع من الصوم، و لتأخر عصر الشافعي عن عصر الصادق عليه السّلام المانع لحمل الخبر على التقيّة (نعم) يمكن ان يقال بتقديم الاخبار السابقة على الخبرين لكونها أقوى ظهوراً في عدم وجوب الاستيناف من جهة استظهارها بذكر العلة - أعني كون ذلك من أجل ان الله سبحانه حسبه أو انه مما غلب الله عز و جل عليه.

و اما صحيح الحلبي المتقدم في المسألة الاولى فهو محمول على ما كان الشيء العارض للإفطار مما لا يكون عذراً مانعاً فيكون الإفطار من قبيل الإفطار العمدي الواقع عن اختيار، و ذلك بقرينة قوله عليه السّلام: و التابع ان يصوم شهراً و يصوم من الأخر أياماً أو شيئاً منه فان عرض له شيء يفطر منه ثم قضى ما بقى عليه، - حيث ان المراد منه هو العروض بالاختيار، و لو سلم شموله لما لا يكون بالاختيار فهو يكون بالإطلاق، فيقيد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠

بما مر مما يدل على عدم الاستيناف مع العذر في صورة الإفطار مع العذر في ما إذا لم يتحقق التابع بصوم شهر شيء من الشهر الأخر، هذا في الشهرين المتتابعين.

و اما الشهر الواحد فالمشهور فيه أيضاً عدم الاستيناف بل عن شرح الروضة انه مما اتفقت عليه كلمة الأصحاب، و يدل عليه عموم العلة المذكورة في الاخبار المتقدمة و مكاتبة الحسين بن سعيد الى الرضا عليه السلام، و فيها: جعلت فداك رجل نذر ان يصوم أياماً معلومة فصام بعضها ثم اعتل فأفطر، أ يتبدئ في صومه أم يحتسب بما مضى، فكتب اليه: يحتسب بما مضى.

و عن الشيخ في النهاية ما يظهر منه انه مع العذر يجب عليه الاستيناف، حيث يقول: من نذر ان يصوم شهراً متتابعاً فصام خمسة عشر يوماً و عرض له ما يفطر فيه و جب عليه صيام ما بقى من الشهر، و ان كان صومه أقل من خمسة عشر يوماً كان عليه الاستيناف (و في المدارك) التصريح بالاقصر في عدم الاستيناف على صوم الشهرين خاصة فحكم بوجوب الاستيناف فيما عداه من الشهر الواحد و الثلاثة أيام مطلقاً الا ثلاثة أيام في يدل الهدى لمن صام يومين و حصل الفصل بالعيد، و استدل بأن الأصل يقتضى بقاء المكلف تحت عهدة التكليف إلا - إذا ثبت خلافه، و ما ذكره (قده) جيد من حيث الكبرى، حيث قلنا ان الأصل في الشرطية هو إطلاقها بالنسبة إلى صورة العذر عن ايتان الشرط و عدمه، و لكن الكلام في الصغرى اعني عدم قيام الدليل على خلاف الأصل المذكور، و الانصاف تمامية الاستدلال بعموم العلة مع انضمامه بالمكاتبة المتقدمة مضافاً الى الشهرة المحققة المؤيدة بدعوى اتفاق كلمة الأصحاب على عدم الاستيناف و ربما يستدل بوجوب الاستيناف في الفرض المذكور - أعني في الشهر الواحد الذي و جب صومه متتابعاً إذا صام الأقل من خمسة عشر يوماً - بخبر موسى بن بكير عن الصادق عليه السّلام في رجل جعل عليه صوم شهر فصيام منه خمسة عشر يوماً ثم عرض له أمر، فقال ان كان صام خمسة عشر يوماً فله ان يقضى ما بقى، و ان كان أقل من خمسة عشر يوماً لم يجز حتى يصوم شهراً تاماً (و خبر الفضيل بن يسار) عن الباقر عليه السلام



رجل جعل على نفسه صوم شهر فصام خمسة عشر يوما ثم عرض له أمر، فقال جاز له ان يقضى ما بقى عليه، و ان كان أقل من خمسة عشر يوما لم يجز. حتى يصوم شهرا،- بناء على ان يكون المراد من عروض الأمر هو العروض بغير اختيار منه فيكون دالا على وجوب الاستيناف فيما كان ترك التتابع لعروض العذر الموجب للإفطار قبل إكمال خمسة عشر يوما.

و لكن يرد على الاستدلال بهما ان الظاهر منهما هو إطلاقهما بالنسبة إلى عروض الأمر الاختيارى وغيره لا- خصوصا غير الاختيارى منه، و حينئذ فيقيد هذا الإطلاق بعموم التعليل المتقدم و مكاتبه الحسين بن سعيد، و اما دعوى ظهورهما ابتداء فى صورة العمدة مستظهما بان الأمر يطلق على ما هو اختيارى و هو من أفعال العبد لا ما هو من العوارض القهرية الخارجة عن الاختيار فقيه انه ممنوع، و لا ظهور للفظه- الأمر- فيما ذكر، بل الانصاف ما ادعينا من شموله لصورتى القهر و الاختيار، كما ان دعوى ضعفهما سندا أيضا مدفوعة بكونهما معمولا بهما عند الأصحاب كما يظهر فى المسألة السابقة (و بالجمله) فالأقوى هو تساوى الشهر الواحد و الشهرين فى الحكم المذكور سواء كان طرو العذر قبل بلوغ النصف أو بعده.

و اما فيما عدا الشهر و الشهرين كالثمانية عشر و الثلاثة أيام فالمشهور على ما استظهره صاحب الجواهر (قده) من فحوى كلامهم هو عدم وجوب الاستيناف، و عن الانتصار الإجماع عليه فى الصوم المتتابع على وجه الإطلاق، و عن الغنية الإجماع عليه فى كفارة الحلق و كفارة اليمين، و استدلوا له بما تقدم من عموم التعليل بان ما غلب الله عليه فلا شىء فيه و كذا إطلاق مكاتبه الحسين بن سعيد المتقدمة بعد القطع بعدم الفرق بين الصوم المنذور و غيره.

خلافًا للمحكى عن المبسوط و الجمل و الاقتصاد و الجامع و قواعد العلامة و الدروس و اللمعة و المسالك و الروضة من وجوب الاستيناف فى كل ثلاثة أيام يجب التتابع فى صومها- إذا حصل العذر المانع إلا فى الثلاثة فى بدل الهدى للمتمتع إذا

صام يومين قبل العيد فحصل الفصل بيوم النحر و أيام التشريق، و استدلوا له بقاعدة عدم الاجزاء عند عدم الإتيان بالمأمور به على وجهه الا فيما قام الدليل على الاجزاء و لم يبق دليل عليه فيما عدا الشهر و الشهرين، لقول الصادق عليه السلام فى صحيح الحلبي المتقدم فى المسألة الاولى: و صيام ثلاثة أيام فى كفارة اليمين متتابع و لا يفصل بينهما، و قوله عليه السلام فى صحيح ابن سنان كل صوم يفرق إلا- ثلاثة أيام فى كفارة اليمين- بناء على ارادة عدم جواز التفريق فى المستثنى- اعنى صوم كفارة اليمين- و لو كان لعذر، و ذلك لانه لو لاه لكان الحكم فى المستثنى منه على خلاف الإجماع أو لزوم تخصيص الأكثر، لكثرة ما يجب فيه التتابع غير كفارة اليمين من أقسام الصوم خصوصا الكفارة، و هذا بخلاف ما إذا أريد من المستثنى منه جواز التفريق مع العذر فيقال كل صوم يجوز التفريق فيه مع العذر إلا- فى كفارة اليمين فإنه لا- يجوز التفريق فيها و لو كان العذر بل يجب الاستيناف.

و هذا غاية يمكن الاستدلال به لهذا القول، و قد ظهر أن العمدة فيه هو دعوى عدم ما يدل على الاجزاء بما اتى به قبل طرو العذر، و قد عرفت دلالة عموم التعليل على الاجزاء، و اما ما فى صحيح الحلبي فالظاهر منه هو انه لبيان أصل وجوب التتابع فى كفارة اليمين فى مقابل ما لا يجب فيه التتابع كقضاء شهر رمضان- لا بيان حكم المعذور فى تركه: و حينئذ فيكون عموم التعليل بما غلب الله عليه دالا- على الاجزاء فيها أيضا، و اما ما فى صحيح ابن سنان فيمكن حمله على ففى التفريق فى كفارة اليمين اختيارا بعد تجاوز النصف، فيكون المنفى فى كفارة اليمين هو التفريق الثابت بعد تجاوز النصف فى سائر الكفارات، و لا مرجح لحمله على التفريق لعذر إذ لا شاهد له، هذا مضافا الى ان مفاد الخبر هو عدم جواز التفريق فى خصوص كفارة اليمين لا غيرها

مما يجب فيه صوم ثلاثة أيام ككفارة الحلق عمدا و كفارة الإفطار في قضاء شهر رمضان مع ان المحكى عنهم هو القول بوجوب الاستيناف مع الفصل لعذر إلا في الثلاثة أيام بدل الهدى بالفصل بالعيد، و صحيح ابن سنان لا يثبت ذلك. فالمتحصل من هذا الأمر هو صحته ما ذكره في المتن من عدم وجوب الاستيناف إذا كان طرو الفصل لعذر سواء كان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣

في الشهرين أو الشهر الواحد أو ثلاثة أيام و لو كان في كفارة اليمين.

(الأمر الثاني) أطلق بعضهم كالمحقق في الشرائع تعليق الحكم على العذر من غير تفصيل في العذر، و أطلق آخرون تعليقه على حصول الاضطرار من غير فرق في أقسامه، و قصر بعضهم بذكر المرض و الحيض، و المحكى عن الصدوق (قده) هو ذكر المرض خاصة، فلا بد من تفصيل الكلام في البحث عن ذلك، فتقول اما المرض فما كان حاصلًا منه بغير اختيار من العبد فلا إشكال في كونه عذرا، و ذلك لكونه مما غلب الله عليه، و اما إذا كان حدوثه بفعل المكلف ففي كونه عذرا موجبا لجواز البناء على ما اتى به وجهان مبنيان على ان المراد مما غلب الله عليه هو ما كان بفعله تعالى و ان كان ذلك بسبب من العبد و اختياره فعل ما يوجب المرض، أو ان المراد خصوص ما لم يكن للعبد فيه اختيار، و ظاهر إطلاق النهاية هو الأول، و سيجيء تحقيقه في حكم السفر.

(و اما الحيض) فلا إشكال في كونه عذرا إذا لم يكن بفعل ما يوجبه، و هو المعروف بين الفقهاء بل لم يعرف فيهم قائل بخلافه، و اقتصار الصدوق بذكر المرض لا يدل على نفيه في الحيض، و يدل عليه عموم التعليل بما غلب الله تعالى عليه و وقوع التصريح في خبر رفاعه- و ان كان مورده خصوص الشهرين المتتابعين، كما ان إطلاقه يقتضى عدم الفرق بين قرب حصول بأسها و عدمه فلا- يجب الانتظار في الأول، و لا- بين ان يكون صيام الشهرين على وجه التعيين أو التخيير، فلا- يجب اختيار غير الصوم من الخصال مع التمكن. و اما الحيض الحارث بفعلها ما يوجبه فسيجيء حكمه (و مما ذكرناه يظهر) حكم النفاس أيضا.

و اما السفر ففي كونه عذرا مطلقا و لو كان اختياريا بلا ضرورة فيه، أو عدمه مطلقا و لو كان ضروريا مضطرا فيه أو مكرها عليه، أو التفصيل بين الاختيارى منه و غيره (وجوه) قوى أولها في الجواهر، و قال ما حاصله ان تجوز السفر له مع المنع من الصوم فيه حبس من الله سبحانه إياه عن الصوم و انه مما غلب الله عليه باعتبار تحريم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤

الصوم في السفر، فيكون قوله ما غلب الله تعالى عليه كناية عن كل ما ينافى الصوم إذا لم يكن من قبل المكلف، و مرجع ذلك هو انحصار ما ينافى التتابع بتعمد الإفطار فيما لا مانع من الصوم فيه من قبل الشارع، فلا ينافيه ما إذا كان هناك مانع من الصوم و لو كان إيجاد المانع بفعل المكلف كالسفر الاختيارى.

(و المحكى عن الوسيلة) و السرائر و ظاهر الخلاف هو قاطعية السفر للتتابع مطلقا و لو كان مضطرا فيه، لعدم صدق كونه مما غلب الله تعالى عليه بعد ان كان باختيار منه و لو اضطرارا كالاضطرار الى مبيع ما له فلا ينافى الاختيار بمعنى كونه من فعل العبد و مستندا اليه، و هذا بخلاف المرض و الحيض فان حصولهما ليس من فعل المكلف و ان كان سببهما بفعله، و اما السفر فهو من فعل المكلف و لو حصل له الاضطرار فيه.

و استحسن المحقق في المعتبر الفرق بين السفر الضرورى و الاختيارى بجواز البناء في الأول و عدمه في الثاني، و المحكى عن العلامة القطع به و اختاره في الدروس فيما إذا حدث سببه بعد الشروع في الصوم.

(و هذا الأخير هو الأقوى لصدق غلبه الله عليه في السفر الضرورى دون الاختيارى، أما صدقه في الأول فلكون المكلف مضطرا الى السفر فيكون اختياره له لأجل اضطراره، فيكون حاله في دفع الاضطرار بالسفر كحالته في تناول المفطر لأجل اضطراره في

تناوله بالمرض، و اما عدم صدقه في السفر الاختياري فلان المستظهر من غلبة الله تعالى عليه هو ما كان بفعله تعالى تكويننا كالمرض و الحيض، و المنع الشرعي عن الصوم في السفر و ترخيصه إياه للسفر ليس فعلا تكوينيا له سبحانه.

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

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥

سببها من المكلف، و لكن المسألة لا تخلو من شوب اشكال، و مما ذكرناه ظهر حال سائر الأعذار كالحامل و المرضعة إذا خافتا على الولد- و ان وقع الخلاف فيهما- لكن الأقوى فيهما أيضا هو جواز البناء على ما مضى لو فرض تجدد العذر في الأثناء، و ذلك لصدق غلبة الله سبحانه عليهما تكوينيا.

(الأمر الثالث) لو نسي النية في بعض أيام الشهر حتى فات محلها ففي المدارك انه يفسد صوم ذلك اليوم، قال: و هل ينقطع التتابع بذلك، قيل نعم لان فساد الصوم يقتضى عدم تحقق التتابع و قيل لا لحديث الرفع و ظاهر التعليل المستفاد من قوله عليه السلام:

الله حبسه و ليس على ما غلب الله عز و جل عليه شيء و استشكل عليه في الحدائق بأن النسيان ليس من فعله تعالى و انما هو من الشيطان كما يدل عليه قوله تعالى فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ و قوله تعالى وَ مَا أَنَسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَن أَذْكُرَهُ، و قوله تعالى وَ إِنَّمَا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ (الآية).

ولا يخفى انه لا- دليل على حصر سبب النسيان بالشيطان، و الايات المباركات لا تدل الأعلى وقوعه منه لا على انحصار كل نسيان من كل احد بكونه منه، و يؤيد وقوعه منه تعالى ما ذكره الصدوق في باب سهو النبي صلى الله عليه و آله من انه اسهأ من الله سبحانه لا انه سهو من الشيطان، مع إمكان ان يقال ان المراد من التعليل هو ما يقابل الإفطار الاختياري و لو كان بتوسط مخلوق، و في حكم نسيان النية من نام عن النية حتى فات محلها، فإنه أيضا لا يضر بالتتابع، أو نسي أنه مشغول بالصوم المتتابع و نوى صوما آخر و لم يتذكر الا بعد الزوال، حيث انه لا يضر بالتتابع و ان لم يقع منه اليوم الصوم الذي يجب فيه التتابع.

(الأمر الرابع) لو نذر قبل تعلق الكفارة أن يصوم كل خميس مثلا إلى آخر عمره انعقد نذره فلا يخلو له الزمان للتتابع لتخلل صوم النذر، و لكن ذلك لا يضر بالتتابع لصدق الحبس و غلبة الله تعالى عليه، و عليه فلا يجب عليه الانتقال الى غير الصوم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦

من الخصال لو كان وجوب الصوم تخييريا كما لا يجب على المرأة الانتقال الى غيره لعروض المانع لها من الصوم في كل شهر هكذا صرح في الجواهر و افتى به في نجاه العباد و تبعه المصنف في المتن.

لكن الحكم بعدم انقطاع التتابع مشكل لما تقدم منا من استظهار كون الحبس و الغلبة من الله تعالى بفعله التكويني لا الحكم الشرعي، و الحبس عن الصوم المتتابع فيه ليس لأمر تكويني بل لحكم الشارع بوجوب الوفاء بالنذر، فالظاهر وجوب اختيار غير الصوم لو كان وجوبه تخييريا و تمكن من غيره من الخصال.

و اما مع كون الصوم المتتابع فيه واجبا تعيينا و لو لأجل عدم التمكّن من غيره فيحتمل انحلال النذر لتبين عدم رجحان متعلق النذر في زمان الإتيان به كما لو نذرت المرأة صوم كل خميس مثلا ثم تزوجت و زاحم الصوم المنذور لاداء حق الزوج، و لعل الأظهر عدم انحلال النذر و عدم إضرار التخلل بالتتابع فيأتى بالباقي متتابعا لقاعدة الميسور لو لم يمنع عن إجرائها في الشروط عند تعذرهما.

(هذا إذا كان النذر قبل وجوب الصوم المتتابع فيه، واما النذر بعد وجوبه فان كان وجوب الصوم تخييريا فالظاهر صحة النذر و تعين غير الصوم من بقیة الخصال، و ان كان وجوبه تعيينيا فالظاهر فساد النذر و عدم انعقاده رأسا لإخلاله بالواجب الفعلي. و منه ظهر حكم ما لو نذر صوم الدهر ثم وجب عليه صوم الكفارة فإنه مع التخير ينتقل إلى بقیة الخصال و مع الترتيب كصوم كفارة الظهر يكون الصوم حينئذ ملحقا بصورة عدم التمكن منه لان المنع الشرعى كالمنع العقلى فينتقل إلى الإطعام، و اما مع التعین كما إذا تعذر سائر الخصال فيحتمل انحلال النذر بالنسبة إلى زمان أداء صوم الكفارة لتبين عدم رجحان متعلقة في ظرف الإتيان به، و الاحتياط يقتضى الإتيان بالصوم بمقدار ما يجب فى الكفارة بقصد ما فى ذمته من غير تعيين الصوم المنذور أو الكفارة، و الله العالم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧

### [مسألة (٧) كل من وجب عليه شهران متتابعان]

مسألة (٧) كل من وجب عليه شهران متتابعان من كفارة معينة أو مخيرة إذا صام شهر أو يوما متتابعاً يجوز له التفريق فى البقية و لو اختياراً لا لعذر، و كذا لو كان من نذر أو عهد لم يشترط فيه تتابع الأيام جميعاً و لم يكن المنساق منه ذلك، و الحق المشهور بالشهرين الشهر المنذور فيه التتابع فقالوا إذا تابع خمسة عشر يوماً منه يجوز له التفريق فى البقية اختياراً، و هو مشكل فلا يترك الاحتياط فيه بالاستيناف مع تخلل الإفطار عمداً و ان بقى منه يوم كما لا إشكال فى عدم جواز التفريق اختياراً مع تجاوز النصف فى سائر أقسام الصوم المتتابع.

فى هذه المسألة أمور (الأول) من وجب عليه شهران متتابعان فى كفارة يكفيه فى حصول التتابع صوم شهر و يوم متتابعاً و يجوز التفريق فى الباقي اختياراً و لو من غير عذر خلافاً لما عن محتمل النهاية من اختصاص ذلك بحال العجز، و قد تقدم تفصيل ذلك فى الأمر الثانى من الأمور المذكورة فى شرح المسألة الأولى من هذا الفصل كما سبق فى الأمر الثالث هناك ان التفريق بعد التتابع المذكور لا اثم فيه و لا حرمة فيه تكليفاً خلافاً لما عن المفيد و السيد و غيرهما من حصول الإثم، و تقدم هناك وجه ضعف هذا القول فلا نعيد.

(الأمر الثانى) ما ذكر من كفاية التتابع بصوم شهر و يوم لا اشكال فيه فى صوم الكفارة، و هل يجرى ذلك فى الشهرين المنذور صومهما أو يختص ذلك بصوم الكفارة، الظاهر انه يختلف ذلك باختلاف كيفية النذر فان كان صريح النذر أو المنساق منه هو التتابع فى جميع الشهرين فالظاهر عدم جواز التفريق أصلاً و لو كان الباقي يوماً واحداً، و اما إذا قصد التتابع مطلقاً أو قصد التتابع الشرعى فالظاهر إلحاق النذر بالكفارة فى ذلك، فاق بعض الاخبار المتقدمة فى المسألة الأولى و ان كان مختصاً بصوم الكفارة كصحيح جميل و محمد بن عمران و صحيح الحلبي و صحيح أبى أيوب، الا ان بعضها الآخر مطلق بالنسبة الى كل من وجب عليه شهران متتابعان كموثق سماعه، قال سئلته عن الرجل يكون عليه شهران متتابعان أ يفرق بين الأيام، فقال ان صام أكثر من شهر فوصله ثم عرض له أمر فأفطر فلا بأس (الحديث) و مثله ما لو قيد التتابع بالعرفى منه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨

فان التتابع بعد تفسير الامام عليه السلام يكون معناه هو التتابع بين الشهر الأول و الشهر الثانى و لو بشيء من الشهر الثانى لا تتابع جميع أيامهما (و بعبارة أخرى) يكون معناه هو كون شهر بعد شهر و هذا يصدق بتتابع بعض الشهر الثانى للشهر الأول، و الله العالم.

(الأمر الثالث) المشهور هو إلحاق الشهر المنذور فى التتابع بالشهرين فإذا تابع فى خمسة عشر يوماً جاز له التفريق فى الباقي

اختياراً، و عن الحلبي الإجماع عليه مدعيًا تواتر الاخبار به عن الأئمة الأطهار عليهم السلام (فمنها) خبر فضيل بن يسار المروى في التهذيب عن الباقر عليه السلام في رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوماً ثم عرض له أمر، فقال جائز له ان يقضى ما بقى عليه، و ان كان أقل من خمسة عشر يوماً لم يجز حتى يصوم شهراً تاماً (و خبر موسى بن بكير) عن الصادق عليه السلام في رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوماً ثم عرض له أمر، فقال ان كان صام خمسة عشر فله ان يقضى ما بقى، و ان كان أقل من خمسة عشر يوماً لم يجز حتى يصوم شهراً تاماً.

و ربما يناقش في هذا الحكم كما في المدارك بالمنع عن صحة التمسك بالخبرين لقصورهما سنداً و دلالة لضعف سندهما و عدم ظهورهما في رفع اليد عن التتابع عمداً (و لكنها مندفة) لانجبار ضعف السند بعمل المشهور بهما و قصور دلالتهما بإطلاق قوله عليه السلام فيها ثم عرض له أمر و شموله لما كان عن عمد أو عن عذر، غاية الأمر تقييده فيما إذا كان عن عذر إذا كان أقل من خمسة عشر يوماً بما تقدم من الاخبار الدالة على جواز الاكتفاء بما مضى معللاً بان ما غلب الله تعالى فليس عليه شيء. و قد يدعى ظهور الأمر في قوله عليه السلام ثم عرض له أمر في الأمر الاختياري و ما كان من فعل المكلف عامداً لا ما هو حادث قهري (و لكنها ممنوعة) بعدم كون ذلك متبادراً عند العرف، و لعل اشكال المصنف في هذا الحكم في المتن و نهيته عن ترك الاحتياط لأجل المناقشة المذكورة في التمسك بالخبرين سنداً و دلالة، و لا وجه له- و ان كان الاحتياط حسناً.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩

و لا حاجة الى تجاوز النصف بيوم- كما في الشهرين، لعدم اشتراطه في الخبرين و انما جعل المناط في الحكم بالاجتزاء فيهما صيام خمسة عشر يوماً لا أزيد منه، فما عن الوسيلة من اعتبار الزيادة على النصف لا وجه له الا القياس على الشهرين، و هو باطل مضافاً الى انه مع الفارق لما تقدم الإشارة إليه من ان التتابع في الشهرين- بعد قيام الدليل بتفسيره بتتابع شهر و يوم- يكون معناه هو مجرد كون شهر عقيب شهر لا تتابع جميع أيام الشهرين، و هذا المعنى منتف في الشهر الواحد فيحتاج الاجتزاء ببعض أيامه الى دليل. فمع التمسك بالخبرين ينبغي ان يقال بالاجتزاء بخمسة عشر يوماً الذي هو مؤداهما، و مع الإشكال في العمل بهما لا محيص عن الإشكال في أصل الحكم، و الله العاصم.

(الأمر الرابع) المشهور على عدم جريان الحكم المذكور في غير الشهر المنذور صومه كصوم الشهر الواحد الواجب في قتل الخطأ مع كون القاتل رقاً لا- حراً، فان عليه نصف ما على الحر من الكفارة، و ذلك لاختصاص دليل الحكم- اعني الخبرين المتقدمين- بمورد النذر لظاهر قوله فيهما- في رجل جعل عليه صوم شهر- خلافاً للمحكي عن الشيخ في المبسوط و الجمل، و العلامة في بعض كتبه، و لعله لتعميم قوله: جعل عليه صوم شهر بإيجابه عليه بقتل الخطأ و انه بالقتل قد أوجب على نفسه صيام الشهر، و لكنه بعيد، لظهور الجعل في كونه بمثل النذر و العهد و اليمين، كما انه لا وجه للإحاق غير الشهر الواحد به في هذا الحكم كما لو نذر صوم عشرين يوماً، فلا وجه للاجزاء بصوم عشرة أيام متتابعاً في جواز التفريق في الباقي، و عن الشيخ جريان الحكم فيما لو نذر صوم سنة، و لم نعر له على دليل في ذلك، و الله الهادي.

#### [مسألة (٨) إذا بطل التتابع في الأثناء]

مسألة (٨) إذا بطل التتابع في الأثناء لا يكشف عن بطلان الأيام السابقة، فهي صحيحة و ان لم تكن امتثالاً للأمر الوجوبي و لا الندبي لكونها محبوبة في حد نفسها من حيث انها صوم، و كذلك الحال في الصلاة إذا بطلت في الأثناء فإن الأذكار و القراءة صحيحة في حد نفسها من حيث محبوبيتها لذاتها.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠

الصحة في العبادات بمعنى انطباق المأتي به مع ما هو مراد المولى، و هي بهذا المعنى يترتب عليها أمران لازمان لها (أحدهما) استحقاق الثواب و سقوط العقاب (و ثانيهما) اجزاء المأتي به عن الأمور به و عدم وجوب الإعادة و القضاء، و المتكلم يبحث عن الصحة باعتبار لازمها الأول لأن نظره الى ما يستحق به الثواب و يباعد عن العقاب، و الفقيه يبحث عنها باعتبار لازمها الثاني لأن المهم عنده هو ما يسقط به الإعادة و القضاء (إذا تبين ذلك فاعلم) ان حكم المصنف (قده) بالصحة في فرضي المسألة لا يخلو من المسامحة لأن صوم الأيام السابقة- إذا لم يكن مأمورا به بأمر وجوبى و لا ندبى- لا ينطبق على الأمور به فلا تكون في ايتانها موافقة للأمر و لا يكون مجزيا و مسقطا للإعادة و القضاء بل يجب استينافها، و كونها محبوبة لذاتها و ان كان مما لا كلام فيه ضرورة ان الصوم جنه من النار و ان الجوع بمعنى ترك الأكل من أوصاف الملائكة و المقربين و ليس كالأكل و الشرب و نحوها لكن الصحة بمعنى انطباقه مع ما هو المحبوب ذاتا و كونه إتيانا لما هو مصداق المحبوب و ترتب الأثر عليه من المثوبة منوطا بما إذا كان الباعث في ايتانه هو ذلك، و المفروض انه لم يؤت كذلك، فالحكم بالصحة و ان كان لم يكن امتثالا مما لا وجه له.

نعم هنا شىء و هو ان المأمور به إذا كان تدريجيا كصوم كل يوم بل صوم اليوم الواحد باعتبار أجزائه الواقعة في اناات اليوم يكون التكليف به اعنى فعلية التكليف المنوطة بمجىء وقته كامتثال المكلف تدريجيا فمجىء كل آن من آناات النهار يصير التكليف المتعلق بالصوم فيه فعليا- بناء على انحلال الأمر بالصوم في هذا اليوم الى أو أمر بعده اناات ذلك اليوم كل واحد منها يتعلق بالإمساك في آن منه الى آخر آنااته، فكأنه قال أمسك في الاين الأول عند مجيئه و فى الاين الثاني عند مجيئه، فالأمر الانحلالى بالإمساك فى كل ان مشروط بمجىء ذاك الاين، و حيث ان الشرط تدريجى فالفعلية المشروطة بالشرط التدريجى أيضا تدريجى، و امتثال المكلف لهذا التكليف أيضا تدريجى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١

و على هذا يترتب بطلان تصوير الواجب المعلق بدعوى كون الوجوب فى أول الوقت فعليا و الواجب- اعنى ما يتحقق فى هذا الزمان إلى آخر الوقت على نحو الاستمرار- استقباليا (و وجه البطلان) هو ان الوجوب فى أول الوقت و ان كان فعليا لا اشكال فيه لكن فعليته تدريجية بمعنى انه بمجىء كل آن يصير الوجوب فى ذاك الاين فعليا كما ان فى ايتان المكلف فى كل آن يتحقق الامتثال فى ذاك الاين تدريجيا على نحو الاستمرار المتصل إلى آخر الوقت، و حيث ان الوجوبات الانحلالية كامتثالاتها كلها ارتباطية فلا- جرم لو لم يمثل الوجوب المتعلق بالإمساك فى الاين الأخير لم يتحقق امتثال الوجوب المتعلق بالإمساك فى الاين الأول، لكن عدم تحقق امتثال الوجوب المتعلق بالإمساك فى الاين الأول لا يكون لأجل عدم انطباقه مع ما هو المأمور به فى ذاك الاين، بل انما هو لأجل عدم تعقبه بامتثال الوجوب المتعلق بالإمساك فى الاين الأخير، و ان شئت فعبّر عن المأتي به فى الاين الأول بالصحيح لكن بالصحة التأهيلية بمعنى كونه على وجه لو انضم إليه بقية الأجزاء لترتب عليه الغرض من موافقة الأمر و كونه مسقطا للإعادة و القضاء.

و يترتب على ذلك انه لو كان للصحة بهذا المعنى اثر يترتب عليه و لعل الأذكار و القراءة فى الصلاة تكون كذلك فإذا بطلت الصلاة فى الأثناء و كان للأذكار و القراءة اثر من حيث انها ذكر أو قراءة يصح ترتبه عليها كما إذا نذر القراءة و لو كانت فى ضمن صلاة باطله فإنه يحصل البر بها، لكن هذا فى ما مضى من أيام الصوم المتتابع مشكل بناء على ان صحة الصوم لكونه عبادة منوطة بإتيانها و لو لأجل محبوبيته الذاتية، و المفروض عدم إتيانها كذلك، نعم لو كان الصوم بذاته عبادة كالسجود يصح ان يقال بصحته عبادة بلا حاجة فى عباديته إلى الإتيان بقصد محبوبيته لكن كونه بذاته عبادة غير معلوم و ان علم بكونه محبوبا بذاته لكن صرف محبوبيته الذاتية لا يصيرها عبادة ما لم يأت بداعى التعبد به، و هو يتوقف على إتيانه بما يصيره عبادة إذا لم

يكن بذاته عبادة.

هذا ما عندي في هذا المقام، و عليك بمراجعة المستمسك في هذه المسألة فان ما فيه لا يخلو عندي من الانظار، و الله المستعان، و عليه التكلان.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢

## [فصل في أقسام الصوم]

إشارة

فصل

## [أقسام الصوم أربعة]

إشارة

أقسام الصوم أربعة: واجب و ندب و مكروه كراهة عبادة و محظور، و الواجب أقسام: صوم شهر رمضان و صوم الكفارة و صوم القضاء و صوم بدل الهدى في حج التمتع و صوم النذر و العهد و اليمين و الملتزم بشرط أو إجارة و صوم اليوم الثالث من أيام الاعتكاف، اما الواجب فقد مر جملة منه.

ينقسم الصوم بالمعنى الأعم الشامل للصحيح و الفاسد إلى أربعة أقسام، و سيأتي تصوير الحرمة و الكراهة فيه مع كونه عبادة.

## [و اما المندوب منه فأقسام]

إشارة

و اما المندوب منه فأقسام،

## [منها ما لا يختص بسبب مخصوص و لا زمان معين]

منها ما لا يختص بسبب مخصوص و لا زمان معين كصوم أيام السنة عدا ما استثني من العيدين و أيام التشريق لمن كان بمنى، فقد وردت الاخبار الكثيرة في فضله من حيث هو و محبوبيته و فوائده، و يكفي فيه ما ورد في الحديث القدسي: الصوم لى و انا اجازى به، و ما ورد من ان الصوم جنه من النار و ان نوم الصائم عبادة و صمته تسييح و عمله متقبل و دعائه مستجابات، و نعم ما قال بعض العلماء من انه لو لم يكن في الصوم الا-الارتقاء عن حضيض النفس البهيمية إلى ذروة التشبه بالملائكة الروحانية لكفى به فضلا و منقبة و شرفا.

الصوم المندوب ينقسم إلى أقسام (منها) ما لا يختص بسبب مخصوص و لا زمان معين كصوم أيام السنة ما عدا المحرم منها، و يكون أسبابه نظير استحباب النوافل المبتدئة التي هي خير موضوع فمن شاء استقل و من شاء استكثر، و لا إشكال في استحبابه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣

كذلك، بل لعله من الضرورى الذى لا يجهره احد من المسلمين، و يدل عليه نصوص كثيرة متواترة، كالحديث القدسى الذى حكاه فى المتن- و ان لم أعتز عليه فيما عندى من الاخبار (نعم) فى خير الكنانى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام، الله تعالى يقول الصوم لى و انا أجزى عليه، قال فى الوافى: إنما خص الصوم بالله من بين سائر العبادات و بأنه جاز به مع اشتراك العبادات فى ذلك لكونه خالصا له و جزائه من عنده خاصا من غير مشاركة أحد فيه لكونه مستورا عن أعين الناس مصونا عن ثنائهم عليه (انتهى) (و فى خير فضيل) المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام، قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله قال الله عز و جل الصوم لى و انا أجزى به (و فى المروى عن الخصال) عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه و آله قال الله عز و جل كل عمل ابن آدم له الا الصيام فهو لى و انا أجزى به (و فى المروى عن معانى الاخبار) عن رسول الله صلى الله عليه و آله قال الله عز و جل كل اعمال ابن آدم بعشرة أضعافها إلى سبعمأة ضعف الا الصبر فإنه لى و انا أجزى به فتواب الصبر مخزون فى علم الله، و الصبر الصوم.

و ما ورد من ان الصوم جنه من النار، ففى الفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام فى حديث، قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم الصوم جنه من النار، و مثله المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام، و قال فى الوافى انما كان الصوم جنه من النار لانه يدفع حر الشهوة و الغضب اللتين بهما يصلى نار جهنم فى باطن الإنسان فى الدنيا و تبرز له فى الآخرة.

و ما ورد من ان ثوم الصائم عبادة، ففى الفقيه عن الصادق عليه السلام، نوم الصائم عبادة و صمته تسييح و عمله متقبل و دعائه مستجاب، و رواه فى ثواب الاعمال عنه عليه السلام عن النبى صلى الله عليه و آله (و خبر عبد الله بن طلحة) عن الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه و سلم: الصائم فى عبادة و ان كان على فراشه- أو: و ان كان نائما على فراشه- على ما فى بعض نسخ الكافى.

و ربما يستدل بهذه الاخبار على استحباب النوم للصائم، و لكنها أجنبية عن ذلك بل هى فى مقام بيان ان الصائم فى حال نومه يكتب له ثواب العبادة كما انه فى حال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤

صمته يكتب له ثواب التسييح لا ان النوم مستحب له، نعم قد ورد فى الحديث ما يدل على استحباب القيلولة للصائم بل مطلق النوم له: ففى الكافى و الفقيه و ثواب الاعمال عن الحسن بن صدقة عن ابى الحسن عليه السلام قال قيلوا فان الله يطعم الصائم و يسقيه فى منامه.

و قد ورد فى فضل الصوم من حيث هو صوم أخبار كثيرة أنهاها فى الوسائل إلى أربعين حديثا، و حكى فى كتاب احياء عن بعضهم انه قيل لو لم يكن فى الصوم الا الارتقاء من حضيض البهيمية إلى ذروة التشبه بالملائكة الروحانية لكفى به فضلا و منقبة، و حكاه أيضا فى الجواهر، و لم يتبين قائله.

**[ و منها ما يختص بسبب مخصوص ]**

و منها ما يختص بسبب مخصوص و هى كثيرة مذكور فى كتب الأدعية كالصوم فى عمل أم داود و الصوم لعمل ليلة الرغائب و هى أول ليلة جمعة من رجب فيصام يوم الخميس و كالصوم للعمل الذى علمه رسول صلى الله عليه و آله للإمام موسى الكاظم عليه السلام فى النوم فأطلقه الرشيد من الحبس، فعن العيون فى



حديث طويل عن الفضل بن الربيع، وفيه ان هارون امره بإطلاق موسى بن جعفر عليه السلام و ان يدفع اليه ثلاثين ألف درهم- الى ان قال- فقلت له يا بن رسول الله أخبر في بالسبب الذى نلت به هذه الكرامة من هذا الرجل، فقال عليه السلام رأيت النبي صلى الله عليه وآله ليلة الأربعاء فى النوم فقال لى يا موسى أنت محبوس مظلوم، فقلت نعم يا رسول الله الى ان قال صلى الله عليه وآله وسلم- أصبح صائما و اتبعه بصيام الخميس و الجمعة فإذا كان وقت الإفطار فصل اثنتى عشرة ركعة تقرأ فى كل ركعة الحمد و اثنتى عشرة مرة قل هو الله فإذا صليت منها اربع ركعات فاسجد ثم قل يا سابق الفوت يا سامع كل صوت يا محبى العظام و هى رميم بعد الموت أسألك باسمك العظيم الأعظم ان تصلى على محمد عبدك و رسولك و على أهل بيته الطيبين الطاهرين و ان تعجل لى الفرج مما انا فيه. (الحديث)

**[و منها ما يختص بوقت معين]**

**إشارة**

و منها ما يختص بوقت معين و هو فى مواضع، منها- و هو أكدها-

**[منها صوم ثلاثة أيام من كل شهر و قد ورد انه يعادل صوم الدهر]**

صوم ثلاثة أيام من كل شهر و قد ورد انه يعادل صوم الدهر و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥

يذهب بوحى الصدر، و أفضل كفياته ما عن المشهور و يدل عليه جملة من الاخبار و هو ان يصوم أول خميس من الشهر و آخر خميس منه و أول أربعاء فى العشر الثانى، و من تركه يستحب له قضائه، و مع العجز عن صومه لكبير و نحوه يستحب ان يتصدق عن كل يوم بمد من الطعام و أو بدرهم.

و يدل على أكديء صوم الثلاثة أيام من كل شهر خبر زرارة المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن أفضل ما جرت به السنة فى التطوع من الصوم، فقال عليه السلام ثلاثة أيام من كل شهر: الخميس فى العشر الأول و الأربعاء فى العشر الأوسط و الخميس فى العشر الآخر قال قلت هذا جميع ما جرت به السنة، قال نعم، و رواه فى الفقيه مع حذف كلمه (أفضل) قال فى الحدائق: و عليه فالمراد ما جرت به السنة المؤكدة.

و يدل على انه يعادل صوم الدهر ما فى خبر حماد المروى فى الفقيه و الكافى عن الصادق عليه السلام و فيه: ثم قبض صلى الله عليه و سلم على صيام ثلاثة أيام فى الشهر و قال يعدلن صوم الدهر (و فى صحيح محمد بن مروان) و كان عليه السلام يقول ذلك يعدل صوم الدهر، و لعله لأجل ان الحسنه توجر بعشر أمثالها كما فى الآية المباركة فتعدل ثلاثة أيام فى كل شهر لصيام الشهر كله فمن صامها طول عمره كان كمن صام الدهر كله- أى عمره كله- و قال المجلسى (قده) فى شرح الكافى: ربما يستدل به على رجحان صوم الدهر، و لا يخفى ما فيه.

و يدل على ان هذا الصوم يذهب بوحى الصدر ما فى خبر حماد أيضا، و فيه:

و يذهب بوحى الصدر، و قال حماد: الوحر- الوسوسة، و عن نهاية ابن أثير: فى الحديث الصوم يذهب الوحر، هو بالتحريك غشه و وسوسته و قيل الحقد و الغيظ و قيل العداوة و قيل أشد الغضب.

و يستفاد من الاخبار ان لهذا الصوم كفيات، و أفضلها ما عليه المشهور و هو المذكور فى المتن و يدل عليه خبر حماد المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و سلم صام حتى قيل ما يفطر، ثم أفطر حتى قيل ما يصوم، ثم صام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦

صوم داود يوما و يوما، ثم قبض صلى الله عليه و سلم على صيام ثلاثة أيام فى الشهر، و قال يعدلن صوم الدهر- الى ان قال- فقلت اى الأيام هى، قال أول خميس فى الشهر و أول أربعاء بعد العشر منه و آخر خميس منه، فقلت و كيف صادت هذه الأيام التى تصام، فقال لان من قبلنا من الأمم كانوا إذا نزل على أحدهم العذاب نزل فى هذه إلا أيام فصام رسول الله صلى الله عليه و سلم هذه الأيام لأنها الأيام المخوفة.

و ظاهر الحديث استحباب الخميس الأول من الشهر و الأربعاء الأول من العشر الثانى و الخميس الأخير من العشر الأخير فيما إذا تعدد الخميس و الأربعاء فى بعض عثراته، كما ذكره فى المتن.

و فى جملة من الاخبار ذكر مطلق خميسين بينهما أربعاء كخبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: كان رسول الله صلى الله عليه و سلم أول ما بعث يصوم حتى يقال ما يفطر و يفطر حتى يقال ما يصوم ثم ترك ذلك و صام يوما و أفطر يوما و هو صوم داود عليه السلام ثم ترك ذلك و صام الثلاثة أيام الغر- يعنى الأيام البيض- ثم ترك ذلك و فرقها فى كل عشرة يوما: خميسين بينهما أربعاء، فقبض صلى الله عليه و آله و هو يعمل ذلك.

و قال المجلسى (قده) فى شرح الفقيه انه قد ورد أخبار كثيرة على الترغيب فى أتباعه صلى الله عليه و سلم فيما كان عليه فى آخر عمرة (أقول) منها خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام المروى فى التهذيب عن صوم السنة فقال صيام ثلاثة أيام من كل شهر: الخميس و الأربعاء و الخميس يذهب ببلابل القلب «١» فان الظاهر من صوم السنة انه ما جرت عليه سنة الرسول صلى الله عليه و سلم، ففسره الصادق عليه السلام بما كان صلى إله عليه و آله يعمله فى آخر عمره و انه هو الذى يذهب ببلابل القلب.

(١) البلبال: الوسواس (وافى)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧

و من كفياته ما ذكر فى بعض الاخبار من التخيير بين خميسين بينهما أربعاء و بين اربعائين بينهما خميس كخبر إسماعيل بن داود المروى فى التهذيب عن الرضا عليه السلام عن الصيام، فقال ثلاثة أيام فى الشهر: الأربعاء و الخميس و الجمعة، فقلت ان أصحابنا يصومون أربعاء بين خميسين، فقال عليه السلام لا بأس بذلك و لا بأس بخمسين بين أربعائين.

و من كفياته خميسان بينهما أربعاء فى شهر و أربعائين بينهما خميس فى شهر آخر، ففى مضمرة سماعه قال سئلته عن صوم ثلاثة أيام فى الشهر، فقال فى كل عشر أيام يوما: خميس و أربعاء و خميس و الشهر الذى يليه أربعاء و خميس و أربعاء.

(و منها) الأربعاء و الخميس و الجمعة فى كل شهر، ففى خبر إسماعيل بن داود عن الرضا عليه السلام قال ثلاثة أيام فى الشهر الأربعاء و الخميس و الجمعة.

(و منها) التخيير بين أمور ثلاثة ففى خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام عن صوم السنة، فقال صيام الثلاثة أيام فى كل شهر: الخميس و الأربعاء و الخميس، و ان شاء الاثنين و الأربعاء و الخميس، و ان شاء فى كل عشرة يوما، كان ذلك ثلاثون حسنة، و ان أحب ان يتزيد على ذلك فليزد.

(و منها) صوم ثلاثة أيام فى الشهر مطلقا، متواليه أو متفرقة (ففى خبر عمار الساباطى) عن الصادق عليه السلام فى الرجل يكون

عليه ثلاثة أيام من الشهر هل يصلح له ان يؤخرها أو يصومها في آخر الشهر، قال لا بأس، قلت يصومها متواليه أو يفرق بينها، قال ما أحب، ان شاء متواليه و ان شاء فرق بينها (و خبر على بن جعفر عليه السلام) عن أخيه الكاظم عليه السلام عن صيام الثلاثة أيام في كل شهر يكون على الرجل، يصومها متواليه أو يفرق بينها، قال اي ذلك أحب.

و ربما يحمل هذان الخبران على القضاء بقريته ما فيهما من كلمه (عليه) و قال في الجواهر: و حمل ذلك على خصوص القضاء مما لا داعي إليه (أقول) و ما ذكره

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨

(قده) جيد و لكن الظاهر من كلمه عليه كون صوم الثلاثة أيام في الشهر واجبا عليه، و لعل الظاهر كون السؤال عن أوجب على نفسه صوم ثلاثة أيام في الشهر بنذر أو نحوه.

(و كيف كان) فيستظهر من مجموع الأخبار المتقدمه التخيير بين الكيفيات المذكوره فيها و ان أفضلها ما عليه المشهور لصراحه خبر حماد في تعيين ما كان رسول الله صَلَّى الله عليه و سلم يصومه في آخر عمره و هو المراد من صوم السنه في جمله من اخبار الباب، و من الواضح أفضلية اتباع سنته صَلَّى الله عليه و سلم و به قال في الجواهر، حيث يقول: و الذي يظهر من مجموع ما وصل إلينا من النصوص ان الأفضل ما ذكره المصنف (يعني المحقق في الشرائع) و غيره من الكيفية المزبوره في صومها (انتهى) و قال في الشرائع: الأول صوم ثلاثة أيام من كل شهر: أول خميس منه و آخر خميس و أول أربعاء في العشر الثاني (انتهى).

و من تركه يستحب له قضائه، و يدل على استحبابه خبر ابن سنان المروى في الكافي و التهذيب قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصوم أشهر الحرم فيمر به الشهر و الشهران لا يقضيه قال فقال لا يصوم في السفر و لا يقضى شيئا من صوم التطوع إلا- الثلاثة الأيام التي كان يصومها في كل شهر و لا- يجعلها بمنزلة الواجب الا التي أحب لك ان تدوم على العمل الصالح.

و من تركه للعجز عنه لكبير و نحوه يستحب ان يتصدق عن كل يوم بمد من الطعام أو بدرهم و يدل على استحباب المد من الطعام خبر العيص بن القاسم المروى في الكافي و الفقيه قال سألته عن لم يصم الثلاثة الأيام من كل شهر و هو يشتد عليه الصيام، هل فيه فداء قال مد من طعام في كل يوم (و خبر يزيد بن خليفة) المروى في الكافي عن الصادق ع قال شكوت الى ابي عبد الله عليه السلام فقلت اني اصرع إذا سمت هذه الثلاثة الأيام و يشق على قال فاصنع كما أصنع، فإنى إذا سافرت تصدقت عن كل يوم بمد من قوت أهلى الذى أقوتهم به.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩

و يدل على استحباب إعطاء الدرهم خبر عمر بن يزيد المروى في الكافي قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام ان الصوم يشتد على فقال لى لدرهم تصدق به أفضل من صيام يوم، ثم قال و ما أحب ان تدعه (و فى الخصال) عن الصادق عليه السلام فمن لم يقدر عليها لضعف فصدقه درهم أفضل له من صيام يوم (و فى الكافي) عن عقبه قال قلت للصادق جعلت فداك انى كبرت و ضعفت عن الصيام فكيف اصنع بهذه الثلاثة الأيام فى كل شهر فقال يا عقبه تصدق بدرهم عن كل يوم قلت درهم واحد، قال لعلها كثرت عندك فأنت تستقل الدرهم قال قلت ان نعم الله على لسابغه، فقال يا عقبه لإطعام مسلم خير من صيام شهر.

هذا ما يتعلق بما فى هذا المتن، و قد بقى أمور ينبغى التعرض لها (الأول) المشهور على استحباب قضاء هذا الصوم ممن فات منه مطلقا، عمدا كان أو لسفر أو مرض و نحوهما من الأعذار لإطلاق خبر ابن سنان عن الصادق عليه السلام، و قد مر (و خبر داود بن فرقد) عن الصادق عليه السلام فى من ترك صيام ثلاثة أيام فى كل شهر، فقال ان كان من مرض فإذا بره فليقضه و ان كان من كبر أو عطش فبدل كل يوم مد» و إذا كان القضاء مشروعا للمريض فللمسافر بطريق أولى فإن المريض أعذر منه قطعاً- و ان

كانت الأولوية ممنوعة- و على تقدير ثبوتها فإثبات القضاء فى المسافر تبلك الأولوية امنع، ضرورة ان ثبوت القضاء لا يدور مدار العذر و لا عدم العذر فى ترك الأداء.

و خالف صاحب المدارك فى استحبابه إذا فات الأداء للمرض أو السفر (لصحيح سعد بن سعد) عن الرضا عليه السلام عن صوم ثلاثة أيام فى الشهر، فى قضاء على المسافر؟

قال لا (و خبر مرزبان بن عمران) قلت للرضا عليه السلام أريد السفر فأصوم لشهرى الذى أسافر فىه قال عليه السلام: لا، قلت فإذا قدمت افضيه؟ قال لا كما لا تصوم كذلك لا تقضى» و إذا سقط عن المسافر فعن المريض بطريق أولى لأنه أعذر.

(و فىه) خبر ابن فرقد المتقدم نص فى مشروعىة القضاء إذا كان الفوت للمرض، مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٠

ما فى التمسك بالأولوية من حيث الصغرى و الكبرى- كما عرفت فى طى الاستدلال للمشهور- و صحيح سعيد و خبر مرزبان يحملان على نفى الوجوب، و يمكن ان يحمل الإثبات و النفى على إثبات تأكد الاستحباب و نفيه كما يشعر به خبر عذافر المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام أصوم هذه الثلاثة الأيام فى الشهر فربما سافرت و ربما أصابتى علة، فىجب على قضائها؟ قال فقال لى انما يجب (فى) الفرض فأما غير الفرض فانت فىه بالخيار، قلت بالخيار فى السفر و المرض؟ قال فقال: المرض قد وضعه الله و السفر ان شئت فاقضه، و ان لم نقضه فلا جناح عليك.

(الأمر الثانى) الأقوى عدم كفاية قضائها فى مثلها من الأيام لكى يحسب أداء و قضاء على نحو التداخل و ذلك لأصالة عدم الداىل الا فىما قام الدليل عليه و لم يقم على صحته فى المقام دليل، خلافا لما عن الشهيد الثانى فى الروضة من انه إذا قضاها فى مثلها من الأيام أحرز فضيلة الأداء و القضاء قىل و لعله لما علل فى بعض الاخبار من ان استحباب صوم الخميس لكونه يوم عرض الاعمال كما فى غير واحد من الروايات ففى العلل و العيون عن الرضا عليه السلام فى حديث قال عليه السلام اما الخميس فقد قال الصادق عليه السلام تعرض كل خميس اعمال العباد على الله تعالى فأحب أن يعرض عمل العبد على الله و هو صائم (الحديث) و ان استحباب صوم الأربعاء لاستدفاع العذاب كما فى الخبر المتقدم و انما جعل الأربعاء فى العشر الأوسط لأن الصادق عليه السلام أخبر ان الله خلق النار فى ذلك اليوم و فىه أهلك الله القرون الاولى و هو يوم نحس مستمر فأحب ان يدفع العبد عن نفسه نحس ذلك اليوم بصومه» (و فىه) ذلك مما لا يثبت به جواز التداىل حتى يرفع اليد عن أصالة عدمه بالدليل و سياتى وجهه.

(الأمر الثالث) المحكى عن الفخر فى شرح الإرشاد انه إذا صادف الأيام الثلاثة أو بعضها مع ما يجب فىه الصوم كشهر رمضان

أو النذر المعين يحصل له ثواب الواجب و المندوب و كفت نية الواجب عن المندوب و دخل المندوب ضمنا، قال و كذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥١

لو صام قضاء شهر رمضان أو النذر غير المعين أو الكفارات أو أى صوم كان من الواجبات فى الأيام المندوبات فإنه يحصل له ثواب الصوم الواجب و المندوب معا، و يكفى فىه نية الواجب أو المندوب.

(و لا- يخفى ما فىه) لا ابتناء صحة ما قاله على جواز التداىل السببى كما يظهر فى قوله كفت نية الواجب عن المندوب و دخل المندوب ضمنا، مع ان المقام مما لم يثبت فىه التداىل المسببى فضلا عن السببى و لا يجتمع الصوم الواجب مع المندوب لما تقدم من عدم جواز الصوم المندوب مع اشتغال الذمة بالواجب منه، و على فرض الاجتماع فلا- يبقى الأمر الندبى مع الأمر الوجوبى بالنسبة إلى يوم معين بل الباقى منهما هو الأمر الوجوبى فلا يصح قوله و يكفى فىه نية الواجب أو المندوب و على فرض بقاء الأمرين لا بد فى حصول الثواب بهما من قصد امتثالهما معا فلو قصد امتثال أحدهما فقط يكون امتثالا لما قصد و

إسقاطا للآخر فيترتب الثواب على ما قصد امتثاله.

ويمكن تصحيح كلامه في المقام بكون المستفاد من النصوص رجحان وجود طبيعة الصوم في الأيام الثلاثة واجبا كان أو غيره، وطريق استفادته من النصوص هو التعليل المذكور فيها من كون استحباب صوم يوم الخميس لأجل كونه يوم عرض الاعمال فناسب ان يعرض اعماله و هو صائم، و يوم الأربعاء يوم خلق الله فيه النار و أهلك فيه القرون الاولى فناسب استدفاع العذاب فيه بالصوم لكون الصوم جنه من النار، و من المعلوم ان المناسب لعرض الاعمال في حال الصوم أو استدفاع العذاب عنه انما هو طبيعة الصوم و لو كانت متحققه في ضمن الفرد الواجب منها لكن الإشكال في استنباط ذلك من ذاك التعليل لانه العلل الشرعية حكم و مصالح لجعل الاحكام فلا يلزم فيها الاطراد فالمجوعول هو استحباب صوم تلك الأيام الذي هو نوع من الصوم لا جعل استحباب طبيعته المتحققه و لو في ضمن الفرد الواجب مع ان في استحباب الطبيعة من حيث هي طبيعة و وجوبها من حيث تخصصها بخصوصية فرد معين اشكالا و ان لم يكن إشكال في العكس أى في وجوبها من حيث هي طبيعة و استحبابها من حيث تخصصها بخصوصية الفردية كالصلاة مطلقا و الصلاة في المسجد.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٢

(و كيف كان) فانجزم بحصول ثواب المندوبات المتعددة أو الواجب و المندوب فيما إذا اجتمع جهات متعددة في غاية الاشكال و ان كان رجائه من الله سبحانه فيما إذا لاحظ المكلف ندبها ضميمه لواجب أو ندب آخر ليس ببعيد لانه تعالى ذو الفضل العظيم وفقنا الله تعالى لطلب مرضاته.

(الأمر الرابع) رخص في تأخير صوم هذه الأيام من أول الشهر الى آخره و من الصيف الى الشتاء (و يدل على الأول) موثق عمار المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام عن الرجل تكون عليه من الثلاثة أيام الشهر هل يصح له ان يؤخر؟ أو يصومها في آخر الشهر قال لا بأس فقلت يصومها متواليه أو يفرق بينها قال ما أحب، ان شاء متواليه و ان شاء فرق بينها (و يدل على الثاني) أعنى التأخير من الصيف الى الشتاء خبر حسن بن أبي حمزة المروى في الفقيه قال قلت لأبي جعفر أو لأبي عبد الله عليهما السلام صوم ثلاثة أيام في الشهر أوخر في الصيف الى الشتاء فإنى أجده أهون على، فقال نعم فاحفظها (و خبر حسن بن راشد) المروى في الكافي قال قلت لأبي عبد الله أو لأبي الحسن عليهما السلام الرجل يتعمد الشهر في الأيام القصار يصوم لسنة قال لا بأس، و مثلهما غيرهما (و لا يخفى) ان مرجع هذا الترخيص الى الترخيص في ترك الأداء و الإتيان به قضاء.

(الأمر الخامس) المستفاد من خبر ابن راشد المتقدم في الأمر السابق جواز تعجيلها، حيث ان إطلاق قوله يتعمد الشهر في الأيام القصار يشمل ما إذا كان التعمد بالتقديم (و قال في الجواهر) لم أجد من ذكره، لكنه (قده) مال إليه في النجاء حيث يقول بل قد يقوى جواز تعجيلها أيضا.

(الأمر السادس) المحكى عن علي بن بابويه في رسالته الى ابنه: إذا أردت سفرا و أردت ان تقدم من صوم السنة شيئا فصم ثلاثة أيام للشهر الذي تريد الخروج فيه (قال في المدارك) و لم نقف لما ذكره على مستند، بل في خبر المرزبان المروى في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٣

الكافي ما ينافيه و فيه: قلت للرضا عليه السلام أريد السفر فأصوم لشهرى الذي أسافر فيه قال عليه السلام لا (و قال في الحدائق) و لعل مستند ابن بابويه ما في كتاب فقه الرضا عليه السلام، إذ فيه: ان أردت سفرا و أردت ان تقدم من السنة شيئا فصم ثلاثة أيام الشهر الذي تريد الخروج فيه (و اماما في خير المرزبان) فيمكن ان يحمل النهى فيه على النهى عن الصيام في السفر لا- عن تقديمه، و هذا الكلام صريح في الرخصة في التقديم فلا منافاة، و لعله كما رخص في القضاء رخص في التقديم (انتهى ما في الحدائق) و ما فيه يقوى ما قواه في النجاء من استحباب التعجيل الا انه خاص بمن أراد السفر و الله العالم بأحكامه.

(الأمر السابع) ربما يقال بأنه إذا كان في العشر الأخير من الشهر خميسان يعجل و يصوم في الأول منها مستدلا بما في الفقيه مرسلا، وفيه: روى انه سئل العالم عليه السلام عن خميسين يتفقان في آخر الشهر فقال صم الأول فلعلك لا تلحن الثاني (و لا يخفى) عدم دلالة ما في الفقيه على استحباب التعجيل في الخميس الأول عند اجتماع الخميسين في العشر الأخير مطلقا لما في قوله فلعلك لا تلحق الثاني و حمله على لحوق الثاني بطرو قبل لحوقه بعيد حيث انه لا يوجب تقديم ما يستحب التأخير (اللهم) الا ان يحمل على جواز التقدم فيكون المرسل أيضا دليلا عليه و هو أيضا لا يخلو عن البعد (و الاولى) حمله على ما إذا كان الخميس الثاني يوم الثلاثين من الشهر و احتمال نقصان الشهر و كان الخميس الثاني الخميس الأول في الشهر الذي بعد هذا الشهر فإنه (ح) يفوته الخميس في العشر الأخير فيصح القول بتقديم الخميس الأول معللا بأنه لعله لا يلحقه (و قال في الوافي) الخميس الثاني في نفسه أفضل و الخميس الأول بهذه النية أى بقصد انه لعله لا يلحقه الثاني يصير أفضل فأفضلية كل منهما من جهة غير جهة الآخر (انتهى) و ما افاده جيد و مرجعه الى مراعاة الاحتياط في إدراك فضيلة صوم الخميس الأخير و الله العالم.

(الأمر الثامن) تقدم انه من ترك هذا الصوم للعجز عنه لكبر و نحوه يستحب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٤

ان يتصدق عن كل يوم بمد من الطعام أو بدرهم، و ظاهره اختصاص استحباب الفدية بما إذا كان الترك عن العجز، فلا فدية فيما إذا كان الترك اختياريا، لكن المحكى عن الدروس استحبابه عند الترك اختيارا فيما إذا لم يرد القضاء.

و يستدل له بإطلاق ما في خبر عقبة: لإطعام مسلم خير من صيام شهر، و في خبر إبراهيم صدقة درهم أفضل من صيام يوم و هما و ان كانا في مورد المشقة و الشدة الا ان خصوصية المورد لا يخصص الوارد بل العبرة على إطلاقه أو عمومه، الا ان الاستفادة من خبر عمر بن يزيد كراهة ترك الصوم مع القدرة و العدول الى الفداء، و فيه بعد قوله عليه السلام: الدرهم تتصدق به أفضل من صيام يوم قال عليه السلام و ما أحب ان تدعه» بناء على ظهوره في إرجاع الضمير في تدعه الى الصيام لا الى التصدق بالدرهم، و احتمال رجوعه الى التصدق به بعيد في الغاية، و اما النصوص المستفيضة على ان الصدقة بالدرهم أفضل من صيام يوم فهو في مطلق اليوم لا خصوص أحد الثلاثة و لا منافاة بين أفضليته على صوم اليوم المطلق و أفضلية صوم أحد الأيام الثلاثة عليه و الله العالم.

(الأمر التاسع) يكره في تلك الأيام التي يصوم فيها المجادلة و الجهل و الإسراع إلى الحلف بالله كما هي مكروهة في كل الأيام و الأوقات و لو في غير أيام الصوم، و كما أنها مكروهة في حال الصوم و لو في غير هذه الأيام و لا سيما صيام شهر رمضان بل في شهر رمضان و لو في غير حال الصوم كالثالث منه، بل يستحب في هذه الأيام احتمال من يجهل عليه.

و يدل على كراهة ما ذكر و استحباب تحمل من يجهل عليه خبر فضيل عن الصادق عليه السلام إذا صام أحدكم الثلاثة أيام من الشهر فلا يجادل أحدا و لا يجهل و لا يسرع الى الحلف بالله و الايمان بالله و ان جهل عليه فليحتمل.

### [ (و منها) صوم أيام البيض من كل شهر ]

(و منها) صوم أيام البيض من كل شهر و هي الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر على الأصح المشهور و عن العماني أنها الثلاثة المتقدمة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٥

و قد ادعى الإجماع على استحباب صومها كما عن الغنية و المختلف و اتفاق كافة العلماء عليه كما عن المنتهى و التذكرة خلافا للمحكى عن الصدوق من نسخ استحباب صومه بصوم السنة في كل شهر و هو الصوم المتقدم و المشهور في أيام البيض هي

الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر و عن العماني انها الأيام الثلاثة المتقدمة التي يستحب صومها.

و الحق ما عليه المعظم من انها الثالث عشر الى الخامس عشر و انه يستحب صومها و ليس استحبابه منسوخا و يدل على الأمرين معا مضافا الى دعوى الإجماع و اتفاق العلماء عليهما جملة من النصوص، ففي الخبر المروى في العلل عن النبي صلى الله عليه و سلم ان الله أهبط آدم إلى الأرض مسودا فلما رأته الملائكة ضجت و بكت و انتحبت (الى ان قال صلى الله عليه و آله فنادى مناد من السماء ان صم لربك اليوم فصام فوافق يوم ثالث عشر من الشهر فذهب ثلث السواد ثم نودي يوم الرابع عشر ان صم لربك اليوم فصام فذهب ثلث السواد ثم نودي يوم خمسة عشر بالصيام فصام و قد ذهب السواد كله فسميت أيام البيض للذي رد الله عز و جل على آدم من بياضه ثم نادى مناد من السماء يا آدم هذه الثلاثة أيام جعلتها لك و لولدك، من صامها في كل شهر فكأنما صام الدهر.

و عن الدرود الواقية لابن طائوس عن أمير المؤمنين عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله: أتاني جبرائيل فقال قل لعلي صم من كل شهر ثلاثة أيام يكتب لك بأول يوم تصومه عشرة آلاف سنة و بالثاني ثلاثون ألف و بالثالث مائة ألف سنة قلت يا رسول الله صلى الله عليه و آله الى ذلك خاصة أم للناس عامة فقال يعطيك ذلك و لمن عمل مثل ذلك فقلت ما هي يا رسول الله صلى الله عليه قال صلى الله عليه و آله الأيام البيض من كل شهر و هي الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر. و هما نص في استحباب أيام البيض و في أنها الثالث عشر الى الخامس عشر من كل شهر.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٦

و استدل لما نسب الى الصدوق من نسخ استحبابه بخبر محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام الذي فيه ثم ترك ذلك و صام الثلاثة الأيام الغر ثم ترك ذلك و فرقها في كل عشرة يوما خمسين بينهما أربعاء فقبض صلى الله عليه و آله و هو يعمل ذلك و لا يخفى عدم دلالة ذلك على نسخ استحباب صوم أيام البيض، نعم هو دال على أفضلية صوم الأيام المشهورة في الشهر بل عبارة الصدوق أيضا غير ظاهرة في النسخ فإنه قال بعد نقل النبوي المتقدم: هذا الخبر صحيح و لكن رسول صلى الله عليه و آله سن مكان أيام البيض خميسا في أول الشهر و أربعاء في وسطه و خميسا في آخره (قال في الوسائل) بعد نقل ذلك عن الصدوق لا منافاة بين استحباب هذه الثلاثة و تلك الثلاثة، و كان مراده بيان تأكد الاستحباب انتهى ما في الوسائل.

و استدل العماتى بخبر عبد الله بن جعفر المروى في قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام عن أبيه ان عليا عليه السلام كان ينعث صيام رسول الله صلى الله عليه و آله قال صام رسول الله صلى الله عليه و آله الدهر كله ما شاء الله ثم ترك ذلك و صام صيام داود عليه السلام: يوما لله و يوما له ما شاء الله ثم ترك ذلك و صام أيام البيض ثلاثة أيام من كل شهر فلم يزل ذاك صيامه حتى قبضه الله اليه» منضمنا إليه الأخبار الكثيرة الدالة على ان صومه صلى الله عليه و آله في آخر عمر الشريف هو صوم الثلاثة الأيام المتقدمة.

(و فيه) ان هذا مخالف مع تنصيب الأخبار المتقدمة و تصريحها يكون أيام البيض هي الثالث عشر الى الخامس عشر مع ما هو المعروف من تسميتها بأيام البيض و وجه تسميتها بها من كون لياليها بيضاء كايامها و تصريح ما في خبر محمد بن مسلم من مغايرتها مع الثلاثة المتقدمة حيث ان فيها ثم ترك ذلك (اي صوم داود) و صام الثلاثة الغر (أي أيام البيض) ثم ترك ذلك و فرقها في كل عشرة فصام خمسين بينهما أربعاء فقبض و هو يعمل ذلك، مع دعوى الاتفاق على انها ما ذهب اليه المشهور.

**[و منها صوم يوم مولد النبي صلى الله عليه و آله و سلم]**

و منها صوم يوم مولد النبي صلى الله عليه و آله و سلم و هو السابع عشر من ربيع و الأول على الأصح و عن الكليني انه الثاني

قد مر فى البحث عن الأغسال المسنونة فى كتاب الطهارة ان المشهور بين الفرقة الناجية ان ولادة سيدنا سيد المرسلين صلى الله عليه وآله كان فى السابع عشر من شهر ربيع الأول عام الفيل فى أول الفجر الثانى من يوم الجمعة، وذهب الكلينى فى الكافى إلى انها فى الثانى عشر من ربيع الأول و عليه الجمهور و لم يذكر الكلينى مدركا لما ذكره قال المجلسى فى شرحه على الكافى ان ما ذكره الكلينى يمكن ان يكون اختياره أو انه ذكره تقيّة، و الثانى أقرب (أقول) و احتمال التقيّة أيضا بعيد حيث ان كتاب الكافى ينادى بتشيع مصنّفه و لا موقع لحمل مثل هذه القضية التى لا قائل بها غيره من الخاصة على التقيّة (و كيف كان) فيدل على كون المولد هو السابع عشر و على استحباب صومه غير واحد من الاخبار كخبر إسحاق بن عبد الله العلوى العريضى المروى فى كتاب الخرائج و الجرائح لسعيد بن هبة الله الراوندى قال ركب ابى و عمومتى الى ابى الحسن عليه السلام و قد اختلفوا فى الأيام التى تصام فى السنة و هو مقيم فى قرية «١» قبل مسيره إلى سر من رأى فقال لهم جئتم تسئلونى عن الأيام التى تصام فى السنة فقالوا ما جئناك إلا لهذا فقال و هى الأربعة أولهن يوم السابع و العشرين من رجب يوم بعث الله محمد صلى الله عليه وآله و سلم إلى خلقه رحمة للعالمين و يوم تولده و هو السابع عشر من شهر ربيع الأول و يوم الخامس و العشرين من ذى القعدة فيه دحيت الكعبة و يوم الغدير فيه اقام رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم عليا عليه السلام علما و اماما من بعده، و رواه الشيخ فى التهذيب و فى المصباح بإسناده إلى إسحاق العلوى.

و عن المفيد فى مسار الشيعة فى اليوم السابع عشر من ربيع الأول كان مولد رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم و لم يزل الصالحون من آل محمد عليهم السلام على قديم الأوقات يعظمونه و يعرفون حقه و يرعون حرمة و يتطوعون بصيامه، قال قدس سره و روى عن أئمة الهدى عليهم السلام انهم قالوا من صام يوم السابع عشر من شهر ربيع الأول و هو مولد سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم كتب الله له صيام سنة و

(١) و فى التهذيب نقلا عن ابن عباس و هو بصريا بدل قوله و هو مقيم فى قرية الصربا قرية على ثلاثة أميال من المدينة.

قال فى المقنعة قد ورد الخبر عن الصادقين عليهم السلام بفضل صيام أربعة أيام فى السنة: يوم السابع عشر من ربيع الأول و هو اليوم الذى ولد فيه رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم فمن صامه كتب الله له صيام ستين (إلخ).

و فى كتاب روضة الواعظين روى ان يوم السابع عشر من ربيع الأول هو يوم مولد النبى صلى الله عليه وآله و سلم فمن صامه كتب الله له صيام ستين سنة (و لا يخفى) كفاية مثل ذلك من الاخبار فى إثبات استحباب صوم مولد النبى صلى الله عليه وآله و سلم و انه هو يوم السابع عشر و ان كان خبر إسحاق العريضى ضعيف السند مشتملا على عدة من الضعفاء و المجاهيل و ما فى كتابى المفيد و الروضة من المراسيل لكن الانصاف حصول الاطمئنان بشهادة مثل المفيد (قده) بكون اليوم السابع عشر مما لم يزل الصالحون من آل محمد عليهم السلام يعظمونه و يعرفون حقه على قديم الأيام و قوله قد ورد الخبر عن الصادقين بفضل صيامه و انه اليوم الذى ولد فيه رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم و هذه العبائر تدل على شهرة كون اليوم السابع عشر ميلاده صلى الله عليه وآله و سلم فى عصره (قده) و الأعصار المتقدمة عليه، و الانصاف انه مما يطمئن به النفس و يصح ان يستند إليه فى إثبات الحكم الإلزامى المخالف مع القاعدة المحتاج فى إثباته إلى الدليل القوى فضلا عن الحكم الندى الذى يتسامح فيه



بما لا يتسامح في غيره، كل ذلك مع الشهرة القطعية بل اتفاق العلماء قديما و حديثا على الأمرين معا اعنى استحباب صوم يوم ولادته صلى الله عليه وآله وسلم و انه هو اليوم السابع عشر و به يثبت حجية هذه الاخبار و لو كانت مراسيل أو ضعاف الاسناد فالأقوى ما عليه المعظم من كونه يوم السابع عشر و انه يستحب صومه وفقنا الله لصيامه.

ثم لا يكاد ينقضى تعجبي في منشأ حدوث أمثال هذه الاختلافات في مثل مولده صلى الله عليه وآله وسلم و وفاته أو مواليده الأئمة عليهم السلام و وفياتهم و سائر الوقائع المهمة مع ان الاهتمام بها و عدم الباعث على الخلاف يوجب تحقق الوفاق فيها بين العامة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٩

و الخاصة اللهم الا ان يقال كان المخالفة عنادا منهم يلزامهم بالأخذ بما لا يوافق أهل البيت عليه السلام، و لا يخفى ان في أمثال ذلك يكون الأحرى اتباع أهل البيت لأنهم أدرى بما في البيت.

### [ و منها صوم يوم الغدير ]

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

و هو العيد الكبير و أعظم الأعياد شرفا و حرمة، ففي خبر الحسن بن راشد المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام، قال قلت له جعلت فداك هل للمسلمين عيد غير العيدين، قال نعم يا حسن أعظمها و أشرفها، قلت اى يوم هو؟ قال هو يوم نصب فيه أمير المؤمنين عليه السلام علما للناس قلت جعلت فداك و ما ينبغى لنا ان تصنع فيه قال تصومه يا حسن و تكثر الصلاة على محمد و آله و تبرء الى الله ممن ظلمها حقهم فإن الأنبياء كانت تأمر الأوصياء باليوم الذى كان يقام فيه الوصى ان يتخذ عيدا قال قلت فما لمن صامه قال صيام ستين شهرا.

و فى خبر العبدى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام صيام يوم غدير خم يعدل صيام الدنيا لو عاش انسان ثم صام ما عمرت الدنيا لكان له ثواب ذلك و صيامه يعدل عند الله عز و جل فى كل عام مائة حجة و مائة عمرة مبرورات متقبلات و هو عيد الله الأكبر» الى غير ذلك من الاخبار المتواترة.

### [ و منها صوم يوم مبعث النبى صلى الله عليه و آله و سلم ]

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

و فى خبر الحسن بن راشد المتقدم و لا تدع صيام يوم سيع و عشرين من رجب فإنه اليوم الذى نزلت فيه النبوة على محمد صلى الله عليه و سلم و ثوابه مثل ستين شهرا لكم و غير ذلك من الاخبار.

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

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٠

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

### [ و منها صوم يوم دحو الأرض من تحت الكعبة ]

و منها صوم يوم دحو الأرض من تحت الكعبة و هو اليوم الخامس و العشرون من ذى القعدة.

و فى خير حسن بن على الوشاء عن الرضا عليه السلام من صام ذلك اليوم كان كمن صام ستين شهرا، و فى مرسل الصدوق عن الكاظم عليه السلام فى خمس و عشرين من ذى القعدة أنزل الله الكعبة البيت الحرام فمن صام فى ذلك اليوم كان كفارة سبعين سنة و هو أول يوم انزل الله فيه الرحمة.

و فى خير آخر فى خمس و عشرين ليلة من ذى القعدة أنزلت الرحمة من السماء و انزل الكعبة على آدم فمن صام ذلك اليوم استغفر له كل شىء بين السماء و الأرض، و غير ذلك من الاخبار التى لا حاجة الى ذكرها بعد كثرتها مع انه لم ينقل خلاف فى استحباب صومه.

### [ و منها يوم عرفة ]

و منها يوم عرفة لمن لا يضعفه الصوم عن الدعاء.

المشهور على استحباب صوم عرفة لمن لا يضعفه الصوم عن الدعاء و ذلك للأخبار الكثيرة الدالة على استحبابه كمرسل الصدوق عن الصادق عليه السلام ان صوم يوم التروية كفارة سنة و صوم يوم عرفة كفارة سنتين (و صحيح ابن مسلم) عن أحدهما عليهما السلام انه سئل عن صوم يوم عرفة فقال انا أصومه (و خير عبد الرحمن) عن ابى الحسن عليه السلام صوم يوم عرفة يعدل السنة (و فى خير آخر) ان فى تسع ذى الحجة نزلت توبة داود عليه السلام فمن صام ذلك اليوم كان كفارة تسعين سنة خلافا لما عن المستند من منعه لاستحباب صومه بالخصوص و ان استحباب بما انه يوم من الأيام و يستحب صوم كل يوم ما عدا ما يحرم صومه و استدل له بخير محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لم يصم عرفة فقد نزل صيام شهر رمضان (و خير محمد بن قيس) عن الباقر عليه السلام (و خير زرارة عنه و عن الصادق عليهما السلام قال لا تصم يوم عاشوراء و لا يوم عرفة بمكة و لا فى المدينة و لا فى وطنك و لا فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦١

بعض الأمصار بعد حمل النهى فى هذه الاخبار على الكراهة جمعا بينها و بين الاخبار الدالة على الجواز و فيه ان الظاهر من خبر محمد بن مسلم هو ان رسول الله صلى الله عليه و سلم لم يصم يوم عرفة بعد نزول صيام شهر رمضان وجوبا لاستقرار الوجوب فى صوم شهر رمضان فلا منافاة بينه و بين ما يدل على استحباب صوم عرفة بالخصوص، و خير محمد بن قيس و خير زرارة مطلق يحمل على ما يدل على كراهته فيما إذا كان يضعف عن الدعاء أو ما إذا كان يوم عرفة مشكوكا و مشتبه بالعيد أو ما إذا كان صومه ممن يتأسى به و يوشك ان يتوهم الناظرون إليه فى كونه واجبا على ما يأتى فى بيان الصيام المكروهة.

### [ و منها يوم المباهلة ]

و منها يوم المباهلة و هو الرابع و العشرون من ذى الحجة.

و صرح باستحباب صومه غير واحد من الأصحاب كالشيخ فى مصباحه و العلامة و غيرهما و اعترف غير واحد منهم بعدم وقوفهم على نص على استحبابه بالخصوص و المحكى عن منتهى العلامة بأنه يوم شريف قد أظهر الله فيه نبينا على خصمه و حصل فيه من التنبية على قرب على عليه السلام من ربه و اختصاصه به و عظم منزلته و ثبوت ولايته و استحباب الدعاء به ما لم يحصل لغيره و ذلك من أعظم الكرامات لاخبار الله تعالى ان نفسه نفس رسول الله «١» فيستحب صومه شكرا لهذه النعمة الجسيمة، و المشهور فى يوم المباهلة هو اليوم الرابع و العشرون من ذى الحجة و قبل هو الخامس و العشرون و لم يعلم قائله و حكى المجلسى (قده) فى زاد المعاد عن بعض بأنه يوم السابع و العشرون و عن بعض بأنه الحادى و العشرون و ليوم الرابع و

العشرين مزيد شرافة بأنه اليوم الذي تصدق مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بخاتمه على المسكين و نزل في فضله الآية المباركة إنما وليكم الله و رسول (الآية).

(١) و لقد يعجبني ما قاله ابن حماد: و سماه رب العرش في الذكر نفسه- فحسبك هذا القولى ان كتب ذا خير- و قال لهم هذا وصيى و وارثي- و من شد رب العالمين به ازرى- على كزرى من فيصوى اشارة- بان ليس يستغنى القميص عن الزر. مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٢

### [و منها كل خميس و جمعة معا]

و منها كل خميس و جمعة معا أو الجمعة فقط يستحب صوم كل خميس و جمعة منفردا أو معا، و استدلال لاستجابته كذلك بان هذين اليومين شريفان يضاعف فيهما الحسنات فاستحب فعله و هذا كما ترى لا يثبت استحباب صومهما منفردا أو معا بالخصوص. (و يدل) على استحباب صوم يوم الخميس منفردا عن الجمعة الخبر المروى عن أسامة بن زيد ان النبى صلى الله عليه و آله و سلم و كان يصوم الاثنين و الخميس فسل عن ذلك فقال ان اعمال الناس تعرض يوم الاثنين و الخميس (و خبر محمد بن مروان) عن الصادق عليه السلام كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يصوم حتى يقال لا يفطر و يفطر حتى يقال لا يصوم ثم صام يوما و أفطر يوما ثم صام الاثنين و الخميس.

(و على استحباب صوم يوم الجمعة منفردا عن الخميس) خبر ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال رأيت صائما يوم الجمعة فقلت جعلت فداك ان الناس يزعمون انه يوم عيد قال كلا- انه يوم خفض و دعة (الخبر المروى فى العيون) عن الرضا عليه السلام من صام يوم الجمعة احتسابا اعطى ثواب صيام عشرة أيام غر و زهر.

و يدل على استحباب صومهما معا خبر الدارم المروى فى العيون عن الرضا عليه السلام عن آبائه انه قال رسول الله لا تفرد و الجمعة بصوم، و ما رواه الشيخ فى التهذيب بسنده عن أبى هريرة عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال لا تصوموا يوم الجمعة الا ان تصوموا قبله أو بعده، ففيه دلالة على استحباب صوم يوم الجمعة مع صوم اليوم الخميس.

و قد يستدل لاستحباب صومهما بالمروى فى المقنعة عن راشد بن محمد عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم من صام من شهر حرام الخميس و الجمعة و السبت كتب الله له عبادة تسع مائة سنة، و الاستدلال به لاستحباب كل خميس و كل جمعة من كل شهر لا يخلو عن الغرابة (و المحكى) عن ابن الجنيد نسخ استحباب صوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٣

يوم الاثنين و الخميس و نفى استحباب صوم يوم الجمعة منفردا عما قبله أو بعده، و لعله يستدل للاول بخبر محمد بن مروان المتقدم و فيه بعد قوله عليه السلام ثم صام الاثنين و الخميس قال ثم آل من ذلك الى صيام ثلاثة أيام فى الشهر (الى آخر الحديث).

و يستدل للثانى بخبر الدارم المتقدم و ما رواه الشيخ عن أبى هريرة (و لا يخفى ما فيه) اما خبر محمد بن عمران و ما فى معناه فهو لا يدل على الأزيد من أفضلية صوم الأيام الثلاثة فى كل شهر على صوم يوم الاثنين و الخميس، و لا دلالة فيه على نسخ صومهما كما مر نظيره فى صوم أيام البيض، و اما خبر الدارم فهو مع كونه ضعيف السند معرضا عنه ساقط عن الحجية بالاعراض و اما خبر أبى هريرة فحالته معلوم و قد قال الشيخ (قده) بعد نقله هذا الخبر: طريقه رجال العامة لا يعمل به و ان المعمول به هو

خبر ابن سنان (انتهى) وقد مر خبر ابن سنان فى الصفحة السابقة نعم فى خصوص صوم الاثنين ورد خبر يمكن استظهار الكراهة منه (فى الخصال) عن عقبه بن بشر الأزدي قال جئت الى ابي جعفر عليه السلام يوم الاثنين فقال كل فقلت انى صائم فقال و كيف صمت، قال فقلت لان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولد فيه، فقال اما ما ولد فيه فلا يعلمون و اما ما قبض فيه فنعم، ثم قال فلا تصم و لا تسافر فيه (و اما صحيح على بن مهزيار) الوارد فيمن نذر ان يصوم يوما دائما ما بقى فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر أو أضحى أو يوم جمعة أو أيام التشريق أو سفر أو مرض فكتب فى جوابه قد وضع الله الصيام فى هذه الأيام كلها» فهو مع ظهوره فى نفي المشروعية بقرينه ما فى سياقه مما لا عامل به و لو حمل على الكراهة لأن ابن الجنيد يقول بنفى استحباب صوم يوم الحمه منفردا عما قبله أو ما بعده لا بكرهته مطلقا.

### [ و منها أول ذى الحجة بل كل يوم من التسع فيه ]

و منها أول ذى الحجة بل كل يوم من التسع فيه.  
و يدل على استحباب صوم يوم الأول من ذى الحجة مرسل سهل بن زياد المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السلام قال عليه السلام و فى أول يوم من ذى الحجة ولد إبراهيم خليل الرحمن على نبينا عليه السلام فمن صام ذلك اليوم كتب الله له صيام ستين شهرا (و فى مصباح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٤

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

### [ و منها يوم النيروز ]

و منها يوم النيروز  
و قد روى الشيخ فى المصباح عن معلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام قال إذا كان يوم النيروز فاغتسل و البس أنظف ثيابك و تطيب بأطيب طيبك و تكون ذلك اليوم صائما» و قد مر فى كتاب الطهارة فى البحث عن الأغسال المسنونة الاختلاف فى تعيين يومه و ان المشهور الآن هو يوم انتقال الشمس الى برج الحمل فلا بأس بالبناء عليه و الإتيان فيه بما يستحب ان يؤتى فى النيروز.

### [ و منها صوم رجب و شعبان ]

و منها صوم رجب و شعبان كلا أو بعضا و لو يوما من كل منهما.  
و على استحباب صومهما كلا أو بعضا إجماع المسلمين بل و ضرورة الدين و النصوص به متواترة عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم و الأئمة المعصومين و يدل على استحباب صوم رجب كلا- ما روى المفيد (قده) فى مسار الشيعة قال روى عن أمير المؤمنين عليه السلام انه كان يصوم الرجب كله و يقول رجب شهرى و شعبان شهر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و شهر رمضان شهر الله عز و جل (و عن المجالس و ثواب الاعمال) فى حديث طويل فى فضل رجب و ثواب الصيام فى أيامه قال صلى الله عليه وآله وسلم و من صام من رجب ثلاثين يوما نادى مناد من السماء يا عبد الله اما ما مضى فقد غفر لك فاستأنف

(و في خبر صالح الهروي) المروى في كتاب فضائل رجب عن الرضا عليه السلام:

و من صام رجب كله خرج من ذنوبه كهيئته يوم ولدته امه و أعتق من النار و ادخل الجنة مع المصطفين الأخيار و عن مقنعة المفيد عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم قال من صام رجباً كله كتب الله له رضاه و من كتب له رضاه لم يعذبه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٥

(و عن مصباح الشيخ (قده) ان من صام الشهر كله أعتق الله الكريم رقبته من النار و قضى له حوائج الدنيا و الآخرة و كتب في الصديقين (و عن سلمان الفارسي) عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم في حديث قال من صام رجباً كله أنجاه الله من النار و أوجب له الجنة.

و يدل على استحباب يوم منه أو من شعبان، ما حكاه الصدوق في المجالس في حديث عن الصادق عن أبيه عن جده عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم قال من صام يوماً من رجب ايماناً و احتساباً غفر له و من صام يوماً من شعبان ايماناً و احتساباً غفر له و نحو ذلك من الاخبار.

و يدل على استحباب صوم شعبان كله خبر عنبسة العابد المروى في الكافي قال قبض النبي صلى الله عليه و آله و سلم على صوم شعبان و رمضان و ثلاثة أيام من كل شهر أول خميس و أوسط الأربعاء و آخر خميس و كان أبو جعفر و أبو عبد الله يصومان ذلك «١» (و خبر أبي سلمة) المروى في المجالس قال ان رسول الله صلى الله عليه و آله سلم لم يكن يصوم في السنة شهراً تاماً إلا- شعبان يصل بشهر رمضان (و خبر صفوان) المروى في مصباح الشيخ قال لى أبو عبد الله عليه السلام حث من فى ناحيتك على صوم شعبان فقلت جعلت فداك ترى فيه شيئاً فقال نعم، ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كان إذا رأى هلال شعبان أمر منادياً ينادى فى المدينة يا أهل يثرب انى رسول الله إليكم، الا و ان شعبان شهرى فرحم الله من أعانى على شهرى- ثم قال- ان أمير المؤمنين عليه السلام كان يقول ما فاتنى صوم شعبان منذ سمعت منادى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ينادى فى شعبان و لن يفوتنى فى أيام حياتى شعبان ان شاء الله ثم كان يقول صوم شهرين متتابعين توبة من الله.

(١) و خبر فضيل بن يسار المروى فى الكافي عن الصادق عليه السلام قال و فرض الله فى السنة صوم شهر رمضان و سن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم صوم شعبان و ثلاثة أيام من كل شهر مثلى الفريضة فأجاز الله عز و جل له ذلك و فى خبر الحلبي المروى فى الكافي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام هل صام احد من آبائك شعبان قط قال صامه خير آبائى رسول الله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٦

و يدل على استحباب بعض أيامه و لو يوماً واحداً غير واحد من الاخبار كخبر مروان بن مسلم المروى فى كتاب فضائل شعبان عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله شعبان شهرى و رمضان شهر الله فمن صام من شهرى يوماً و جبت له الجنة و من صام منه يومين كان من رفقاء النبيين و الصديقين يوم القيامة و من صام الشهر كله و وصله بشهر رمضان كان ذلك توبة له من كل ذنب صغير أو كبير و لو من دم حرام (و خبر العباس بن هلال) المروى فى العيون و الخصال قال سمعت أبا الحسن على بن موسى الرضا عليهما السلام يقول من صام من شعبان يوماً واحداً ابتغاء ثواب الله دخل الجنة، و غير ذلك من الاخبار التى لا تحصى كثرة.

لكن ورد اخبار آخر فى النهى عن صوم شعبان و انه سئل عنه فقال ما صامه احد من الأئمة (ففى الكافي) انه جاء فى صوم شعبان انه سئل عنه فقال ما صامه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و لا- احد من آبائى ثم حمله (قده) على ارادة نفى الوجوب و انهم ما صاموه على ذلك الوجه بل على الاستحباب، قال و ذلك ان قوما قالوا ان صومه فرض مثل صوم شهر رمضان

و ان من أفطر يوما من شعبان وجبت عليه الكفارة و حملته الشيخ أيضا على نفى الوجوب و قال ان أبا الخطاب و أصحابه كانوا يذهبون الى ان صومه فرض واجب مثل شهر رمضان و ان من أفطر فيه وجب عليه الكفارة.

### [و منها أول يوم من المحرم و ثالثة و سابعه]

و منها أول يوم من المحرم و ثالثة و سابعه.

و يدل على استحباب الصوم فى اليوم الأول منه ما أرسله فى الفقيه و قال روى ان فى أول يوم من المحرم دعا زكريا ربه عز و جل فمن صام ذلك اليوم استحباب الله له كما استحباب لزكريا عليه السّلام، و روى المفيد فى المقنعة مثله عن النبى صلّى الله عليه و سلّم (و عن المجالس و العيون) عن ابن شبيب عن الرضا عليه السّلام قال عليه السّلام ان هذا اليوم (يعنى أول المحرم) هو اليوم الذى دعا فيه زكريا ربه فقال رب هب لى من لدنك ذرية طيبة إنك سميع الدعاء، فاستحباب الله له و أمر الملائكة فنادت زكريا و هو قائم يصلى فى المحراب ان الله يبشرك بيحيى، من صام هذا اليوم ثم دعا الله عز و جل استحباب الله له كما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٧

استحباب لزكريا.

و يدل على استحباب يوم ثالثة ما رواه فى الإقبال عن النبى صلّى الله عليه و سلّم ان من صام اليوم الثالث من المحرم استحباب دعوته، و فى شرح النجاة للسيد العقيلي (قده) ان فى اليوم الثالث من المحرم كان خلاص يوسف من الجب (أقول) و هو لا يدل على استحباب صومه بالخصوص، اللهم الا على القول باستحباب صوم كل يوم شريف لما سنع فيه، و ليس لاستحباب صوم سابعه بالخصوص خبر، و لكن صاحب الجواهر عد صومه مما ثبت فيه التأكيد من النصوص، و قال فى النجاة أيضا باستحبابه- كما فى المتن، و قال السيد الخوانسارى (قده) فى شرحه على النجاة: و الظاهر انه سهو، و الصحيح تاسعه كما يظهر من الروايات (انتهى) و لم يذكر المصنف استحباب صوم اليوم التاسع مع انه مروى (ففى خبر مسعدة بن صدقة) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن أبيه ان عليا عليه السلام قال صوموا العاشوراء التاسع و العاشر فإنه يكفر ذنوب سنة، و فى الحدائق: بل يستحب صوم المحرم تمامه كمالا (أقول) و يمكن ان يستفاد استحباب صومه بتمامه عن غير واحد من الاخبار كخبر نعمان بن سعد المروى عن مقنعة المفيد (قده) عن على عليه السلام انه قال رسول الله صلّى الله عليه و سلّم لرجل ان كنت صائما بعد شهر رمضان فصم المحرم فإنه شهر تاب الله على قوم و يتوب الله فيه على آخرين.

و عن المفيد (قده) فى كتاب حدائق الرياض ان من أمكنه صوم المحرم فليصم فإنه يعصم صائمه من كل سيئة، و عن النبى صلّى الله عليه و سلّم ان أفضل الصلاة بعد الفريضة الصلاة فى جوف الليل و ان أفضل الصوم من بعد شهر رمضان صوم شهر الله الذى يدعونه محرم.

بل المستفاد من بعض الاخبار استحباب صوم المحرم و لو يوما منه ففى النبوى) المروى فى الإقبال قال صلى الله عليه و آله من صام يوما من المحرم فله بكل يوم ثلاثون يوما (قال فى الإقبال) و روى من طرقهم عليهم السلام ان من صام يوما من المحرم محتسبا جعل الله بينه و بين جهنم جنة كما بين السماء و الأرض «هذا كله فى غير يوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٨

العاشوراء و اما فيه فسيأتى الكلام فيه فى الصيام المكروهة.

### [و منها التاسع و العشرون من ذى القعدة]

و منها التاسع و العشرون من ذى القعدة.

ففى مرسل الفقيه انه روى ان فى تسع و عشرين من ذى القعدة أنزل الله عز و جل الكعبة و هى أول رحمته نزلت فمن صام ذلك اليوم كان كفارة سبعين سنة و لا منافاة بين هذا الخبر و بين ما دل على كون دحو الأرض فى يوم الخامس و العشرين من ذى القعدة بإمكان خلق الأرض بقدر موضع الكعبة أو لإثم إنزال الكعبة إليها و دحو الأرض منها ثانيا و الله العالم بخلقها، الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير.

### [ و منها صوم ستة أيام بعد عيد الفطر ]

و منها صوم ستة أيام بعد عيد الفطر بثلاثة أيام أحدها العيد.

لما فى خبر الزهدى المروى عن زين العابدين عليه السلام فى الكافى و الفقيه قال فى عداد الصوم الذى صاحبه بالخيار: و صوم ستة أيام من شوال بعد شهر رمضان و النبوى العامى: من صام رمضان و اتبعه بست من شوال فكأنما صام الدهر، و قال الشهيد الثانى (قده) فى الروضة فمن صامها مع شهر رمضان عدلت صيام السنة ثم قال و فى الخبر ان المواظبة عليها تعدل صوم الدهر و قال و علل فى بعض الاخبار بان الصدقة بعشر أمثالها فيكون رمضان بعشرة أشهر و الستة بشهرين و ذلك تمام السنة فدوام فعلها كذلك يعدل صوم دهر الصائم» و إطلاق تلك الاخبار يقتضى عدم الفرق بين كون الستة متصله بالعيد أو منفصلة عنه، الا ان إطلاقها يقيده بما يدل على كراهة الصوم بعد العيد بلا فصل ففى خبر زياد عن الصادق عليه السلام لا صيام بعد الأضحى ثلاثة أيام و لا بعد الفطر ثلاثة أيام، إنها أيام أكل و شرب (و موثق حرين) عنه عليه السلام إذا أفطرت رمضان فلا تصومن بعد الفطر تطوعا الا بعد ثلاثة مضين، و عن الشيخ نفى استحباب هذه الستة و نقل عن بعض الأصحاب كراهتها مستدلا بهذه الاخبار (و يرد) بأن الأخبار الدالة على الاستحباب ليست نصا فى الاتصال بيوم العيد بل تكون دلالتها بالإطلاق فيقيد إطلاقها بهذه الاخبار فلا- موجب لطرح تلك الاخبار و الأخذ بهذه الأخبار الدالة على الكراهة ترجيحاً لها عليها و قال الشهيد الثانى فى الروضة: و التعليل (اي التعليل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٩

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

و لا يخفى انه ليس فى الاخبار ما يدل على اعتبار القيد بل الموجود هو ما يدل على الفصل و هو (قده) أبصر بما قال (و كيف كان) فالأولى جعل العيد من الثلاثة فيؤخر فى صوم السنة عن العيد بيومين.

و يدل على ذلك صحيح البجلي عن الصادق عليه السلام عن اليومين الذين بعد الفطر أ يصام أم لا فقال عليه السلام اكره لك ان تصومهما» حيث انه يدل على كراهة صوم يومين بعد العيد و يصيرا مع انضمام العيد بها ثلاثة أيام، لكن الظاهر من خبر زياد المتقدم هو الثلاثة بعد الفطر لا بعد الصوم من شهر رمضان كما لا يخفى على الناظر فى قوله و لا بعد الفطر ثلاثة أيام، و صحيح البجلي لا يدل على انحصار الكراهة باليومين بعد العيد و الله العالم- هذا بالنسبة إلى الاتصال بيوم العيد و الفصل عنه- و اما بالنسبة إلى التوالى و التفرقة فالظاهر هو التخيير للإطلاق و عدم ما يوجب تقييده بالتوالى أو التفرقة.

### [ و منها يوم النصف من جمادى الاولى ]



و منها يوم النصف من جمادى الاولى.

ذكره بعض الأصحاب و عده من الصوم المندوب في الجواهر، و قال بعضهم انه ليس على استحبابه خبر (أقول) و صرح الشيخ باستحبابه في المصباح و قال بان في النصف منه سنة ست و ثلاثين كان مولد ابي محمد على بن الحسين زين العابدين عليهما السلام و يستحب صيام هذا اليوم و فيه بعينه من هذا الشهر من هذه السنة كان فتح بصرة لأمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه (انتهى) و لعل ما ذكره كاف للحكم باستحبابه بناء على ثبوته بفتوى الفقيه لأجل قاعدة التسامح في أدلة السنن.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧٠

### [مسألة (١) لا يجب إتمام صوم التطوع بالشروع فيه]

مسألة (١) لا يجب إتمام صوم التطوع بالشروع فيه بل يجوز له الإفطار إلى الغروب و ان كان يكره بعد الزوال. الصوم المندوب لا يصير بالشروع فيه واجبا الا اليوم الثالث من الاعتكاف على ما يأتي، فله الإفطار في أى وقت شاء الى الغروب إجماعا بقسميه كما في الجواهر (و يدل عليه) من الاخبار صحيح جميل عن الصادق عليه السلام في الذى يقضى شهر رمضان انه بالخيار الى زوال الشمس و ان كان تطوعا فإنه إلى الليل بالخيار. (و صحيح عبد الله بن سنان) عنه عليه السلام: صوم النافلة لك ان تظطر، الى غير ذلك من النصوص كخبر ابن عمار و خبر ابي بصير و خبر سماعة و نحوها التى لا- معارض لها الا ما يتوهم من النهى عن ابطال العمل الذى مر غير مرة عدم دلالة على حرمة ابطال العمل برفع اليد عنه ابطال في أثنا في الواجب فضلا عن المندوب، و لو فرض دلالة عليه لوجب تقييده بما عدا الصوم المندوب بالأخبار الدالة على جواز قطعه، فلا ينبغي الإشكال في جواز قطعه الى الغروب (و لكن يكره بعد الزوال) لخبر مسعدة بن صدقة عن الصادق عن أبيه عليهما السلام ان عليا عليه السلام قال الصائم تطوعا بالخيار ما بينه و بين نصف النهار فان انتصف النهار فقد وجب الصوم» بناء على حمله على الأولوية كما حمله الشيخ عليها في التهذيب و الاستبصار و على تأكد الاستحباب.

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

(لا- يقال) تأكد الندب بالدلالة السياقية يدل على رجحان الفعل و مرجوحية الترك إذ ما كان فعله راجحا و تركه مرجوحا يكون أكد مما يكون فعله راجحا و لا يكون تركه مرجوحا.

و يمكن ان يستدل للكراهة بخبر معمر بن خلاد المروى في التهذيب عن ابي الحسن عليه السلام قال كنت جالسا عنده آخر يوم من شعبان فلم أره صائما فأتوه بمائدة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧١

فقال ادن- و كان ذلك بعد العصر- قلت له جعلت فداك صمت اليوم فقال لى و لم قلت جاء عن ابي عبد الله عليه السلام فى الذى يشك فيه انه قال يوم وفق له قال أ ليس تدرتون انما ذلك إذا كان لا يعلم أ هو من شعبان أم من شهر رمضان فصامه الرجل فكان من شهر رمضان كان يوما وفق له فاما و ليس علة و لا شبهة فلا فقلت فأفطر الان فقال لا فقلت و كذلك لنوافل ليس لى ان أفطر بعد الظهر قال نعم» و ظهور قوله عليه السلام نعم فى انه ليس لك ان تظطر بعد الظهر غير قابل للإنكار، و توهم كون المراد منه نعم لك ان تظطر بعيد فى الغاية فهو نهى عن الإفطار بعد الزوال محمول على الكراهة بقرينة النص على جوازه الى الغروب فى الاخبار المتقدمة، و المناقشة فيه باحتمال كون قوله نعم جوابا له بان لك الإفطار بعد الزوال واهية لأنها خلاف



الظاهر.

و الانصاف تاميئه هذا الاستدلال مضافا الى فتوى الفقهاء بها و هي كافيئه فى إثبات الحكم غير الإلزامى بدليل التسامح فى دليل السنن.

### [مسألة ٢ يستحب للصائم تطوعا قطع الصوم]

مسألة ٢ يستحب للصائم تطوعا قطع الصوم إذا دعاه أخوه المؤمن إلى الطعام بل قيل بكرأته حينئذ فى هذه المسألة أمور (الأول) يستحب للصائم المتطوع قطع الصوم إذا دعاه أخوه إلى الطعام على ما هو المشهور بين الأصحاب وقيل انه مما لا يوجد فيه الخلاف بل عن المعتمد دعوى الاتفاق عليه للنصوص الكثيرة الدالة عليه ففى خبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام قال إفتارك لأخيك المؤمن أفضل من صيامك تطوعا (و خبر عبد الله بن جندب) عن بعض الصادقين عليه السلام قال من دخل على أخيه و هو صائم تطوعا فأفطر كان له أجر لنيته و أجر لإدخال السرور عليه و غير ذلك من الاخبار التى يأتى بعضها.

(الثانى) الظاهر عدم الفرق فى استحباب قطع الصوم بين الصوم المستحب و بين الواجب الموسع فى زمان يجوز قطعه كقضاء شهر رمضان قبل الزوال فيما لم يصير مضيقا بمجىء الرضمان المستقبل و كالواجب غير المعين فيما إذا وجب كذلك بالإجارة مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧٢

أو النذر و شبهه و لو كان بعد الزوال و ذلك لإطلاق جملة من الاخبار كخبر نجم بن حطيم المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال من نوى الصوم ثم دخل على أخيه فسيله أن يفطر عنده فليفطر فليدخل عليه السرور فإنه يحتسب له بذلك اليوم عشرة أيام و هو قول الله عز و جل مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ مِّثَالًا (و خبر داود الرقى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال لإفتارك فى منزل أخيك المسلم أفضل من صيامك سبعين ضعفا أو تسعين ضعفا و خبر عبد الله بن جندب المروى فى الكافى قال قلت لأبى الحسن الماضى عليه السلام ادخل على القوم و هم يأكلون و قد صليت العصر و انا صائم فيقولون أفطر فقال أفطر فإنه أفضل و خير حسين بن حماد) المروى فى المحاسن قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام ادخل على الرجل و انا صائم فيقول لى أفطر فقال ان كان ذلك أحب إليه فأفطر (و خبر السكونى) المروى فى المحاسن عن الصادق عليه السلام قال فطرك لأخيك المسلم (اي لأجله) و إدخالك السرور عليه أعظم اجرا من صيامك، و غير ذلك من الاخبار بل فى بعض الاخبار التصريح بذلك فى الصوم الواجب.

(ففى خبر الخثعمى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن الرجل ينوى الصوم فيلقاه أخوه الذى هو على امره أفطر قال عليه السلام ان كان تطوعا اجزئه و حسب له و ان كان قضاء فريضة قضاها.

(الثالث) لا فرق فى استحباب القطع بين ما إذا دعى إلى طعام أو ورد هو فى منزل من غير دعوة و ذلك لإطلاق غير واحد من تلك الاخبار أو تصريح بعضها بدخول الصائم على أخيه، الظاهر فى كونه من غير دعوته اليه كخبر جندب المتقدم فى الأمر الأول الذى فيه من دخل على أخيه و هو صائم إلى آخر الحديث و خير حسين بن حماد المتقدم فى الأمر الثانى الذى فيه ادخل على الرجل و انا صائم و خير موسى بن بكر المروى فى المحاسن عن الكاظم عليه السلام قال فطرك لأخيك و إدخالك السرور عليه أعظم من الصيام و أعظم أجرا.

خلافا لما فى الحدائق من اختصاص الاستحباب بما إذا كان الدخول على الأخ عن دعوة و قال بأنه المستفاد من الاخبار (أقول)

ليس في اخبار الباب على ما تصفحت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧٣

في الوسائل خبر يشتمل على ذكر الدعوة إلا خبر إسماعيل بن مهران المروى عن المحاسن عن الصادق عليه السلام حيث ان فيه: قلت لأبي عبد الله عليه السلام يدعوني الرجل من أصحابنا وهو يوم صومى فقال عليه السلام أجبه و أفطر.

(و لا يخفى) ان المستفاد منه و من سائر الأخبار هو التماس الإفطار من الصائم و سرور الملتمس بإفطاره و لا خصوصية لدعوته إياه، مع ان القاعدة في المندوبات إبقاء المطلق على إطلاقه و عدم حمله على المقيد، فلا وجه لحمل مطلقات الباب على ما في هذا الخبر و تخصيص الاستحباب بما إذا كان عن الدعوة كما لا يخفى.

(الرابع) لا فرق في الاستحباب بين ما إذا هياء للصائم طعاما أم لا لإطلاق الأخبار المتقدمة و عدم ما يوجب تقييدها بصورة ما إذا هياء له الطعام و ان كانت عرف القضية بكون السؤال عن الإفطار ينبغي ان يكون عند إحضار شيء للصائم حيث انه لا محل للسؤال عن الإفطار بما للصائم نفسه كما لا يخفى.

(الخامس) لا فرق في استحباب الإفطار بين ما إذا يشق على سائل الإفطار مخالفة الصائم و عدمه للإطلاق و لكن ما في بعض تلك الاخبار التعليل بإدخال السرور يومى الى اختصاص الندب بما يشق على سائل الإفطار مخالفته بل في خبر الحسين بن حماد المروى في المحاسن عن الصادق ما يدل عليه، و فيه ادخل على الرجل و انا صائم فيقول لى أفطر فقال عليه السلام ان كان ذلك أحب إليه فأفطر.

(السادس) المحكى عن الحلبي (قده) اعتبار عدم الاعلام بالصوم في أفضلية الإفطار و ذلك لما في خبر جميل بن دراج عن الصادق عليه السلام قال أيما رجل مؤمن دخل على أخيه و هو صائم فسيئه الأكل فلم يخبره بصيامه فيمن عليه بإفطاره كتب الله جل ثناؤه له بذلك اليوم صيام سنة و مثله غيره (و لا يخفى) انه لا يستفاد منه اعتبار كتمان الصوم عن الصائم في الاستحباب بل الظاهر منه كونه من قبيل المستحب في المستحب، مضافا الى ان في غير واحد من الاخبار سؤال الإفطار عن الصائم المنوط بعلمه بصيامه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧٤

ففى خبر ابن حطيم من نوى الصوم ثم دخل على أخيه فسيئه أن يفطر عنده فليفطر فليدخل عليه السرور (الحديث) و نحوه غيره و هو كثير.

(السابع) إطلاق الاخبار المتقدمة يقتضى استحباب الإفطار من الصائم إذا سئل عنه فيما يجوز له الإفطار سواء كان قبل الزوال أو بعده بل الخبر المروى عن عبد الله بن جندب المتقدم فى الأمر الثانى صريح فى استحبابه بعد العصر إذ فيه ادخل على القوم و هم يأكلون و قد صليت العصر و انا صائم فيقولون أفطر فقال أفطر فإنه أفضل، و لا منافاة بين كراهة الإفطار فى الصوم المندوب بعد الزوال و بين استحبابه إذا سئل الأخ المؤمن لأنه بطرو فضيلة اجابه سؤال المؤمن و سروره بها يصير أفضل و ان كان هو من حيث نفسه و مع قطع النظر عما يطء عليه كان مرجوحا (الثامن) الظاهر اعتبار كون الإفطار بقصد اجابه سؤال السائل و إدخال السرور عليه فى استحبابه و ترتب الثواب عليه لأنه عبادة يتوقف ترتب الثواب عليها على القصد فلو أفطر بعد السؤال عنه لا بقصد اجابه سؤال السائل بل لأجل اشتهاة الإفطار فى نفسه لم يترتب عليه ثواب الإجابة و على ذلك يترتب صحة ما فى الحدائق من قوله و اما ما اشتهر فى هذه الأوقات سيما فى بلاد العجم من تعمد تفتير الصائم بشيء يدفع اليه من تمره أو يسير من الحلواء أو نحو ذلك لأجل تحصيل الثواب بذلك فليس بداخل تحت هذه الاخبار و لا هو مما يترتب عليه الثواب (انتهى) و ان كان هو (قده) يذكر هذا الكلام متفرعا على ما اختاره من اعتبار الدعوة الى الطعام فى استحباب الإفطار و قلنا بعدم اعتبارها فى الأمر

الثالث.

(التاسع) الأخبار الواردة في المقام بين ما علق الاستحباب فيه على سؤال القوم كما في خبر عبد الله بن جندب أو سؤال الرجل كما في خبر حسين بن حماد المتقدمين في الأمر الثاني و ما علق فيه على طلب الأخ الإفطار من الصائم كخبر بن حطيم المتقدم في الأمر الثاني الذي فيه من نوى الصوم ثم دخل على أخيه فسيله (الحديث) و غير ذلك و ما علق فيه على سؤال الأخ المسلم كخبر داود الرقي المتقدم في الأمر الثاني

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧٥

الذي فيه لإفطارك في منزل أخيك المسلم (الحديث) و غيره و ما علق فيه على سؤال الأخ المؤمن كخبر إسحاق بن عمار المتقدم في الأمر الأول و نحوه و لا إشكال في اعتبار كون السائل مسلما و ان كان لفظ (الرجل) أو (القوم) يشمل غير المسلم أيضا بل لفظ الأخ المطلق لو لا- انصرافه الى المسلم و انما الكلام في شموله لغير المؤمن بالمعنى الأخص أو اختصاصه به فالمحكي عن المحقق و العلامة هو الأخير لكونه المنطبق من لفظه (الأخ) و لأنه الذي جعل ذاك الحكم لرعايته و كان إدخال السرور في قلبه بإجابة ملتتمسه أفضل من الصوم و هذا هو الأقوى.

(الأمر العاشر- و هو تمام الأمور- المصرح به في غير واحد من كتب الأصحاب كراهة إتمام الصوم و مخالفة السائل و ترك إجابته في الإفطار و قد عده المحقق في الشرائع من الصوم المكروه و جعله الرابع من أقسامه و صرح بالكراهة أيضا العلامة و الشهيد قدس سرهما و اعترض عليهما المدارك بعدم الوقوف على ما يدل على الكراهة من النصوص و انما هي تدل على أفضلية القطع و هي لا- تستلزم كراهة عدمه، و أجاب عنه في الجواهر بإمكان إثبات الكراهة بما دل على النهي عن معارضة المؤمن و ترك إجابته و بما في خبر سماعة بن مهران إذا دخلت الى منزل أخيك فليس لك معه أمر (و في خبر الحسين بن حماد) إذا قال أخوك كل و أنت صائم فكل و لا تلجئه الى ان يقسم عليك، و كفى بذلك دليلا لمثلها.

(و لا- يخفى ما فيه) لان ما يدل على النهي عن معارضة المؤمن لا- يدل على النهي عن ترك الإفطار، حيث انه لا ينطبق عليه عنوان معارضته و ترك إجابته- و ان كان ملازما معه، و إسناد النهي المتعلق به الى إبقاء الصوم عرضي و يكون مجازا من قبيل المجاز في الاسناد، و خبر سماعة لا يدل على كراهة الصوم بوجه من الوجوه إذ نفى الأمر عن منزل أخيه لا يدل على كراهة ما يصدر من النازل شرعا، و النهي عن إلقاء الأخ إلى القسم ليس نهيا عن الصوم حتى يصير الصوم به مكروها، و عن بعض السادة في شرحه على النجاة إثبات الكراهة بكون المراد منها في العبادة هي أقلية

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧٦

الثواب و النصوص الواردة في المقام كلها تدل على افضلته الإفطار عن الصوم فيتحقق معنى الكراهة أعنى كونها أقل ثوابا. (و لا- يخفى ما فيه) لان كلما يكون أقل ثوابا من شيء آخر لا يكون مكروها و الا يلزم ان يكون الحج مثلا مكروها لان ثوابه أقل من الصلاة، و هذا كما ترى، بل الكراهة بمعنى أقل ثوابا تكون على ضابط يجيء في الصيام المكروهة عن قريب إنشاء الله تعالى، و هو لا ينطبق على المقام، فالحق ان يقال ان أمكن إثبات الكراهة بفتوى الفقيه بالكراهة من باب قاعدة التسامح أمكن القول بكراهة الصوم بعد التماس الإفطار لما عرفت من تصريح المحقق في الشرائع بها وعده من أقسام الصوم المكروه، و سيحىء مزيد توضيح لذلك عن قريب، و الله الهادي.

[ و اما المكروه منه ]

و اما المكروه منه بمعنى قلة الثواب ففي مواضع أيضا.

اعلم انه لما اعتبر الرجحان فى العبادة و هو لا يجتمع مع كراهتها المستلزم لمرجوحيتها فسروا و الكراهة فى العبادة بمعنى كونها أقل ثوابا و حيث يورد على هذا التفسير بوجوه من الإيراد كلزوم اجتماع المصلحة و المفسدة المؤثرتين فى الكراهة و الإيجاب أو الندب لأن أقلية الثواب تنشأ عن وجود مفسدة فى الفعل و هو اى اجتماع المصلحة و المفسدة المؤثرتين فى طلب الفعل و الترك إلزاميا أو غيره غير معقول بل لا يؤثر شىء منهما لو كانتا متساويين و يكون الحكم تابعا للأهم منهما لو كانت إحداهما أهم و كلزوم كون النهى اخبارا بأقلية الثواب لا إنشاء و هو أمر غير معهود حيث اندلم يعهد استعمال الإنشاء فى الاخبار و ان كثر استعمال الجملة الخبرية فى الإنشاء بل قيل ان الإنشاء بها أكد و كلزوم عدم الانضباط لا فى طرف المكروه و لا فى المستحب إذ الصلاة فى الحمام مثلا يكون أقل ثوابا من الصلاة فى البيت و يمكن ان تكون أكثر ثوابا فى مكان آخر أخس من الحمام و الصلاة فى البيت يلزم ان تكون مستحبة بالقياس إلى الصلاة فى الحمام و مكروهة بالقياس إلى الصلاة فى المسجد و كذا الصلوات فى المساجد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧٧

المتفاوتة فى الفضيلة مع انها لا تتصف بالكراهة أصلا كما ان الصلاة فى البيت لا تكون مكروهة قطعا.

فلا جرم وجهوه بما يسلم عن تلك الخلل و قالوا بأن لماهية الصلاة مثلا قدرا من الثواب مترتبا على الإتيان بها للامثال من دون دخل خصوصية الفرد المأتى به فى ذلك بحيث لو أمكن تفكيك الطبيعة عن خصوصيات الفردية لكان ذاك الثواب مترتبا على إتيانها و يكون ضم الخصوصيات إليها ناشيا عن امتناع تحقق الطبيعة منفكة عنها و ضم الخصوصيات إليها فى مقام ترتب الثواب كضم الجدار إلى الإنسان فى كونه أجنبيا عنه و ذلك كالصلاة فى البيت و قد تكون لطبيعة الصلاة باعتبار وجودها الخاص ثوابا زائدا على ما يترتب على نفسها ناشيا عن وجودها الخاص و ذلك كالصلاة فى المسجد أو الجماعة و قد يكون باعتبار وجودها الخاص ينقص عن ثوابها المترتب عليها من حيث هى صلاة فتصير أقل ثوابا مما لا تكون منضمة إليها فالصلاة المستحب فى المسجد بمعنى أكثرية ثوابها عما يترتب على طبيعتها المنفكة عن كافة الخصوصيات الفردية لاقتضاء زيادته على ما ترتب عليها بواسطة عارضها الخاص و هو كونها فى المسجد و الصلاة المكروهة فى الحمام بمعنى أقلية ثوابها عما يترتب على نفسها بواسطة وجود المانع عما يترتب عليها من حيث نفسها و هو عارضها الخاص اعنى كونها فى الحمام و بذلك يندفع جميع الشكوك المذكورة بحذافيرها حيث لا يلزم اجتماع المؤثرين فى الحكمين المتضادين و لا استعمال الإنشاء فى الاخبار و تحقق الانضباط فى المستحب و المكروه و هذا معنى العبادة المكروهة و هو معنى قلة الثواب.

### [منها صوم عاشوراء]

منها صوم عاشوراء.

اختلفوا فى حرمة صوم يوم العاشوراء و استحبابه أو كراهته و منشأ الاختلاف فى ذلك هو الاختلاف فى الاخبار الواردة فى صومه و هى على ما اطلعت عليه على طوائف منها ما يدل بظاهره على الاستحباب.

كخبر ابى همام المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السلام قال صام رسول الله صلى الله عليه و سلم

يوم عاشوراء و خبر مسعدة بن صدقة المروى فى التهذيب عن الصادق عن أبيه عن أمير المؤمنين عليهم السلام قال صوموا العاشوراء التاسع و العاشر فإنه يكفر ذنوب سنة.

و خبر القداح المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عن أبيه قال صيام يوم عاشوراء كفارة سنة.

و خبر جعفر بن عثمان المروى فيه أيضا عن الصادق عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه و آله كثيرا ما ينقل يوم عاشوراء فى أفواه الأطفال المراضع من ولد فاطمة عليها السلام من ريقه فيقول لا تطعموهم شيئا الى الليل و كانوا يروون من ريق رسول الله صلى الله عليه و آله قال و كان (نت) الوحش تصوم يوم عاشوراء على عهد داود ع (و خبر كثير النواء) المروى فى التهذيب أيضا عن الباقر عليه السلام قال لزقت السفينة يوم عاشوراء على الجودى فأمر نوح عليه السلام من معه من الجن و الإنس أن يصوموا ذلك اليوم قال أبو جعفر عليه السلام أتدرون ما هذا اليوم هذا اليوم الذى تاب الله عز و جل فيه على آدم و حوا و هذا اليوم الذى فلق الله فيه البحر لبنى إسرائيل فأغرق فرعون و من معه و هذا اليوم الذى غلب فيه موسى عليه السلام فرعون و هذا اليوم الذى ولد فيه إبراهيم عليه السلام و هذا اليوم الذى تاب الله فيه على قوم يونس و هذا اليوم الذى ولد فيه عيسى بن مريم عليه السلام و هذا اليوم يقوم فيه القائم عليه السلام (و فى حديث الزهري) عن زين العابدين فى تقسيم الصيام عد صوم يوم العاشوراء من الصيام التى صاحبها بالخيار ان شاء صام و ان شاء أفطر و منها ما يدل على المنع كخبر زرارة و ابى مسلم المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء فقال كان صومه قبل شهر رمضان فلما نزل شهر رمضان ترك و خبر ابان بن عبد الملك) المروى فى الكافي عن الصادق عليه السلام عن صوم تاسوعا و عاشوراء من شهر المحرم فقال عليه السلام تاسوعا يوم حوضر فيه الحسين عليه السلام و أصحابه رضى الله عنهم بكرىلاء و اجتمع عليه خيل أهل الشام و أناخوا عليه و فرح ابن مرجانة و عمر بن سعد بتوافر الخيل و كثرتها و استضعفوا فيه الحسين عليه السلام و أصحابه كرم الله وجوههم

و أيقنوا ان لا يأتى الحسين ناصر و لا يمدده أهل العرق بابى المستضعف ثم قال و اما يوم عاشوراء فيوم أصيب فيه الحسين عليه السلام صريعا بين أصحابه و أصحابه صرعى حوله أ فصوم يكون فى ذلك اليوم كلا و رب البيت الحرام ما هو يوم صوم و ما هو الا يوم حزن و مصيبة دخلت على أهل السماء و أهل الأرض و جميع المؤمنين و يوم فرح و سرور لابن مرجانة و آل زياد و أهل الشام غضب الله عليهم و على ذرياتهم و ذلك يوم بكت فيه (عليه) جميع بقاع الأرض خلا بقعة الشام فمن صام أو تبرك به حشره الله مع آل زياد ممسوخ القلب مسخوط عليه و من ادخر إلى منزله فيه ذخيرة أعقبه الله تعالى نفاقا فى قلبه الى يوم يلقاه و انتزع البركة عنه و عن أهل بيته و ولده و شاركه الشيطان فى جميع ذلك.

(و خبر زيد النرسى المروى فى الكافي أيضا عن الصادق عليه السلام قال من صامه (اي يوم عاشوراء) كان حظه من صيام ذلك اليوم حظ ابن مرجانة و آل زياد قال قلت و ما كان حظهم من ذلك اليوم قال النار أعادنا الله من النار و من عمل يقرب من النار. و خبر نجبة «١» عن الباقر عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء فقال صوم متروك بنزول شهر رمضان و المتروك بدعة قال نجبة فسئلت أبا عبد الله عليه السلام من بعد أبيه عليه السلام عن ذلك فأجابنى بمثل جواب أبيه ثم قال اما انه صوم يوم ما نزلت به كتاب و لا جرت به سنة الا سنة آل زياد بقتل الحسين بن على عليه السلام.

و خبر حرير عن زرارة عن الباقر و الصادق عليهما السلام قال لا تصم (تصوموا) فى يوم عاشوراء و لا عرفه بمكة و لا فى المدينة و لا فى وطنك و لا فى مصر من الأمصار.

(١) نجبة بالنون و الجيم المفتوحتين و الباء الموحدة شيخ صادق و كان صديقا لعلى بن يقطين (وافى).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٠

(و خبر ابى عند المروى فى المجالس عن الصادق عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء قال عليه السلام ذلك يوم قتل الحسين فان كنت شامتا فصم ثم قال ان آل أمية نذر و انذرا ان قتل الحسين عليه السلام ان يتخذوا ذلك اليوم عيدا لهم يصومون فيه شكرا و يفرحون أولادهم فصارت فى آل ابى سفيان سنة الى اليوم فلذلك يصومونه و يدخلون على أهاليهم و عيالاتهم الفرح ذلك اليوم ثم قال ان الصوم لا يكون للمصيبة و لا يكون الا شكرا للسلامة و ان الحسين عليه السلام أصيب يوم عاشوراء فان كنت فيمن أصيب به فلا تصم و ان كنت شامتا ممن سره سلامة بنى أمية فصم شكرا لله تعالى.

و خبر جعفر بن عيسى.

المروى فى الكافى عن الرضا عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء و ما يقول الناس فيه فقال عليه السلام عن صوم ابن مرجانة تسألنى ذلك يوم صامه الأدياء من آل زياد بقتل الحسين عليه السلام و هو يوم يتشائم به أهل الإسلام لا يصام و لا يتبرك به و يوم الاثنين يوم نحس قبض الله فيه نبيه صلى الله عليه و آله و ما أصيب آل محمد إلا فى يوم الاثنين فتشائمنا به و تبرك به عدونا و يوم عاشوراء قتل الحسين عليه السلام و تبرك به ابن مرجانة و تشائم به آل محمد صلى الله عليه و آله فمن صامهما أو تبرك بهما لقى الله تبارك و تعالى ممسوخ القلب و كان حشره مع الذين سوا صومهما و التبرك بهما.

و المروى فى المجالس عن جلبة المكية قالت سمعت ميثم التمار يقول و الله لتقتلن هذه الأمة ابن بنينا فى المحرم لعشر مضمين منه و ليتخذن أعداء الله ذلك اليوم يوم بركة و ان ذلك لكائن قد سبق فى علم الله تعالى ذكره اعلم ذلك بعهد عهد الى مولاي أمير المؤمنين عليه السلام و لقد أخبرنى أنه يبكى عليه كل شىء حتى الوحوش فى الفلوات، و الحيتان فى البحار و الطير فى جو السماء و تبكى عليه الشمس و القمر و النجوم و السماء و الأرض و مؤمنو الإنس و الجن و جميع ملائكة السموات و رضوان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨١

و مالك و حملة العرش و تمطر السماء دما و رمادا ثم قال و جبت لعنة الله على قتلة الحسين عليه السلام كما و جبت على المشركين الذين يجعلون مع الله إلهها آخر و كما و جبت على اليهود و النصارى و المجوس قالت جلبة فقلت له يا ميثم و كيف يتخذ الناس ذلك اليوم الذى يقتل فيه حسين بن على عليهما السلام يوم بركة فبكى ميثم رضى الله عنه ثم قال سيزعمون بحديث يضعونه انه اليوم الذى تاب الله فيه على آدم عليه السلام فإنما تاب الله على آدم فى ذى الحجة و يزعمون انه اليوم الذى قبل الله فيه توبة داود عليه السلام و انما قبل الله توبته فى ذى الحجة و يزعمون انه اليوم الذى أخرج الله فيه يونس من بطن الحوت و انما أخرجه الله من بطن الحوت فى ذى القعدة و يزعمون انه اليوم الذى استوت فيه سفينة نوح عليه السلام على الجودى و انما استوت على الجودى يوم الثامن عشر من ذى الحجة و يزعمون انه اليوم الذى فلق الله فيه البحر لبنى إسرائيل و انما كان ذلك فى ربيع الأول (الحديث) و منها خبر عبد الله بن سنان الذى رواه الشيخ مرسلا فى المصباح قال دخلت على ابى عبد الله عليه السلام يوم عاشوراء و دموعه تنحدر على عينيه كاللؤلؤ المتساقط فقلت مم بكائك فقال أ فى غفلة أنت أما علمت ان الحسين عليه السلام أصيب فى مثل هذا اليوم فقلت ما قولك فى صومه فقال صمه من غير تبيت و أفطره من غير تشميت و لا تجعله يوم كملا- و ليكن إفطارك بعد صلاة العصر بساعة على شربة من ماء فإنه فى مثل ذلك الوقت من ذلك اليوم تجلت الهيئات عن آل رسول الله (الحديث).

هذا ما وصل إلينا من الاخبار فى صوم يوم عاشوراء و حمل بعض الطائفة الدالة على الاستحباب على التقية لموافقتهما مع العامة و الاستناد فى بعض منها إلى آبائهم عليهم السلام الغالب فيه كونه عن التقية لأن فى بيان الحكم الواقعى من الامام لا يحتاج الى

النقل عن امام آخر ففى النقل عنه إيماء إلى التقيّة و ذلك كخبر ابى همام عن الكاظم عليه السلام الذى فيه اسناد صوم العاشوراء الى رسول الله صلّى الله عليه و سلّم و خبر مسعدة الذى يروى الصادق عن أبيه عن أمير المؤمنين عليه السلام و خبر القداح الذى يروى فيه الصادق عليه السلام عن أبيه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٢

و خبر جعفر بن عثمان الذى يروى فيه الصادق عليه السلام عن رسول الله صلّى الله عليه و سلّم فعله فى أولاد فاطمة عليها السلام و اما خبر كثير النواء فليس فيه ذكر عن صوم يوم عاشوراء و ليت شعرى لم جعلوه من الاخبار الدالة على استحباب صومه مع ما فى كثير النواء من الـدم و انه كان بتريا عاميا «١» و قول الصادق عليه السلام فى اللهم إنى إليك من كثير النواء برىء فى الدنيا و الآخرة و قال أيضا ان الحكم بن عيينة و سلمة و كثير النواء و أبا المقدام و التمار (يعنى سالما) أضلوا كثيرا ممن ضل من هؤلاء و انهم فيمن قال و من الناس من يقول أمنا بالله و باليوم الآخر و ما هم بمؤمنين مع معارضة خبره مع المحكى عن ميثم و اسناد ميثم ما يحكيه النواء الى الوضع و الجعل مع جلالة قدره و قوله ان ما يحكيه مما يعلمه بعهد عهد إليه أمير المؤمنين عليه السلام و قول الباقر عليه السلام فيه انه كان مؤمنا شاكرا فى الرجاء و صابرا فى البلاء و ان الباقر عليه السلام يحبه حبا شديدا و قد ثبت انه من حوارى أمير المؤمنين عليه السلام و خواصه و لا ينبغي الإشكال فى ترجيح ما يحكيه على ما حكاه النواء و ان قول النواء ساقط بمعارضة ما يحكيه الميثم معه كما لا يخفى.

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

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

(١) البتريّة بضم الموحدة فرق من الزيدية قبل نسبوا إلى المغيرة بن سعيد و لقبه الأبر و قيل هم أصحاب كثير النواء الحسن بن صالح و سالم بن أبى حفصة و الحكم بن عيينة و سلمة بن كهيل و أبو المقدم ثابت الحداد و هم الذين دعوا إلى ولاية على عليه السلام فخلطوها بولاية أبى بكر و عمر و يثبتون لهم الإمامة و يبغضون عثمان و طلحة و الزبير و عائشة و يرون الخروج مع ولد على عليه السلام (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٣

منها ان يقع على وجه التبرك مثل ما وقع عن بنى أمية و اتباعهم و لا- إشكال فى حرمة لأنه مضادة مع الله و مع رسوله و آل رسوله بل يمكن الحكم بكفر فاعله حيث انه يعمل ما علم بأنه ليس من الدين بالضرورة و لا يقر عليه إذا كان شيعيا.

و منها ما إذا وقع بعنوان كونه مندوبا فى يوم عاشوراء بالخصوص كصوم يوم الغدير و نحوه من الأيام التى يستحب صومها بالخصوص و الأقوى عدم استحبابه كذلك لعدم ما يدل عليه لكون الأخبار المجوزة كما ذكر قاصرة عن إثبات استحبابه بالخصوص لقوة احتمال كون صدورهما للتقية مع مواظبة الأئمة سلام الله عليهم أجمعين على ترك صومه و مواظبة المخالفين على فعله بحيث يعد تركه منهم عليهم السلام و فعله عن مخالفهم من الشعار و ما اشتمل عليه الاخبار المانعة من متروكية صومه و من قوله عليه السلام فى خبر ابان بن عبد الملك: أ فصوم يكون فى ذلك اليوم كلا و رب البيت الحرام ما هو يوم صوم و ما هو إلا يوم حزن و مصيبة و قوله فيه: فمن صام أو تبرك به حشره الله مع آل زياد حيث ان عطف أو تبرك به على قوله من صام يدل على كون صومه و لو لم يكن لأجل التبرك به مرجوحا مسخوطا و منه يظهر بعد ما اختاره الشيخ فى التهذيب و الاستبصار من حمل الأخبار المانعة على ما إذا كان الصوم على وجه التبرك و الاخبار المجوزة على ما إذا كان على وجه الحزن إذ لا معنى

لكون الصوم على وجه الحزن وقد صرح فى خبر ابى غندر بان الصوم لا يكون على وجه المصيبة و لا يكون الا شكرا للسلامة و كيف يصح مع تلك الجملة حمل الأخبار المجوزة على ما إذا كان الصوم على وجه المصيبة و بالجملة فالظاهر دلالة الأخبار المانعة على عدم استحباب صوم يوم العاشوراء بالخصوص و سقوط الأخبار المجوزة عن صحة التمسك بها على استحبابه بالخصوص لسقوط ما يمكن ان ينفى به احتمال كون صدورها عن التقيّة و فى صحته و بطلانه إذا اتى به بقصد كونه مستحبا بالخصوص و جهان مبنيان على عدم انطباق التشريع على العمل الخارجى و قصره على العمل الجانحى أو انطباقه و صيرورة العمل الخارجى مصداقا له و الأقوى هو الأخير كما حقق فى الأصول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٤

و منها ما إذا وقع بعنوان كونه مندوبا لا- بالخصوص بل بعنوان كونه صوما مندوبا بالعموم و انه يستحب فى كل يوم لم يكن صومه محظورا كالعيدين و أيام التشريق لمن كان بمنى إذ لا شبهة فى ان صوم يوم العاشوراء ليس كصوم يوم العيدين بل يصح صومه واجبا كان أو مندوبا على نحو مندوبية صوم كل يوم ما عدا الأيام المحرمة صومه و الأقوى جواز صومه كذلك و كونه مندوبا و مكروها بمعنى قلّة ثوابه اما جوازه فلعموم ما يدل على جواز الصوم فى كل يوم ما عدا الأيام المحظورة صومه و اما كونه مندوبا فلان الصوم عبادة لا تقع الا راجحا و لا أقل من كونه مندوبا لو لم يكن بواجب و اما كونه مكروها فلانطباق عنوان عليه يرجح به تركه على فعله أو ملازمته مع عنوان كذلك بلا ان يصير فعله به مرجوحا بل هو باق على ما هو عليه من الرجحان من غير ان يحدث فيه منقصة أو حزاة موجبة لتركه فلو فعله لكان فعله مستحبا و لو تركه لكان تركه أيضا مستحبا و ذاك العنوان المنطبق على الفعل أو الملازم له هو عنوان التشبه بينى أمية و آل زياد لعنهم الله فيدخل ذلك فى باب التراحم غاية الأمر أنه تراحم بين النقيضين إذ التراحم لا ينحصر بالضدين فيكون الحكم هو التخيير بين الفعل و الترك عند التساوى بينهما فيصير المكلف مخيرا بينهما كالتخيير بين الضدين عند التساوى و تعيين الأهم منهما عند ترجيحه على الأخر و فى مثل صوم يوم العاشوراء الذى مما لا بدل له يكون أهمية الترك محرزة بمواظبة الأئمة عليهم السلام و شيعة عليه لكن أهمية الترك لا توجب بطلان الفعل بل لو وقع لوقع صحيحا لرجحان فعله أيضا و كونه موافقا للغرض كما انه عند تراحم الضدين المستحيين مع كون أحدهما أهم لو ترك الأهم و اتى بالمهم يكون كذلك.

فان قلت إذا كان الترك أرجح يكون الفعل مرجوحا لان أرجحية الترك هو عين مرجوحية الفعل بناء على ان الأمر بالشىء يقتضى المنع عن ضده العام الذى هو تركه على وجه العينية و مع مرجوحية الفعل بوجه غالب على رجحانه يصير رجحانه مغلوبا فلا يصح الأمر به و لا يصير عبادة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٥

قلت أرجحية الترك يوجب مرجوحية الفعل إذا أوجب حزاة و منقصة له و اما مع عدمه فلا و لكن النهى عن فعله ح لا بد و ان يكون إرشادا إلى أرجحية تركه لا لمصلحة فى الترك نفسه لانطباق عنوان عليه موجبا لارجحية تركه أو لملازمته معه مع بقاء فعله على ما هو عليه من المصلحة و فيه بحث موكول إلى الأصول فراجع فتحصل ان صوم يوم عاشوراء بعنوان كونه صوم يوم من الأيام مستحب و ان كان الأفضل تركه بذاك العنوان لأجل التشبه بأعداء الدين و يدل على ذلك مرسل عبد الله بن سنان المتقدم ص ٨٥ إذ هو حاكم على الطائفتين الأولين أعنى ما يدل على الاستحباب و على المنع بالحكومة بالمعنى الأخص أعنى كون الحاكم شارحا و مفسرا للمحكوم حيث ان ما فيه بيان للمراد من الطائفتين و ان الصوم المندوب إليه بالطائفة الاولى هو الصوم من غير تبيت و الإفطار من غير تسميت و عدم كونه الصوم الكامل و كون الإفطار بعد صلاة العصر بساعة على الماء و ان الممنوع عنه بالطائفة الثانية هو الصوم الكامل بتبيت فى الليل و الإفطار بعد الغروب فيدل على نحو الشرح و التفسير بکراهة



الصوم الكامل على نحو صوم سائر الأيام و حيث انه يقطع بصحته على تقدير وقوعه فلا- جرم يلزم حمل الاخبار على الكراهة بمعنى اقلية الثواب فصوم يوم العاشوراء يعد من الصيام المكروهة هذا ما عندي في هذه المسألة رزقنا الله موالاة الحسين عليه السلام و موالاة أوليائه و معاداة أعدائه.

### [ و منها صوم عرفة لمن خاف ان يضعفه عن الدعاء ]

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

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

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

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٦

عرفة فقال عليه السلام من قوى عليه فحسن ان لم يمنعك من الدعاء فإنه يوم دعاء و مسألة فصمه و ان خشيت ان تضعف من ذلك فلا تصمه.

و يدل على كراهته فيما يضعفه عن الدعاء و في مورد الشك في يومها خبر سدير المروى في التهذيب عن الباقر عليه السلام قال سئلته عن صوم يوم عرفة فقلت جعلت فداك انهم يزعمون انه يعدل صوم سنة فقال كان ابي لا يصومه قلت و لم ذاك جعلت فداك قال ان يوم عرفة يوم دعاء و مسألة و أتخوف أن يضعفني عن الدعاء و اكره أن أصومه و أتخوف ان يكون يوم عرفة يوم اضحى و ليس بيوم صوم.

و يدل على المورد الثالث خبر سالم المروى في الفقيه عن الصادق عليه السلام قال اوصى رسول الله صلى الله عليه و سلم الى على عليه السلام وحده و اوصى على عليه السلام الى الحسن و الحسين عليهما السلام جميعا فكان الحسن امامه فدخل رجل يوم عرفة على الحسن عليه السلام و هو يتغذى و الحسين عليه السلام صائم ثم جاء بعد ما قبض الحسن عليه السلام فدخل على الحسين عليه السلام يوم عرفة و هو يتغذى و هو يتغذى و على بن الحسين عليه السلام صائم فقال له الرجل انى دخلت على الحسن عليه السلام و هو يتغذى و أنت صائم ثم دخلت عليك و أنت مفطر فقال ان الحسن عليه السلام كان إماما فأفطر لثلاثا يتخذ صومه سنة و ليتأسى به الناس فلما ان قبض كنت أنا الإمام فأردت ان لا يتخذ صومى سنة فتأسى الناس بي» قال في الوسائل المقصود دفع توهم الناس وجوب صوم عرفة لا استحبابه انتهى.

### [ و منها صوم الضيف بدون اذن مضيفه ]

و منها صوم الضيف بدون اذن مضيفه و الأحوط تركه مع نهيه بل الأحوط تركه مع عدم إذنه أيضا. في كراهة صوم الضيف مطلقا و لو مع نهى المضيف أو حرمة بدون اذن مضيفه و لو مع عدم نهى المضيف عنه أو التفصيل بين عدم إذنه فيكره إذا لم ينه عنه و بين النهى عنه فيحرم (وجوه) و أقوال و المشهور كراهته مطلقا و لو مع نهى المضيف عنه و

استدلوا لها بخبر الزهري المعروف عن زين العابدين عليه السلام وفيه و الضيف لا يصوم تطوعا إلا بإذن صاحبه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم و من نزل على قوم فلا يصومون تطوعا إلا بإذنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٧

و النهى فى وصية النبي صلى الله عليه و آله لعلى عليه السلام و لا يصوم الضيف تطوعا إلا بإذن صاحبه (و خبر فضيل بن يسار) عن الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم إذا أدخل رجل بلدة فهو ضيف على من بها من أهل دينه حتى يرحل عنهم و لا ينبغي للضيف ان يصوم إلا بإذنه لثلا يعملوا الشئ فيفسد عليهم و لا ينبغي لهم ان يصوموا إلا بإذن الضيف لثلا يحتشمهم فيشتهى الطعام فيتركه لهم.

و خبر هشام بن الحكم عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا إلا بإذن صاحبه الى ان قال و الا كان الضيف جاهلا و ذلك بعد حمل النهى الوارد فى خبر الزهري و فى وصية النبي صلى الله عليه و سلم على الكراهة لعدم صلاحية خبر الزهري سندنا لتقييد أصالة الجواز و أصالة عدم الاشتراط المستفادين من إطلاق الأمر بالصوم و انه جنه من النار و ما ورد فى استحبابه تمام الأيام إلا العيد و أيام التشريق مع اشعار كلمة (و لا ينبغي) و التعليل الوارد فى خبر فضيل و قوله من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا إلا- بإذن صاحبه و الا كان الضيف جاهلا فى خبر هشام على الكراهة و المحكى عن الشيخين و جماعة النهى عن صوم الضيف بدون اذن مضيفه و فى المعبر و عن السرائر و النافع و الإرشاد و غير ذلك انه لا يصح و فى المعبر انه ما اتفق عليه علمائنا و أكثر علماء الإسلام و استدلوا بظاهر النهى فى خبر الزهري و النبوى المروى فى وصية النبي صلى الله عليه و سلم و الخبرين الأخيرين أعنى خبر فضيل و خبر هشام و قد عرفت عدم تمامية الاستدلال بالأولين أعنى خبر الزهري و النبوى المروى فى وصية النبي لضعفهما سندنا و لا بالأخيرين دلالة بل إشعارهما على الكراهة و دعوى اتفاق العلماء فى المعبر معارضة بدعوى إجماع الفقيه على الكراهة فهى ساقطة و لا سيما مع قيام الشهرة على خلافها و المصرح به فى الشرائع هو عدم انعقاد الصوم مع النهى و الكراهة بدون اذن مضيفه و قد استدلت له بخبر هشام المتقدم بتقريب عدم تحقق الجهل من الضيف الأبعد نهى مضيفه فان المراد بالجهل هو الجهل بحق المضيف و ما يجب رعايته من جانب ضيفه فان صام الضيف بدون اذن مضيفه و لم يعلم به المضيف لم ينكسر قلبه إلا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٨

إذا قدم الى الضيف ما يتناوله و امتنع الضيف عنه لكنه غير لازم و هذا بخلاف ما إذا نهاه المضيف و لم ينته الضيف عنه حيث انه ينكسر قلب المضيف و يحصل الجهل بحقه و لا يخفى ما فيه من الوهن إذ لا يتعين الجهل ان يكون بهذا المعنى بل الظاهر من قوله عليه السلام من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا هو بيان المنافاة بين الذهاب إلى الضيافة و بين الصوم لان مقتضى ورود الضيف على بيت المضيف هو تهيئة المضيف نزلا له لإكرامه و إذا حضره عند الضيف و لم يصل اليه يده ينكره المضيف و يقع فى قلبه خيفة فالصوم لا يلائم الذهاب إلى الضيافة و يكون جهلا بوظيفة الذهاب إليها و خارجا عن فقها و هذا المعنى حاصل بالصوم لا يتوقف حصوله على نهى المضيف عنه نعم يرتفع باذنه فيه كما لا يخفى فالحق و هن هذا التفصيل بل اللازم هو اختيار احد القولين الأولين و ذلك لان الأخبار المتقدمة ان تمت دلالتها على المنع فلا يعتبر فيه النهى لأنها تدل على اعتبار عدم الاذن الشامل للنهى و عدمه و ان منع عن العمل بها فاللازم هو القول بالصحة من غير فرق أيضا بين نهى المضيف عنه و عدمه و قد عرفت عدم إمكان العمل بظاهرها لعدم تماميتها سندنا أو دلالة فالحق ما عليه المشهور من صحة صوم الضيف و لو مع نهى المضيف فضلا عما إذا كان مع عدمه لكن الاحتياط فيما إذا نهى عنه مما لا ينبغي تركه و ذلك لدعوى مثل المحقق الذى هو لسان الفقهاء و مترجمهم اتفاقهم على المنع بل الاحتياط فيما إذ لم يكن باذن المضيف و لو لم ينه عنه أيضا حسن خروجنا عن

خلاف من منع عنه أخذًا بظاهر ما فى خبر الزهرى و النبوى المحكى فى وصيته صلى الله عليه و سلم لأمير المؤمنين عليه السلام. و كيف كان فهل الممنوع منه تنزيها أو تحريما اقدم الضيف على الصوم بعد صيرورته ضيفا كما إذا نوى الصوم بالليل فى حال كونه ضيفا مع عدم اذن المضيف أو مع نهيه عنه و اما إذا ورد على المضيف صائما فلا كراهة و لا تحريم أو مطلقا و لو بوروده على المضيف صائما احتماله أقواهما الأول و ذلك لدلالة الأخبار المتقدمة على المنع عن صوم الضيف لا المنع عن صيرورة الصائم ضيفا و لو سلم شمولها للمنح عن الابتداء بالصوم و عن استدامته فلا فرق بين المنع عن استدامته فيما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٩

إذا صار ضيفا قبل الزوال أو بعده فما يقال بکراهته إذا صار ضيفا قبل الزوال دون ما بعد الزوال لإطلاق كراهة الإفطار بعد الزوال و شمول دليل كراهته لما إذا صار ضيفا بعد الزوال ممنوع بأن النسبة بين الإطالقين أعنى إطلاق ما يدل على كراهة الإفطار بعد الزوال و إطلاق ما يدل على المنع عن استدامة الصوم بعد صيرورته ضيفا هى بالعموم من وجه و مقتضاها هو سقوط كلا الإطالقين فى مورد التعارض و العمل بالأصل فيه لا ترجيح إطلاق ما يدل على كراهة الإفطار بعد الزوال كما هو واضح.

### [ و منها صوم الولد بدون اذن والده ]

و منها صوم الولد بدون اذن والده بل الأحوط تركه خصوصا مع النهى بل يحرم إذا كان إيذاء له من حيث شفقتة عليه و الظاهر جريان الحكم فى ولد الولد بالنسبة إلى الجد و الأولى مراعاة اذن الوالدة و مع كونه إيذاء لها يحرم كما فى الوالد. فى هذا المتن أمور (الأول) المحكى عن الشرائع و القواعد و المنتهى و التذكرة كراهة صوم الولد من غير اذن والده. لخبر هشام المتقدم فى صوم الضيف الذى فيه و من بر الولد ان لا يصوم تطوعا إلا بإذن أبويه و أمرهما الى ان قال و الا لكان الولد عاقا.

و خبر نشيط بن صالح المروى فى العلل و فيه من بر الوالدين ان لا يصوم تطوعا و لا يحج تطوعا و لا يصلى تطوعا إلا بإذن أبويه و أمرهما بعد حملهما الكراهة لشهادة السياق على ذلك و دلالة خبر النشيط على تسوية ما ذكر فيه من الصوم و الحج و الصلاة فى ذلك مع عدم القائل بالحرمة فى الصلاة أصلا مضافا الى أصالة الجواز و أصالة عدم اشتراط صحة صوم الوالد باذن والده و الإطلاقات الدالة على استحباب الصوم و انه جنه من النار و حصر الصوم المحرم فى غير ذلك خلافا للمحكى عن النافع و التلخيص و التبصرة و الإرشاد و شرحه للفخر و الدروس و غيرها فذهبوا الى حرمة لظهور النهى فى التحريم و دلالة خبر هشام على ان صومه من دون اذن والده من العقوق و سبب المحرم أيضا محرم و الأقوى هو الأول لضعف الخبرين سندا مع ما فيهما بالاشعار على الكراهة فلا يقاومان مع ما دل على استحباب الصوم على الإطلاق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٠

و منع كون الصوم فى الولد من دون اذن والده عقوقا إذ العقوق معنى عرفى لا يتحقق عندهم فى صوم الولد بمجرد عدم اذن الوالد له على الصوم و لا سيما مع عدم علمه به نعم مع منعه عنه تكون مخالفته عقوقا و لو لم ينته إلى إيذائه فلا يبعد القول بحرمة مع نهى الوالد عنه و كراهته مع عدم اذنه و الأحوط تركه مع عدم الإيذان أيضا خروجا عن خلاف من حرمه مع ظهور الخبرين فى التحريم و الله العالم.

الأمر الثانى يحرم صوم الولد إذا كان فيه إيذاء لوالده من حيث شفقتة على ولده لحرمة إيذائه فيحرم الصوم الذى سبب له و توهم ان حرمة إذا كانت فيما يؤذى والده لكان اللازم حرمة إذا كان يؤذى به غيره لأنه أيضا حرام إذ لا فرق فى حرمة الإيذاء

بين إيذاء الوالد أو الأجنبي مدفوع بالمنع عن إيذاء الأجنبي بصوم الأجنبي و لذا قيدوا الإيذاء بالصوم بما كان من حيث الشفقة على الصائم المختص بابويه أو من كان مثلهما في الشفقة عليه و الا فلا يتحقق الإيذاء بصوم الأجنبي و على فرض تحققه فلا يكون حراما و لا يصح منع المكلف عن الصوم عند تأذى الأجنبي عن صومه كما لا يجوز منعه عن التصرف في داره إذا كان تصرفه موجبا لإيذاء جاره و بالجملة فلا إشكال في حرمة صوم الولد إذا كان موجبا لإيذاء والديه من حيث شفقتهما عليه (الأمر الثالث) لا إشكال في ثبوت الحكم كراهة أو تحريما في صوم الولد بلا واسطة من دون إذن أبيه بلا واسطة و اما إجرائه في ولد الولد و ان نزل من غير اذن والده و ان علا ففيه اشكال من جهة احتمال شمول ما في النص من لفظ الولد لولد الولد و ان نزل و الولد للجد و ان علا و احتمال انصرافه الى الولد و الوالد بلا واسطة بل منع صدق الولد و الوالد على ما كان منهما مع الواسطة (الأمر الرابع) لا إشكال في حرمة صوم الولد إذا كان موجبا لإيذاء والدته لحرمة إيذائها كإيذاء الوالد و في إجراء حكم الوالد على الوالدة مع عدم الإيذاء احتمالا لأن أقواها ذلك لما في خبر هشام من التعبير بابويه في قوله عليه السلام من بر الولد ان لا يصوم تطوعا إلا بإذن أبويه و أمرهما و كذا في خبر نسيط من قوله من بر الوالدين ان لا يصوم تطوعا إلا بإذن أبويه و أمرهما و لم يذكر المصنف (قده) كراهة صوم المضيف من دون اذن ضيفه مع ان الخبر مشتمل عليه أيضا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩١

ففي خبر الفضيل المتقدم و لا ينبغي لهم ان يصوموا إلا بإذن الضيف لئلا يحتشمهم فيشتهي الطعام فيتركه لهم.

**[و اما المحظور منه ففي مواضع أيضا]**

**إشارة**

و اما المحظور منه ففي مواضع أيضا.

قد يستشكل في تصوير حرمة العبادة بالحرمة الذاتية لان عباديتها تتوقف على الإتيان بداعي الأمر بها و الأمر بها لا يجتمع مع النهي عنها فلا تكون محرمة بالحرمة الذاتية بل حرمتها لا تكون إلا تشريعية و يندفع بأنه فيما تكون عبادة بالذات كالسجود تصور الحرمة الذاتية بمكان من الإمكان حيث انها في كونها عبادة لا تحتاج الى الأمر بها لكونها بذاتها عبادة فيصح تعلق النهي بها و فيما لا تكون عبادتها ذاتية و تتوقف في صيرورتها عبادة إلى تعلق الأمر به لكي يؤتى بداعي الأمر بها حتى تصير عبادة يكون النهي متعلقا بذات العمل الذي شرع نوعه لان يتعبد به و لو لم يكن نفس ذاك العمل المنهي عنه مشروعاً فالمنهي عنه هو ذات العمل التي ليست مأمورا به لكنها تكون عبادة لو لم يكن منها عنه و قد مر زيادة البحث في ذلك في أحكام الحائض

**[أحدها صوم العيدين]**

أحدها صوم العيدين الفطر و الأضحى و ان كان عن كفارة القتل في أشهر الحرم و القول بجوازه للقاتل شاذ و الرواية الدالة عليه ضعيفة سندا و دلالة.

لا- خلاف في حرمة صوم يومى العيدين و الإجماع عليه قائم بل حرمة صومهما ضرورى بين المسلمين و النصوص في حرمة متظاهرة ففي خبر الزهرى المعروف و اما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر و يوم الأضحى و في وصية النبي صلى الله عليه و سلم

لعلى عليه السلام المروية فى الفقيه قال صلى الله عليه وسلم يا على صوم الفطر حرام و صوم يوم الأضحى حرام. و فى خبر الحسين بن زيد المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن آباءه عليهم السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن صيام ستة أيام يوم الفطر و يوم الشك و يوم النحر و أيام التشريق و غير ذلك من الاخبار التى لا حاجة الى نقلها مع كثرتها و تظافرها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٢

و لا- فرق فى حرمة صومهما بين القاتل فى أشهر الحرام و غيره لإطلاق النص و الفتوى خلافا لما عن الشيخ و الصدوق و ابن حمزة من ان القاتل فى أشهر الحرم يصوم شهرين منها و ان دخل فيها العيد و أيام التشريق.

لخبر زرارة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام عن رجل قتل رجلا خطأ فى الشهر الحرام قال عليه السلام و يغلظ عليه الديه و عليه عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين من أشهر الحرم قلت فإنه يدخل فى هذا شىء قال عليه السلام و ما هو قلت يوم العيد و أيام التشريق قال عليه السلام يصوم فإنه حق لزمه.

و خبره الآخر المروى فى الكافى أيضا عن الباقر عليه السلام فى رجل قتل رجلا فى الحرم قال عليه ديه و ثلث و يصوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم و يعتق رقبة و يطعم ستين مسكينا قال قلت يدخل فى هذا شىء قال و ما يدخل قلت العيدان و أيام التشريق قال يصومه فإنه حق لزمه و الأقوى هو الأول لمخالفة هذين الخبرين مع إجماع الأصحاب كما عن العلامة فى التذكرة و المنتهى و عن المعبر انها شاذان نادران لا يقومان على تخصيص العموم المعلوم.

(أقول) مع ما فى الأول من ضعف السند لاشتمال طريقه على سهل بن زياد و هو ضعيف و ضعف دلالتها معا لعدم التصريح فيهما بدخول العيد و أيام التشريق فى أيام الصوم بل يحتمل ان يراد منها عدم إخلال الإفطار فيهما بالتالى المعتبر فى صوم الشهرين مع ان دخول العيد و أيام التشريق فى صوم الشهرين المتتابعين غير لازم بناء على كون المراد من التالى صوم شهر و يوم من شهر آخر لإمكان الابتداء من أول ذى القعدة و اتصاله باليوم الأول من ذى الحجة فيحصل التالى بالمعنى المذكور و لا يخفى ان ما عندى من نسخة الوسائل اثبت الخبر الأول هكذا (يصومه فإنه حق يلزمه) مع الضمير المنصوب فى يصومه و فى الخبر الثانى يصوم من دون الضمير و لكن المذكور فى الجواهر عكس ذلك أعنى إثبات يصوم من دون الضمير فى الخبر الأول و مع الضمير المنصوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٣

فى الخبر الثانى و قال بعد نقل الخبر الثانى ما لفظه: بل ارادة صوم الشهرين و انه لا يضر هذا الفصل بالتتابع أظهر من الأول لاتحاد ضمير يصومه و المتقدم فيه العيدان مع انه ليس فى هذه الأشهر إلا الأضحى الا ان يريد بالآخر يوم الغدير و ان لم يحرم صومه انتهى و لا- يخفى ما فى ارادة يوم الغدير من اليوم الآخر من البعد مع ان الخبر الثانى وارد فيمن قتل فى الحرم و لا يصح الاستدلال به لحكم من قتل فى شهر الحرام الا- ان فى مجموع الكافى و التهذيب و الفقيه اربع روايات مشتملة على ضبط (يصومه) مع الضمير المنصوب فى الجميع و الله العالم.

## [الثانى صوم أيام التشريق]

الثانى صوم أيام التشريق و هى الحادى عشر و الثانى عشر و الثالث عشر من ذى الحجة لمن كان بمنى و لا فرق على الأقوى بين الناسك و غيره.

لا خلاف فى تحريم صوم أيام التشريق فى الجملة بل ادعى عليه الإجماع فى المحكى عن الغنية و المعبر و التذكرة و المنتهى .  
و يدل عليه ما فى خبر الزهرى و اما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر و يوم الأضحى و ثلاثة أيام من أيام التشريق .  
و فى خبر زياد بن ابى الجلال عن الصادق عليه السلام لا تصم بعد الأضحى ثلاثة أيام و لا بعد الفطر ثلاثة أيام إنها أيام أكل و شرب» الى غير ذلك من النصوص المطلقة الدالة على تحريم صيام أيام التشريق التى يجب تقييدها بما يدل على من كان بمنى .  
كصحيح معاوية بن عمار المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن صيام أيام التشريق قال عليه السلام اما بالأمصار فلا بأس به و اما بمنى فلا و فى خبره الآخر المروى فى الفقيه عنه عليه السلام عن صيام أيام التشريق قال عليه السلام انما نهى رسول صلى الله عليه و سلم عن صيامها بمنى فاما بغيرها فلا بأس .

و خبر منصور بن حازم المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام النحر بمنى ثلاثة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٤

أيام فمن أراد الصوم لم يصم حتى تمضى الثلاثة الأيام و النحر بالأمصار يوم فمن أراد ان يصوم صام من الغد مضافا الى دعوى الشهيد الثانى فى الروضة الإجماع على عدم الحرمة لمن لم يكن بمنى و ربما يوجه إطلاق من أطلق حرمة صومها و لم يقيدها بمن يكون بمنى بأنه عبر بأيام التشريق بلفظ الجمع و هو كاف فى التقييد بمن كان بمنى لان كلمة (أيام) جمع و أقل الجمع ثلاثة و أيام التشريق لا يكون ثلاثة إلا بمنى فإنها فى غيرها يومان قال الشهيد الثانى (قده) فى الروضة و هو لطيف .  
و هل الحكم بحرمة لمن كان بمنى يعم الناسك و غيره أو يختص بالناسك .

وجهان بل قولان الأكثر على الأول لإطلاق الأخبار المتقدمة و عدم ما يوجب تقييدها بالناسك و المحكى عن العلامة هو الأخير و لا يخلو عن القرب لانسباق الاختصاص من تلك الاخبار و اشعار جملة أخرى منها بالتقية .

ففى مرسل الفقيه قال و عن النبى صلى الله عليه و سلم و الأئمة عليه السلام انما كره الصيام فى أيام التشريق لان القوم زوار الله فهم فى ضيافته و لا ينبغى للضيف ان يصوم عند من زاره و اضافه و إشعاره باختصاص الحكم بالناسك ممن كان بمنى غير قابل للإنكار بل يمكن دعوى ظهوره فيه كما لا يخفى على المتأمل فى قوله عليه السلام لان القوم زوار الله فهم فى ضيافته حيث ان التعبير بالقوم و كونهم فى ضيافته تعالى ظاهر فى الناسكين و فى قرب الاسناد عن حماد بن عيسى قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول قال ابى قال على بعث رسول الله صلى الله عليه و آله بديل بن ورقاء الخزاعى على جمع أورك «١» أيام منى فقال تنادى فى الناس الا لا تصوموا فإنها أيام أكل و شرب و مرسل الصدوق فى المقنع قال روى ان النبى صلى الله عليه و سلم بعث بديل بن ورقاء الخزاعى على جمل أورك و امره أن ينهى الناس عن صيام أيام منى هذا و لكن الأحوط لغير الناسك تركه فى أيام منى لعدم القائل بجوازه له قبل المحقق (قده) و انما قال به العلامة فى القواعد و الإرشاد و لكنه استشكل فيه فى التحرير و التذكرة .

---

(١) و الأورك من الإبل الذى فى لونه سواد الى بياض و منه جمل أورك (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٥

و فى كشف الغطاء تحريمه لمن كان بمكة و ليس له وجه الا دعوى انصراف الأمصار و غير منى فى الاخبار الى غير مكة و لا يخفى ان دعواه فى كلمة غير منى ضعيفة فى الغاية بل هى فى كلمة الأمصار أيضا كذلك .

(و كيف كان) فلم يحك فى حرمة صومه ممن يكون بمنى خلاف إلا فى مواضع أحدها ما تقدم ممن قتل فى أشهر الحرم من جواز صوم أيامه كفارة له و قد تقدم مع ما فيه (و ثانيها) ما عن ابن الجنيد من جواز صومها فى كفارة بدل الهدى ممن شرع فى

الثلاثة يوم الرؤية أو فاته تمام الثلاثة قبل الحج وقد تقدم مع ما فيه (و ثالثها) ما عن الصدوق و والده و الشيخ و غيرهم من صوم اليوم الآخر من أيام التشريق و قد تقدم مع ما فيه و المراد بأيام التشريق هو الحادى عشر و الثانى عشر و الثالث عشر من ذى الحجة لمن كان بمنى و الحادى عشر و الثانى عشر منه لغيره سمي بذلك لان لحوم الأضاحى كانت تشرق فيها اى تبسط فى الشمس لتجف أو لأن الضحايا لا تذبح و لا تنحر حتى تشرق الشمس اى تطلع.

### [الثالث صوم يوم الشك فى انه من شعبان أو رمضان بنية انه من رمضان]

الثالث صوم يوم الشك فى انه من شعبان أو رمضان بنية انه من رمضان و اما بنية انه من شعبان فلا مانع منه كما مر. و قد مر منا البحث عن ذلك مفصلا.

### [الرابع صوم وفاء نذر المعصية]

الرابع صوم وفاء نذر المعصية بأن ينذر الصوم إذا تمكن من الحرام الفلانى أو إذا ترك الواجب الفلانى يقصد بذلك الشكر على تيسره و اما إذا كان بقصد الزجر عنه فلا بأس به نعم يلحق بالأول فى الحرمة إذ أنذر الصوم زجرا عن طاعة صدرت منه أو عن معصية تركها.

نذر صوم فعل المعصية أو ترك الطاعة يقع على وجوه منها ان ينذر الصوم إذا تمكن من الحرام الفلانى أو ترك الواجب الفلانى شكرا بان يقول ان صادف لى شرب الخمر فى هذه الليلة أو ترك الصلاة فيها لا صوم فى يوم كذا شكرا لفعل المعصية أو لترك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٦

الطاعة من غير فرق بين ان يكون المنذور صوم يوم من الأيام أى يوم كان أو يكون صوم يوم مخصوص كأول رجب مثلا و قال فى الجواهر و لا خلاف أجده فى حرمة الصوم بل نسبه بعضهم الى قطع الأصحاب.

(أقول) فلا- ينبغى الإشكال فى بطلانه للنهى عنه الموجب للفساد و يدل على حرمة صريحاً خبر الزهري المروى عن زين العابدين عليه السلام و فيه و صوم نذر المعصية حرام (و خبر حماد بن عمرو) و انس بن محمد عن أبيه جميعاً المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام فى وصية النبى صلى الله عليه و سلم لعلى عليه السلام قال و صوم نذر المعصية حرام (و خبر أبى حمزة) عن الباقر عليه السلام قال من صام شعبان كان طهر الله من كل زلة و وصمه قال قلت ما الوصمة قال اليمين فى المعصية و لا نذر فى المعصية» و النذر على المعصية يشمل ما إذا كان لفعل الحرام أو ترك الواجب حيث ان تركه حرام و على كلا الحالين يكون إتيان المنذور معصية و المستفاد من هذه الاخبار ان حرمة ذاتية لا تشريعية فقط خلافا لما يظهر من الفاضل الهندى و اليه يلوح كلام صاحب المدارك أيضا حيث يقول لا ريب فى عدم انعقاد هذا النذر و تحريم الصوم على هذا الوجه لان الصوم يفتقر إلى القربة و هذا مما لا يمكن التقرب به (انتهى).

و أنت ترى انه جعل المانع عن صحته هو عدم إمكان التقرب به إذ الإتيان بالصوم شكرا على المعصية بفعل المحرم أو ترك الواجب مناف مع إتيانه بداعى التقرب فى امتثال أمر الشارع كما هو واضح، و لازم ذلك هو صحته لو أمكن ان يؤتى بداعى قربة كما فى حال النسيان أو الغفلة إن أمكن الإتيان به معهما، و هذا بخلاف ما لو كان حراما ذاتيا كالصوم فى العيدين أو صوم

المرأة في حال الحيض حيث انه حرام و ان اتى به بداع قربي في حال الغفلة أو النسيان.

(و يدل) على كون حرمة ذاتية مضافا الى الاخبار المتقدمة صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام انه سئل عن امرأة جعلت مالها هديا و كل مملوك لها حرا ان كلمت أختها أبدا قال تكلمها و ليس هذا بشيء انما هذا و شبهه من خطوات مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٧

الشياطين» مع انه يرد على البناء على فساده بكون حرمة تشريعية مانعة عن قصد التقرب به لزوم تعميم الحكم ببطان كل صوم مندور لم ينقذ نذره و لو لم يكن نذره شكرا على المعصية و الالتزام به مشكل لانه مبني على تعلق الأمر النذري الجائي من قبل وجوب الوفاء به بالمنذور في رتبة الأمر المتعلق بالمنذور لو لا النذر لكي يأخذ كل واحد منهما ما لا اقتضاء فيه عما يقتضيه الآخر من الوجوب و التعبدية فيما إذا كان الأمر الاصلى تعبديا ندييا حيث انه لا اقتضاء فيه بالنسبة إلى الوجوب كما ان الأمر النذري و جوبى لا اقتضاء فيه بالنسبة التعبدية فيصير المأمور به بالأمرين حينئذ واجبا تعبديا لكن فيما إذا انعقد النذر لا مع عدم انعقاده فيكون الإتيان به وفاء بالنذر تشريعا محرما و هذا بخلاف ما إذا تعلق النذر بما هو مأمور به بأمرة الاصلى حيث يؤخذ أمره في موضوع الأمر النذري كالأمر الجائي من قبل الإجارة حيث ان الأجير يصير أجيرا في الإتيان بما هو مأمور به بالأمر الاصلى و لذا يجب قصد امتثاله فيما يمكن قصد امتثاله بمعنى كون العمل المأمور به قابلا للنيابة فإن الأمر الجائي من الالتزام بعقد الإجارة يكون في طول الأمر المتعلق بالعمل و لا يمس بكرامته أصلا و عدم انعقاد النذر حينئذ لا يضر بصحة العمل بل يصير العمل حينئذ صحيحا كالصادر من المتبرع بداعي أمره الاصلى النديبي التعبدى فإن قلت اضمحلل نديية الأمر النديبي و تلونه بلون الوجوب الناشى من الأمر النذري الوجوبى بعد اتحادهما و صيرورتها امرا واحدا وجوبيا تعبديا متوقف على انعقاد النذر و المفروض هو صحة المنذور عند عدم انعقاده و مع عدمه فلا يتحول الأمر الاصلى عما هو من كونه مندوبا بالأمر النديبي التعبدى فيصح الإتيان به مع عدم انعقاد النذر قلت المفروض كون الإتيان به بداعي وجوبه التعبدى الناشى وجوبه من الأمر النذري و تعبديته من الأمر النديبي الاصلى بحيث لو كان باقيا على ندييته لما كان يأتي به و المفروض عدم وجوبه كذلك لعدم انعقاد النذر فلا يمكن الإتيان به بداعي التقرب به و لكن الكلام بعد لا يخلو عن الخلل إذ مع طولية الأمرين أيضا يكون الإتيان به بداعي أمره النذري بحيث لولاه لم يكن الأمر المتعلق به عباديا داعيا للإتيان به و عليه فاللازم هو الحكم بالبطان عند عدم انعقاد النذر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٨

و لو لم يكن عدم انعقاده لأجل كون المنذور معصية هذا كله تمام البحث في حرمة المنذور و الظاهر كون النذر أيضا حراما إذ إنشائه بعنوان التقرب به حرام لكونه تشريعا محرما بناء على سراية التشريع الى العمل الخارجى و صيرورة العمل حراما كحرمة قصده اى البناء و الالتزام بمشروعيته و ليس هو كنية المعصية التى يعفو الله عنها إذا لم يصدر منها كما ربما يلوح اليه ما يظهر من بعض المتأخرين و لعل نظره (قده) الى المنع عن صيرورة العمل الخارجى تشريعا و فيه ما لا يخفى و الله العالم.

(و منها) اى من أنحاء نذر الصوم للمعصية أن ينذره زجرا عن طاعة صدرت منه أو عن معصية تركها و هذا كالأول و انما الفرق بينهما ان النذر فى الأول معلق على فعل المعصية أو ترك الطاعة و يكون الإتيان بالمنذور عند حصول المعلق عليه شكرا لحصوله من فعل المعصية أو ترك الطاعة و فى الثانى منجز لا تعليق فيه و يكون إتيان المنذور زجرا لتحقيق الطاعة منه أو ترك المعصية عنه (و كيف كان) فحكمه حكم الأول فى حرمة النذر و المنذور معا بالأدلة المتقدمة.

و منها ما إذا علق النذر على فعل المعصية أو ترك الطاعة زجرا و لا ريب فى انعقاده و صحة الصوم المنذور لخروجه عن نذر المعصية كما هو واضح ثم ان العهد و اليمين كالنذر فى جميع ذلك.



الخامس صوم الصمت بأن ينوى فى صومه السكوت من الكلام فى تمام النهار أو بعضه بجعله فى نيته من قيود صومه و اما إذا لم يجعله قيذا و ان صمت فلا بأس به بل و ان كان بانيا على ذلك إذا لم يجعل الكلام جزء من المفطرات و تركه قيذا فى صومه.

لا إشكال فى حرمة صوم الصمت و بطلانه فى الجملة و عن التذكرة و المنتهى و غيرهما ان على حرمة إجماع علمائنا. و يدل عليه من النصوص خبر زرارة المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام فى حديث قال و لا صمت يوما الى الليل (و خبر الزهرى) المعروف عن زين العابدين عليه السلام و فيه و صوم الصمت حرام (و المروى عن حماد و انس جميعا عن الصادق مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٩

عليه السلام عن آباءه عليهم السلام فى وصية النبى لعلى عليهما السلام قال صلى الله عليه و آله و لا صمت يوما الى الليل الى ان قال و صوم الصمت حرام (و ما فى معانى الاخبار و الخصال) عن زين العابدين عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله ليس فى أمتى رهبانىة و لا سياحة و لا ذم يعنى السكوت.

و ينبغى التفصيل فى أقسام صوم الصمت فإنه يقع على أنحاء (منها) ما إذا جعل الصمت صفة الصوم و قيذا له و نوى الصوم الذى يكون التكلم من مفطراته فيقصد الإمساك عنه كالإمساك عن بقية مفطراته سواء كان القيد اعنى الصمت الذى جعله قيذا للصوم و نوى الصوم المقيد به قيذا له فى تمام النهار أو فى بعضه فالظاهر فساد الصوم فى هذا النحو لعدم الأمر به بهذا النحو أى بنحو يكون الإمساك من الكلام من أحد اجزائه و الكلام كالأكل و الشرب و سائر المفطرات من مفطراته و عدم قصد امتثال الأمر المتعلق بالصوم و هو الصوم الذى لا يكون مقيدا و متصفا بصفة كونه بالإمساك من الكلام و هذا معنى ما قاله المصنف (قده) بجعله فى نيته من قيود صومه.

و صرح فى المدارك بان ظاهر الأصحاب ان الصوم على هذا الوجه يقع فاسدا لمكان النهى لكنه (قده) احتمل الصحة قال لصدق الامتثال بالإمساك عن المفطرات و توجه النهى إلى الصمت المنوى و نيته و هو خارج عن حقيقة العبادة و لا يخفى ما فيه لان مبنى الفساد ان كان النص و معقد الإجماع فالظاهر منهما هو توجه النهى إلى الصوم المقيد لا الى قيده و صفته فيكون مما تعلق النهى بالعبادة لقيده لا انه تعلق بقيده و بينهما من الفرق ما لا يخفى و ان كان مبناه هو التشريع فالتحقيق هو الفساد لان ما تعلق به الأمر لا يكون منويا و لا قصد امتثال امره و ما نواه لا يكون مأمورا به و لا يكون امتثاله امتثالا للأمر المتوجه اليه مع ان قوله بخروج النية عن حقيقة العبادة ممنوع بما تحقق من دخولها فيها و لو بأمر آخر على نحو نتيجة التقييد حسبما فصل فى الأصول.

(و منها) ما إذا ترك التكلم و لو فى تمام النهار من دون أخذ تركه وصفا للصوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٠

و لا إدخال تركه فى نية الصوم و هذا النحو من الصوم لا يكون فاسدا لعدم كونه منهيًا عنه فهو جائز بل هو أفضل لما ورد فى النصوص فى آداب الصوم من استحباب ترك التكلم (ففى خبر جابر) المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم لجابر بن عبد الله يا جابر هذا شهر رمضان من صام نهاره و قام وردا من ليله و عف بطنه و فرجه و كف لسانه خرج من ذنوبه كخروجه من الشهر و فى خبر الجراح المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال ان الصيام ليس من الطعام و الشراب وحده ثم قال قالت مريم إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا اى صوما و صممتا (و فى نسخة اخرى) أى صممتا

فإذا صمتم فاحفظوا ألسنتكم (الحديث).

(و خبر ابي بصير المروى فى التهذيب) عن الصادق عليه السّلام قال الصيام ليس من الطعام و الشراب و الإنسان ينبغى ان يحفظ لسانه من اللغو و الباطل فى رمضان و غيره (و المرسل المروى) فى المقنعة عن أمير المؤمنين عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم من صام شهر رمضان ايمانا و احتسابا و كف سمعه و بصره و لسانه عن الناس قبل الله صومه (الحديث). و فى نوادر احمد بن محمد بن عيسى عن الصادق عليه السّلام و فيه الزم ما استطعت من الصمت و السكوت الا عن ذكر الله تعالى.

(و فى خبر آخر) عنه فى النوادر أيضا إنما للصوم شرط يحتاج ان يحفظ حتى يتم الصوم و هو الصمت الداخلى اما تسمع قول مريم بنت عمران: إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا يعنى صمتا فإذا صمتم فاحفظوا ألسنتكم من الكذب الى ان قال و الزموا الصمت و السكوت الى ان قال و واليت فى صومك بالصمت من جميع الجهات مما قد نهاك الله عنه فى السر و العلانية و غير ذلك من الاخبار الكثيرة.

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

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠١

(و بالجملة) فلا ينبغى التأمل فى أفضلية الصمت عن التكلم مطلقا لا سيما فى حال الصوم عن المباح فضلا عن المرجوح لا سيما عن الحرام وفقنا الله لما يحب و يرضاه منا و هذا ما أشار إليه المصنف (قده) بقوله و اما إذا لم يجعله قيذا و ان صمت فلا بأس به.

(و منها) ما إذا أدخل الصمت فى نية الصوم بان نوى الصوم و الصمت بنية واحدة و ضم أحدهما إلى الآخر فى النية لكن لا يجعل الصمت صفة و قيذا للصوم بل بلحاظ كون كل واحد مغايرا مع الآخر على نحو اين هو من صاحبه الا انه نواها بنية واحدة متعلقة به و بالصوم و الظاهر ان نيته كذلك حرام إذا لم يتعلق بالصمت غرض صحيح يوجهه أو يندبه لان الصمت من دون غرض صحيح تشريع محرم و لو كان بنية مستقلة لكن انضمامه الى الصوم فى نيتها بنية واحدة لا يوجب بطلان الصوم لأن النهى بأمر خارج عن العبادة اما فى المنوى اعنى الصمت و الصوم فواضح حيث لم يجعل الصمت قيذا للصوم و اما فى النية فلأنها من حيث هى متعلقة بالصوم لا تكون منها عنها و ان تعلق بها النهى من حيث هى متعلقة بالصمت و ربما يشكل بأنه مع التشريع لا أمر به كذلك لعدم الصحة لعدم الأمر به و لا يخفى ما فيه من الوهن و الى هذا النوع أشار المصنف (قده) بقوله بل و ان كان بانيا على ذلك إذا لم يجعل الكلام جزء من المفطرات و تركه قيذا فى صومه.

(و منها) الصمت عن الكلام فقط دون سائر المفطرات و هو كان مشروعا فى شريعة بنى إسرائيل و به فسر قوله تعالى، فَإِمَّا تَرِينَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا» الا انه منسوخ فى شريعتنا فلو نواه بقصد مشروعيته يكون تشريعا محرما (نعم) لا بأس بترك الكلام إذا كان فيه غرض صحيح و لم يتعرض له المصنف فى المتن لانه خارج عن الصوم المعهود قال فى الجواهر و هو (اي هذا النوع من الصمت) غير مراد هنا ضرورة كون المراد بيان أنواع الصوم بالمعنى المعروف دون هذا المعنى و ان كان هو حراما أيضا إذا لم يتعلق به غرض صحيح يوجهه أو يندبه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٢

انتهى و وجه حرمة هو ما بيناه من كونه تشريعا محرما.

السادس صوم الوصال و هو صوم يوم و ليلة إلى السحر أو صوم يومين بلا إفطار في البين و اما لو أخر الإفطار إلى السحر أو الى الليلة الثانية مع عدم قصد جعل تركه جزء من الصوم فلا بأس به و ان كان الأحوط عدم التأخير إلى السحر مطلقا. لا اشكال بل لا خلاف في حرمة صوم الوصال في الجملة و نسبة جوازه الى ابن الجنيدي غير ثابتة و على تقدير الثبوت فمخالفته غير مضر بانعقاد الإجماع لعدم نقل الخلاف عن عداه و على تقدير ضرره بالإجماع فالنصوص الواردة في حرمة كافية في إثبات حرمة.

(ففي خبر زرارة) المروى في الفقيه عن الصادق عليه السلام قال لا- وصال في صيام و مثله خبر منصور بن حازم المروى في الكافي و الأمامي و خبر حماد و انس جميعا عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي صلى الله عليه و آله لعل عليه السلام قال و لا وصال في صيام الى ان قال و صوم الوصال حرام و غير ذلك من الاخبار. (و كيف كان) فلا- إشكال في حرمة و انما الكلام في موضوعه و عن الشيخ في المبسوط و النهاية هو ان ينوى الإمساك عن المفطرات الى وقت السحر و يدخل بعض الليل في صومه بالنية و هو بهذا المعنى حرام قطعاً. و يدل على حرمة (مضافا الى كونه تشريعا محرما لاتفاق المسلمين على انتهاء وقت الصوم بانتهاء النهار و ان اختلفوا في انتهاء النهار فيكون إدخال شيء من الليل في الصوم تشريعا محرما) صحيح الحلبي المروى في الكافي و الفقيه عن الصادق عليه السلام قال الوصال في الصيام ان يجعل عشاء سحوره «١» (و خبر حفص) المروى في الكافي عنه

---

(١) العشاء بفتح عين المهملة و المد طعام العشي و السحور بالفتح ما يتسحر به.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٣

عليه السلام الواصل في الصيام يصوم يوما و ليلة و يفطر في السحر.

و عن اقتصاد الشيخ و ابن إدريس هو ان يصوم يومين من غير ان يفطر بينهما ليلا- و هو بهذا المعنى أيضا حرام لكونه تشريعا مضافا الى خبر محمد بن سليمان عن أبيه المروى في الوسائل عن الصادق عليه السلام عن صوم شعبان و رمضان لا. يفصل بينهما قال عليه السلام إذا أفطر في الليل فهو فصل قال و انما قال رسول الله صلى الله عليه و آله لا وصال في صيام يعني لا يصوم الرجل يومين متواليين من غير إفطار و قد يستحب للعباد ان لا يدع السحور (و خبر زرارة) المروى في آخر السرائر من كتاب حريز عن الباقر عليه السلام قال و لا قران بين صومين.

و ذهب الشهيد الثاني (قده) في الروضة إلى انه أعم من الأمرين، جمعا بين النصوص، و قال في الوسائل تفسير الوصال بالتفسيرين يدل على حصوله و صدقه بكل واحد منهما (أقول) و هذا هو الأقوى و العبارة الجامعة للمعنيين ان يقال ان الوصال عبارة عن إدخال إمساك شيء من غير صوم يومه في صومه بالنية سواء كان إمساك شيء من الليل أو إمساك صوم الغد و انما قلنا بالنية لأن ترك الإفطار في الليل ليس حراما و فعل المفطر فيه ليس بواجب ما لم ينو تركه في صومه فلا بأس بتأخير الإفطار إلى السحر بل إلى الليلة الثانية مع عدم النية (و عن المدارك) انه مما قطع به الأصحاب و لكنه (قده) قال ان الاحتياط يقتضى اجتناب ذلك إذ الاستفادة من الرواية تحقق الوصال بتأخير الإفطار إلى السحر مطلقا أقول و لعله أراد من الرواية صحيح المجلسي المتقدم الذي فيه الوصال في الصيام ان يجعل عشاء سحوره فإنه يمكن ان يدعى إطلاقه لما لم ينو ترك المفطر في شيء من الليل في وقت النية و يمكن ان يستدل لذلك بالاية الشريفة: و أتموا الصيام الى الليل» و ما في خبر ابن ابي عمير عن الصادق عليه السلام وقت سقوط القرص و وجوب الإفطار من الصيام (الحديث) و قد تقدم و بما في خبر زرارة و فضيل المروى في الفقيه عن الباقر عليه السلام في حديث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٤

فضل البدء بالصلاة و سؤال المروى لم ذلك قال عليه السلام لانه قد حضر ك فرضان الإفطار و الصلاة فابدء بأفضلهما و أفضلهما الصلاة و قد استدل به فى الوسائل على حرمة صوم الوصال لدلالته على وجوب الإفطار الدال على حرمة تركه و لكن الأقوى عدم وجوب الإفطار لأصالة الإباحة عن وجوبه مع عدم الدليل عليه للمنع عن دلالة ما استدل له فان الظاهر من النصوص ملاحظة النية التى هى معتبرة فى مفهوم الصيام شرعا فمجرد ترك الإفطار فى الليل أو تأخيره عن أول الليل الى السحر لا يصدق عليه الصوم حتى يصير محرما فالمستفاد من صحيح المجلسى فى تفسير الوصال بجعل العشاء سحورا هو جعله كذلك بالنية فلا إطلاق له حتى بعم ما إذا كان بلا- نية إدخاله فى الصوم و منه يظهر ان وجوب الإفطار المذكور فى خبر ابن ابى عمير و خبر زرارة و فضيل هو وجوبه عن الصوم الشرعى المتقوم بالنية لا مطلق الإمساك بلا نية للصوم أصلا و الآية المباركة تدل على عدم وجوب الصوم بعد دخول الليل لا- على وجوب الإفطار بعده و لكن رعاية الاحتياط فى ذلك حسن أيضا و لذا قال المصنف (قده) بأن الأحوط عدم التأخير إلى السحر مطلقا و الله العالم.

### [السابع صوم الزوجة مع المزاحمة لحق الزوج]

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

و الكلام فى جواز صوم التطوع للزوجة و صحته منها أو حرمة عليها و عدم صحته تارة يقع بالنسبة الى ما تقتضيه القاعدة و اخرى بالنظر الى ما يستفاد من الاخبار الواردة فى المقام.

اما الأول فبسط الكلام فيه ان يقال لا يخلو اما ان يكون صومها علة تامة لتركها ما يجب قيامها به من تسليم نفسها الى زوجها لكى يتمتع بها بحيث يغدو عليها و يروح كما إذا كان تركها التسليم متوقفا على صومها بحيث لولاه لم يمكنها تركه و يتحقق منها التسليم قهرا (و اما ان لا- يكون كذلك) بل كانت بحيث لو ترك الصوم أمكنها ترك التسليم بالاشتغال بضد آخر غير الصوم فعلى الأول يصير الصوم حراما عليها لترتب ترك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٥

التسليم الواجب عليها مع ان تركه حرام عليها لأن الأمر بالتسليم يقتضى النهى عن تركه حيث ان الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام و هو نقيضه فيصير حراما و هو اى ترك التسليم مما يترتب على الصوم لكون الصوم علة تامة له على ما هو المفروض فيصير الصوم حراما لأن العلة التامة للحرام حرام على ما ثبت فى البحث عن مقدمه الواجب و مع حرمة يكون باطلا لأن النهى فى العبادات يقتضى الفساد و على الثانى يكون حرمة الصوم عليها مبنيا على اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده الخاص و هو ممنوع لبطلان مقدمية فعل الضد لترك ضده فلا موجب لفساده فيصح منها و يترتب عليه الثواب و ان كانت عاصية بترك تسليم نفسها الى زوجها لان يتمتع بها متى شاء هذا إذا كان صومها مانعا عن استمتاع زوجها منها فالحق صحة صومها لان منافعتها ملك لها لا- تخرج عن ملكها و سلطنتها بالزوجية كما فى الأولاد بالنسبة إلى أبيها و ليست هى كالمملوك بالنسبة إلى مولاه أو الأجير بالنسبة إلى مستأجره فلا- مانع لها فى ان تتصرف فى نفسها أو مالها ما تقتضيه سلطنتها عليهما الا ما كان مزاحما لحق زوجها أو حق آخر المفروض انتفائه فلها السلطنة على نفسها تفعل ما تشاء و لا فرق فى ذلك بين ان ياذنها زوجها أو لم ياذنها و لا بين ان ينهى عنه أو لم ينهى عنه.

و اما المقام الثانى فقد اختلف النصوص فى ذلك فمنها ما يدل على منعها عن الصوم من دون اذن زوجها.  
كصحيح محمد بن مسلم.

المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال قال النبى صلى الله عليه وآله ليس للمرء ان تصوم تطوعا إلا بإذن زوجها.  
(و صحيحه الآخر) المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام أيضا قال جاءت امرأة إلى النبى صلى الله عليه وآله فقالت يا رسول  
الله صلى الله عليه وآله ما حق الزوج على المرأة فقال لها ان تطيعه و لا تعصيه و لا تتصدق من بيته إلا باذنه و لا تصوم تطوعا  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٦

إلا باذنه و لا تمنعه نفسها و ان كانت على ظهر قتب «١» و خبر عمر و بن جبير عن الصادق عليه السلام قال جاءت امرأة إلى النبى  
صلى الله عليه و سلم فقالت يا رسول الله ما حق الزوج على المرأة فقال صلى الله عليه وآله هو أكثر من ذلك فقالت أخبرنى  
بشئ من ذلك فقال صلى الله عليه وآله ليس لها ان تصوم إلا- باذنه و فى خبر هشام ان المرأة لو صامت بدون اذن الزوج  
كانت عاصية.

(و منها) ما يشعر بالكراهة كمرسل قاسم بن عروة المروى فى الكافى عن الصادق قال عليه السلام لا يصلح للمرء ان تصوم  
تطوعا إلا بإذن زوجها.

(و منها) ما يدل على نفى الباس عنه كخبر على بن جعفر عليه السلام المروى عن كتابه عن الكاظم عليه السلام عن  
المرأة تصوم تطوعا بغير اذن زوجها قال عليه السلام لا بأس.

و قد اختلف الاظهار فى وجه الجمع بينها فعن غير واحد حمل الأخبار المانعة على الكراهة لتصريح خبر على بن جعفر على نفى  
البأس عنه فيما إذا صامت بغير اذن زوجها فى الصوم المتطوع به و يؤيده ما فى خبر قاسم من التعبير بكلمة (لا يصلح) الظاهرة  
فى الكراهة أو المشعرة بها و هذا جمع حسن لا بأس به و لا سيما على المختار فى مدلول صيغة الأمر و انه هو البعث الى الشئ  
بمعنى احداث مصداق البعث لا- إنشاء مفهومه و انه ما لم ينضم اليه الترخيص فى الترك لكان المكلف ملزما بامثاله بإتيان  
متعلقة إلزاما عقليا فينتزع منه الوجوب لا ان الصيغة استعملت فى الوجوب بداعى إنشائه، و من المعلوم ان انتزاع الوجوب بما ذكر  
متوقف على عدم ضم الرخص فى الترك اليه و ان صيغة النهى مستعملة فى احداث مصداق الزجر عن الشئ بما هو معنى  
حرفى لا إنشاء مفهومه و انه ما لم ينضم إليها الترخيص فى الفعل يستفاد منها التحريم عقلا

---

(١) القتب بالتحريك رحل البعير و الرحل كالسرج للفرس و هو ما يشد على البعير (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٧

كما فى صيغة الأمر و حيث ان خبر على بن جعفر صريح فى نفى الباس فلا جرم تنتفى الدلالة على الحرمة فيستفاد منه الكراهة و  
لو لم تكن عليها قرينة أخرى مع ان فى المقام تكون عليها قرينة أخرى و هى كلمة (لا- يصلح) فى خبر قاسم فما يكرره فى  
الحدائق من المنع عن هذا الجمع و قال بأنه لا أصل له و ان كان مشهورا بينهم الا انه رب مشهور لا أصل له و رب متأصل ليس  
بمشهور ليس على ما ينبغى و قد حمل صاحب الحدائق خبر على بن جعفر على الصوم الواجب و قال بان الروايات المتقدمة  
(يعنى ما تدل على المنع) صريحة أو كالصريحة فى التحريم ثم قال: و يؤيده أيضا ما صرح به الأصحاب من ان منافع الاستمتاع  
بالزوجة مملوكة للزوج فلا يجوز لها ان تعرض نفسها للتصرف فيما يمنعه.

(أقول) خبر على بن جعفر- على ما فى نسختين من الوسائل الموجودتين عندى- هكذا (و سألته عن المرأة تصوم تطوعا بغير اذن  
زوجها) لكنه (قده) لم يذكر فى الخبر عند نقله كلمة (تطوعا) و لم أتحقق ما هو الصحيح فيحتمل سقوط هذه الكلمة عن النسخة

الموجودة عند صاحب الحداثق، و يؤيد صحه ما عندنا ان صاحب الوسائل ذكر هذا الخبر فى باب صوم المرأة تطوعا بغير اذن زوجها، حيث انه يشهد بأنه ضبط الخبر مع كلمة التطوع.

(و كيف كان) فمع كون الصحيح من الخبر هو كونه مع كلمة (تطوعا) لا- محلل لحمله على الصوم الواجب، و مع عدمه فالإنصاف أنه حمل بعيد لا شاهد له أصلا.

و عندى ان الاولى حمل خبر على بن جعفر على ما إذا لم يزاحم صومها لاستمتاع الزوج منها. و الاخبار المانعة على ما إذا زاحم الزوج فى استمتاعه منها، و على هذا ينطبق ما فى الاخبار مع ما تقتضيه القاعدة فى صومها. و يؤيده ما ذكره فى الحداثق من تصريح الأصحاب، بأن منافع الاستمتاع بالزوجة مملوكة للزوج فلا يجوز لها التصرف فيما يمنع الزوج عن حقه منها، و الحاصل جواز صومها من دون اذن زوجها إذا لم يزاحم حق زوجها، لكن الأحوط ترك الصوم المندوب من دون اذن زوجها فرارا عن مخالفة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٨

من منع عنه. و اما التفصيل بين عدم اذن الزوج و بين نهييه عنه بالجواز فى الأول و المنع فى الأخير، ففى الجواهر عدم وجدان القائل به، و على تقدير تحققه فلا دليل عليه.

أقول: و لعل الاحتياط مع نهى الزوج عنه أكد، و ذلك لاحتمال كونه مع النهى عنه مظنة الإجماع على حرمة عليها، و لذا قال المصنف (قده): بأنه لا- يترك الاحتياط مع نهييه عنه. ثم انه بناء على ما اخترناه فى وجه الجمع بين تلك الاخبار بحمل الأخبار المانعة على صورة المزاحمة، و حمل بخر على بن جعفر المصرح بنفى البأس على صورة عدم المزاحمة، و اتحاد مفاد هذه الاخبار مع ما تقتضيه القاعدة هو اختصاص الحرمة بما إذا كان الزوج مريدا للتمتع عنها، فيفرق بين حضوره و عدمه، و بين غفلته و عدمها، و بين صحته و مرضه، و بين صغره و كبره، بل العبارة الجامعة ان يقال: بالفرق بين ما إذا كان صومها مانعا عن استمتاعه فيما إذا كان المقتضى له متحققا عند الزوج و بين عدمه و عليه فلو كان الزوج كبيرا حاضرا متذكرا غير غافل و لم يكن فيه اقتضاء التمتع و اشتهاؤه لم يكن الصوم حراما على الزوجة، بل يمكن القول بصحة صومها إذا أسلمت نفسها للزوج للتمتع بها بالإفطار عن الصوم، إذ المانع عن صحته هو تزاحم حق استمتاع الزوج منها و لا مزاحمة فى هذه الصورة كما لا يخفى، هذا على ما اخترناه فى وجه الجمع. و اما لو قدمنا الأخبار المانعة فالظاهر عدم الفرق بين الجميع حتى فيما إذا كان الزوج مريضا أو صبيا، و ان كان قد يشك فى الصبى فى تناول تلك النصوص له لظهورها فيما كان الزوج أهلا لأن يأذن، و دعوى انتقال الاذن الى وليه (واهيئة).

و كيف كان فلا فرق فى الزوجة بين الدائمة و المنقطعة، و اما المحللة فهى فى حكم المملوكة التى يأتى حكمها.

### [الثامن صوم المملوك مع المزاحمة لحق المولى]

الثامن صوم المملوك مع المزاحمة لحق المولى، و الأحوط تركه من دون اذنه بل لا يترك الاحتياط مع نهييه. الكلام فى صحة صوم التطوع من العبد كالكلام فى صحته من الزوجة يقع تارة مع قطع النظر عما ورد فى صومه من النصوص، و اخرى بالنظر الى ما يستفاد من النصوص.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٩

اما الأول فقد ذكرنا فى مسألة صحة وضوء العبد من دون اذن مولاه بل مع نهييه عنه فى مباحث الوضوء من كتاب الطهارة من ان

تصرفاته المعتد بها التي يعد شيئا عرفا منوط باذن مولاه على ما يستفاد من الآية الكريمة عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ. وقد فصلنا الكلام في ذلك في حاشية المكاسب في شروط المتعاقدين، وعلى هذا فيجب الفحص عن كون الصوم هل هو كذلك أم لا- فنقول: مع مزاحمته لما للمولى من استيفاء منافع العبد لا- ينبغي التأمل في حرمة وفساده، لكون منفعه مملوكة للمولى فيحرم على العبد تفويتها ويحرم ما يوجب تفويتها فيصير الصوم محرما عليه لكونه مفوتا للمنافع المملوكة للمولى، ومع عدم مزاحمته مع ما للمولى من منفعه فحرمة من دون اذن المولى متوقف على كونه تصرفا معتدا به عرفا حتى يكون منهيا عنه، و الظاهر انه لا يكون كذلك لكونه تروكا مشروطا بالنية، بل يمكن ان يقال: انه ليس بتصرف أصلا و المفروض عدم مزاحمته مع ما للمولى من منفعه، لكن الانصاف كونه عند العرف تصرفا معتدا به.

و اما الثاني فقد ورد أخبار دالة على المنع عن صومه من دون اذن مولاه.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی؛ ج ۹، ص: ۱۰۹

كخبر الزهرى المروى عن زين العابدين عليه السلام و فيه: و اما صوم الاذن فالمرثئة لا تصوم تطوعا إلا بإذن زوجها و العبد لا يصوم تطوعا إلا بإذن مولاه.

و خبر هشام بن الحكم عن الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه و سلم و فيه: و من صلاح العبد و طاعته و نصيحته (نصحته) لمولاه ان لا يصوم تطوعا إلا بإذن مولاه و امره الى ان قال: و الا كان العبد فاسقا عاصيا.

و فى خير وصية النبى صلى الله عليه و آله لعلى عليه السلام قال صلى الله عليه و آله:

و لا يصوم العبد تطوعا إلا بإذن مولاه، و ظاهر هذه الاخبار كما ترى يدل على المنع عن صومه، و إطلاقها يقتضى ثبوت المنع حتى فيما لم يزاحم صومه مع ما للمولى استيفائه منه من منفعه، و ليس فى الاخبار ما يعارضها. و يثبت الجواز و قد افتي بمضمونها كثير من الأصحاب، و نسب الى المشهور أيضا، و عن المنتهى عدم الخلاف

مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی، ج ۹، ص: ۱۱۰

فيه خلافا للمحكى عن جمل السيد و ابن زهرة و ابن حمزة و كثير ممن تأخر، و عن ابن زهرة دعوى الإجماع على الجواز، و استدلوا له بالأصل و العمومات الدالة على استحباب الصوم على المكلفين الشاملة للعبد و الحر، و جعل النهى عن صومه فى خبر الزهرى فى أقسام صوم الاذن فى مقابل صوم المحظور الظاهر فى مغايرته مع المحظور و ذكره فى هذه الاخبار فى سياق صوم الولد من دون إذن أبويه و صوم الضيف من دون اذن مضيفه اللذين يكون الحكم فيهما هو الكراهة مع ما فى سند هذه الاخبار من الضعف و عدم بلوغ الشهرة على المنع الى حد تكون جابرة لضعفها، و ما استدلوا به لا يخلو عن قوة لكن لما كان الانصاف عدم تمامية دعوى سلطنة العبد على الإتيان بالصوم كسلطنته على الإتيان بالذكر و الدعاء و نحوهما مما لا ينافى مع استيفاء المولى ما له من المنافع لما عرفت من دعوى نفى البعد عن كون الصوم تصرفا عرفا و شيئا معتدا به و ان كان حقيقته تروكا مع النية، فلا جرم يكون الأحوط تركه منه بلا اذن مولاه لو لم يكن أقوى، و لا سيما مع نهى المولى عنه و الله هو العليم.

**[التاسع صوم الولد مع كونه موجبا لتالم الوالدين و اذيتهما]**

التاسع صوم الولد مع كونه موجبا لتالم الوالدين و اذيتهما.  
وقد مر حكم صوم الولد كراهة و حرمة في البحث عن الصوم المكروه.

### [العاشر صوم المريض]

العاشر صوم المريض و من كان يضره الصوم.  
وقد تقدم في فصل شرائط صحة الصوم.

### [الحادى عشر صوم المسافر]

الحادى عشر صوم المسافر إلا فى الصور المستثناءة على ما مر.

### [الثانى عشر صوم الدهر]

الثانى عشر صوم الدهر حتى العيدين على ما فى الخبر و ان كان يمكن ان يكون من حيث اشتماله عليهما لا لكونه صوم الدهر من حيث هو.

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

و فى خبر حماد و أنس فى وصية النبى صلى الله عليه و آله لعلى عليه السلام قال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١١

و صوم الدهر حرام.

و فى خبر زرارة المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن صوم الدهر فقال عليه السلام:

لم يزل كان مكروها.

و خبره الآخر المروى فى الكافى عنه عليه السلام عن صوم الدهر فقال عليه السلام: لم يزل نكرهه.

و خبر سماعة المروى فى الكافى قال سألته عن صوم الدهر فكرهه و قال: لا بأس ان يصوم يوما و يفطر يوما.

و المروى عن الصادق عليه السلام فى كتاب اللهوف ان زين العابدين عليه السلام بكى على أبيه أربعين سنة صائما نهاره قائما

ليله، و هذه الاخبار كما ترى تدل على حرمة صوم الدهر من حيث هو صومه، لا لأجل اشتماله على الأيام التى يحرم صومها

كالعيدين و أيام التشريق، و لا سيما ما فى خبر سماعة حيث انه بعد الحكم بكرهته نفى البأس عن صوم يوم و إفطار يوم، و لا

ينافه التعبير بالكراهة إذ المراد بها الحرمة كما يعبر عن الحرمة بها كثيرا فى الاخبار، لكن ظاهر الأصحاب الاتفاق على عدم

حرمة ما عدا الأيام المحرمة منها بل هو مكروه، و يدل على عدم حرمة ما حكى عن زين العابدين عليه السلام من صيام أربعين

سنة المحمول على ما عدا الأيام الحرمة منها قطعاً، و يشعر بذلك التعبير بالكراهة فى خبرى زرارة و خبر سماعة. فالأقوى حينئذ

كراهة صوم الدهر ما عدا الأيام المحرمة منها، و حرمة مع تلك الأيام و الله العالم.



## إشارة

مسألة ٣ يستحب الإمساك تأدياً في شهر رمضان و ان لم يكن صوماً في مواضع.  
و في الحدائق: قد صرح الأصحاب بأنه يستحب الإمساك تأدياً و ان لم يكن ذلك صياماً في مواطن ثم شرع في عد مواطنه كما في المتن.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٢

## [أحدها المسافر إذا ورد أهله أو محل الإقامة بعد الزوال مطلقاً]

أحدها المسافر إذا ورد أهله أو محل الإقامة بعد الزوال مطلقاً أو قبله و قد أفطر، و اما إذا ورد قبله و لم يفطر فقد مر انه يجب عليه الصوم.

و قد تقدم في فصل شرائط وجوب الصوم.

## [الثاني المريض إذا برء في أثناء النهار و قد أفطر]

الثاني المريض إذا برء في أثناء النهار و قد أفطر و كذا لو لم يفطر إذا كان بعد الزوال بل قبله أيضاً على ما مر من عدم صحته صومه و ان كان الأحوط تجديد النية و الإتمام ثم القضاء.  
و قد تقدم في فصل شرائط وجوب الصوم.

## [الثالث الحائض و النفساء]

الثالث الحائض و النفساء إذا طهرتا في أثناء النهار.

و يدل على ذلك ما في حديث الزهري قال عليه السلام: و اما صوم التأديب فإنه يؤمر الصبي إذا بلغ سبع سنين بالصوم تأديباً و ليس بفرض، و كذا من أفطر لعله أول النهار ثم قوى بقیه يومه أمر بالإمساك بقیه يومه تأديباً و ليس بفرض، و كذلك المسافر إذا أكل من أول النهار ثم قدم أهله أمر بقیه يومه بالإمساك تأديباً و ليس بفرض، و كذلك الحائض إذا طهرت أمسكت بقیه يومها.

و خبر عمار بن موسى المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام في المرأة يطلع الفجر و هي حائض في شهر رمضان فإذا أصبحت طهرت و قد أكلت ثم صلت الظهر و العصر كيف تصنع في ذلك اليوم الذي طهرت فيه قال: تصوم و لا تعتد به.

و خبر محمد بن مسلم المروى في التهذيب أيضاً عن الباقر عليه السلام عن المرأة ترى الدم غدوةً أو عند ارتفاع النهار أو عند الزوال قال: تفطر و إذا كان ذلك بعد العصر أو بعد الزوال فلتمض على صومها و لتقض ذلك اليوم، بناء على حمل هذين الخبرين على الاستحباب بقريئته ما فيهما من وجوب القضاء و عدم الاعتداد بما تأتي به مع ما في خبر الزهري من كونه صوم التأديب و عدم كونه فرضاً في نظائره و عطف صوم الحائض عليها الدال على اشتراكه معها في عدم كونه فرضاً، هذا كله في

الحائض، و اما النفساء فتلحق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٣

الحائض فى ذلك الحكم لتصريح الأصحاب باشتراكهما فيه مع اشتراكهما فى كثير من الأحكام.

### [الرابع الكافر إذا أسلم فى أثناء النهار]

الرابع الكافر إذا أسلم فى أثناء النهار أتى بالمفطر أم لا، الخامس الصبى إذا بلغ فى أثناء النهار، السادس المجنون و المغمى عليه إذا أفاقا فى أثناءه.

و قد تقدم فى أثناء المباحث المتقدمة عدم وجوب الصوم على كل واحد من هؤلاء إذا ارتفع عنهم ما يوجب فساد الصوم، فى أثناء النهار سواء كان الارتفاع قبل الزوال أو بعده و سواء كان بعد تناول المفطر أو قبله مع ما فى هذه المسائل من الخلاف. و اما استحباب الإمساك فى بقية النهار تأديبا فلنص الأصحاب على استحبابه، و دلالة خبر الزهرى عليه فى قوله: و كذا من أفطر لعل أول النهار ثم قوى بقية يومه، هنا الى انتهى الكلام فى مباحث الصوم ختم الله سبحانه لنا بالخير و السعادة، و نجانا من مضلات الفتن، و كان ختامه فى عصر يوم الثلاثاء الخامس و العشرين من شهر ربيع المولود من شهر ١٣٨٤ اللهم أعطنا ثواب الصائمين بحق محمد و آله الطاهرين صلوات إله عليهم. أجمعين  
بسم الله الرحمن الرحيم

### [كتاب الاعتكاف]

#### إشارة

كتاب الاعتكاف

### [و هو اللبث فى المسجد بقصد العبادة]

و هو اللبث فى المسجد بقصد العبادة، بل لا يبعد كفاية قصد التعبد بنفس اللبث و ان لم يضم اليه قصد عبادة أخرى خارجة عنه، لكن الأحوط الأول، و يصح فى كل وقت يصح فيه الصوم و أفضل أوقاته شهر رمضان و أفضله العشر الأواخر منه، و ينقسم الى واجب و مندوب، و الواجب منه ما وجب بنذر أو عهد أو يمين أو شرط فى ضمن عقد أو إجارة أو نحو ذلك و الا ففى أصل الشرع مستحب، و يجوز الإتيان به عن نفسه و عن غيره الميت، و فى جوازه نيابة عن الحى قولان لا يبعد ذلك بل هو الأقوى، و لا يضر اشتراط الصوم فيه فإنه تبعى فهو كالصلاة فى الطواف الذى يجوز فيه النيابة عن الحى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٤

فى هذا المتن أمور (الأول) الاعتكاف فى الأصل الإقامة، قال الله تعالى:

عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ أَي مَقِيمِينَ فِيهَا، وَقَالَ تَعَالَى سَوَاءٌ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ أَي الْمَقِيمُ وَ مُتَجَدِّد الْقُدُومِ وَ الْإِحْتِبَاسِ، قَالَ تَعَالَى وَ الْهُدَى مَعَكُوفًا أَي مَحْبُوسًا وَ اللَّبْثُ الطَّوِيلُ قَالَ تَعَالَى يَعْكُفُونَ عَلَيَّ أَي يَلَازِمُونَ وَ يَؤَاطِبُونَ بِهَا مِنْ عَكَفٍ عَلَى الشَّيْءِ مِنْ بَابِ ضَرْبٍ وَ قَعَدَ أَي لَازِمٌ وَ وَاظَبَ، أَوْ مِنْ عَكَفُوا عَلَى الشَّيْءِ أَي اسْتَدَارُوا عَلَيْهِ، وَ عِنْدَ الْمُتَشَرِّعِ هُوَ اللَّبْثُ فِي الْمَسْجِدِ عَلَى نَحْوِ مَخْصُوصٍ، وَ قَدْ عَرَفَ بِتَعَارِيفٍ لَا يَسْلَمُ شَيْءٌ مِنْهَا عَنِ النُّقُوضِ لَا حَاجَةَ إِلَى ذِكْرِهَا وَ ذَكَرَ مَا أوردَ عَلَيْهَا وَ مَا يَدْفَعُ عَنْهُ بَعْدَ

كونها تعاريف لفظية تورد لكشف المراد في الجملة، و الأحسن ان يقال: انه عمل مخصوص و عبادة خاصة شرعت في الشرع لان يتعبد به، و من الوظائف المقررة للمكلف في مقام التعبد كسائر العبادات المقررة في الشريعة، و في ثبوت الحقيقة الشرعية له و عدمه، و على تقدير الثبوت كونه موضوعا للصحيح أو الأعم بحث راجع الى الأصول. (الثاني) المعروف بين الأصحاب انه يكفى فيه إتيانه بقصد التعبد به، و لا- يعتبر فيه ضم قصد عبادة أخرى خارجة عنه، و ذلك لإطلاق النصوص الواردة فيه و ظهورها في مشروعية الاعتكاف لنفسه، و ما ورد من استحباب اللبث في المسجد، و أن المؤمن في المسجد كالسمك في الماء و أن المنافق فيه كالطير في القفس.

و في خبر السكوني المروي في قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال قال النبي صلى الله عليه و سلم: من كان القرآن حديثه و المسجد بيته بنى الله له بيتا في الجنة، و ما رواه الديلمي عن علي عليه السلام قال عليه السلام: الجلسة في الجامع خير لي من الجلسة في الجنة لأن الجنة فيها رضى نفسى و الجامع فيه رضى ربي، و المروي في الخصال عن النبي صلى الله عليه و سلم سبعة يظلمهم الله في ظله الى ان قال: و رجل قلبه متعلق بالمسجد إذا خرج منه حتى يعود اليه، و إطلاق ما ورد في الاعتكاف مما يدل بإطلاقه على كونه نفس اللبث في المسجد.

ففى خبر السكوني المروي في الفقيه اعتكاف عشر في شهر رمضان تعدل حجتين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٥

و عمرتين، و صحيح داود بن سرحان المروي في الفقيه أيضا قال كنت بالمدينة في شهر رمضان فقلت لأبي عبد الله عليه السلام: انى أريد أن اعتكف فماذا أقول و ماذا افرض على نفسى، فقال: لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها، و لا تقعد تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك، و في دلالتهما على عدم اعتبار ضم العبادة الخارجة عن اللبث في المسجد إليه تأمل، و العمدة في عدم اعتباره عدم ما يدل على اعتباره و هو كاف في عدمه للأصل، خلافا لما يحكى عن التذكرة حيث يظهر منه اعتبار ذلك قال في الاستدلال على اشتراط الصوم فيه: ان الاعتكاف لبث في مكان مخصوص فلم يكن بمجرد قربة كالوقوف بعرفات، و ظاهره ان الاعتكاف في المسجد من حيث هو لبث في المسجد ليس من العبادة فيحتاج في صيرورته عبادة إلى ضم عبادة اليه كالصوم. و لا- يخفى ما فيه حيث ان اللبث في المسجد من حيث هو لبث من العبادات، و انه على تقدير عدمه لا يثبت اعتبار الصوم فيه بالخصوص، و قد جزم باعتبار ذلك فيه فقيه عصره في كشفه و قال:

ان حقيقة الاعتكاف هو اللبث المخصوص للعبادة معتادة أو غير معتادة و لو قصد اللبث مجردا عن قصد العبادة أو العبادة مجردة عن اللبث لم يكن معتكفا على الأقوى انتهى.

و الأقوى ما عليه الأكثر من عدم اعتبار ضم العبادة الخارجة عنه إليه في كونه اعتكافا لعدم ما يدل على اعتباره، و لكن الظاهر من المصنف (ره) هو الأخير حيث قال: و هو اللبث في المسجد بقصد العبادة يعنى بقصد عبادة خارجة عن اللبث بقريته قوله: بل لا يبعد كفاية قصد التعبد بنفس اللبث، و قوله: و لكن الأحوط الأول.

و عندى في أصل البحث عن اعتبار عبادة خارجة عن اللبث في المسجد تأمل، لأن ثمرة البحث عنه تظهر في اعتبارها في نيته بناء على اعتبارها في حقيقته مع ان نيته لا تنفك عن نيته إذ المعتبر فيها الصوم فيدخل نيته في نيته تبعا و هذا شىء سنع بالخواطر عند الكتابة في هذا المقام و لم أر من تعرض له في كلام الأصحاب. (الثالث) لا- إشكال في مشروعية الاعتكاف، و على

مشروعيته على وجه الندب الإجماع من المسلمين.

و يستدل لمشروعيته بقوله تعالى أَنْ طَهَّرْنَا لِبَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٦

وقوله **وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ لِلْعَافُونَ فِي الْمَسَاجِدِ**. و في دلالتهما على مشروعيه هذا الاعتكاف المعهود الذي يبحث عنه تأمل، و لكن النصوص المتواترة دالة على مشروعيته، و سيمر عليك بعضها في طي ما يأتي من المسائل. (الرابع) يصح في كل وقت يصح فيه الصوم بمعنى انه يصح في كل زمان يصح فيه الصوم، و لا يصح في زمان لا يقع فيه الصوم كالعدين، اما صحته في كل زمان يصح فيه الصوم فلعدم ما يدل على تقييد مشروعيته بوقت مخصوص، فيكون مقتضى إطلاق دليل مشروعيته جواز الإتيان به في كل وقت، و اما عدم صحته في زمان لا يقع فيه الصوم فلاعتبار الصوم في تحققه كما سيأتي فلا بد من وقوعه في زمان يقع فيه الصوم مضافا الى عدم الخلاف فيه. (الخامس) أفضل أوقاته شهر رمضان، ففي خبر السكوني المتقدم عن رسول الله صلى الله عليه و سلم اعتكاف عشر في شهر رمضان تعدل حجتين و عمرتين. لكنه يدل على فضل الاعتكاف في شهر رمضان لا على أفضليته فيه عن غيره، و أفضل أوقاته في شهر رمضان هو العشر الأخير منه.

ففي صحيح الحلبي المروى في الفقيه عن الصادق عليه السلام كان رسول الله صلى الله عليه و سلم إذا كان العشر الأواخر اعتكف في المسجد، و ضربت له قبة من شعر و شمر المئزر و طوى فراشه.

و خبر ابي العباس المروى في الفقيه عن الصادق عليه السلام أيضا قال: اعتكف رسول الله صلى الله عليه و آله في شهر رمضان في العشر الأول ثم اعتكف في الثانية في العشر الوسطى ثم اعتكف في الثالثة في العشر الأواخر ثم لم يزل صلى الله عليه و آله يعتكف في العشر الأواخر.

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

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٧

و خبر داود بن سرحان المروى في الكافي و التهذيب عن الصادق عليه السلام قال: لا اعتكاف إلا في العشر الأواخر من شهر رمضان، و في الفقيه لا- اعتكاف إلا في العشرين من شهر رمضان المحمول على الأفضلية. (السادس) الاعتكاف مستحب في أصل الشرع، و يمكن ان يعرضه الوجوب بعارض من نذر أو عهد أو يمين أو شرط في ضمن عقد أو إجارة أو نحو ذلك كأمر الوالدين ولدهما به، فهو مستحب ذاتا و يطء عليه الوجوب بسبب طار عليه بالعرض، فينقسم الى مستحب بالذات و واجب بالعرض.

(السابع) يجوز الإتيان به عن نفسه مباشرة، و عن غيره الميتم نيابة، و في جوازه نيابته عن الحي قولان المصرح به في كشف الغطاء هو العدم و استدلل له بعدم الدليل على جوازه و هو كاف في عدم مشروعيته عنه، و بان المعبر في صحته الصوم و لم يثبت جواز النيابة عن الحي فيه، و ذهب صاحب الجواهر (قده) الى الجواز و قال: لا- يقدر ما فيه من النيابة في الصوم التبعي كالصلاة في الطواف و نحوها انتهى.

و ليعلم ان الأصل في كل تكليف متعلق بمكلف هو اعتبار صدوره عنه بالمباشرة و عدم جواز الاستنابة عنه الا ما ثبت جوازا فيه بالدليل، فحينئذ لا بد من التماس الدليل على جواز النيابة في الاعتكاف مثل ما دل على جوازا في الطواف، و الحق عدم قيام دليل عليه و على هذا فيقع السؤال عما يدل على جواز النيابة عن الميتم إذا كان الأصل فيه عدم الجواز الا ما قام الدليل عليه، و سيأتي البحث عنه في المسألة السابعة في فصل أحكام الاعتكاف.

**[و يشترط في صحته أمور]**

و يشترط فى صحته أمور

## [الأول الإيمان]

الأول الإيمان فلا يصح من غيره.

يشترط فى صحة الاعتكاف الإسلام، فلا يصح من الكافر لأنه عبادة و هى لا تصح من الكافر لاعتبار قصد القربة فى صحتها، و كون الفاعل ممن يمكن ان يتقرب بها و الكافر لا يمكن حصول القرب له، مع ان منه ممن لا يحصل منه قصد التقرب كالمنكر للوهمية أعاذنا الله تعالى من إنكارها، مضافا الى ان الاعتكاف هو اللبث فى المسجد و هو مناف مع الكفر لوجوب إخراجه عن المسجد بناء على كون الكافر مكلفا بالفروع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٨

كالأصول كما هو الحق فيكون لبثه فى المسجد حراما فلا يصح منه بناء على حرمة دخول الكافر فى المسجد و حرمة لبثه فيه. و الظاهر اعتباره ابتداء و استدامة فلو ارتد فى الأثناء بطل اعتكافه، لافتقاره فى آن ارتداده إلى النية على وجه يمكن ترتب القربة عليه و هى فى حال الارتداد منتفية عنه على هذا الوجه، اما لعدم تمشى قصد القربة منه ان كان ارتداده بإنكار الله سبحانه. و اما لعدم أهليته لان يحصل له القرب لو كان ارتداده بغيره، خلافا للمحكى عن المبسوط من عدم بطلانه بالارتداد فى الأثناء و لا يخفى ما فيه، و لم يتعرض المصنف (قده) لاشتراطه لاستغنائه بذكر اشتراط الايمان لانه أخص من الإسلام، و اشتراط الأخص كاف عن اشتراط الأعم إذ مع انتفاء الأعم يكون الأخص منتفيا قطعاً و ان أمكن انتفائه مع وجود الأعم أيضا، و كيف كان فيشترط الايمان بالمعنى الأخص لعدم أهلية غير المؤمن لأن يتقرب به و ان أمكن منه قصد التقرب، و لا إشكال فى انتفاء الثواب على عمله، و انه يكون هباء منثورا، و فى اعتبار الايمان فى صحة العمل شرعا كلام قد مر فى الصوم، و قد ادعى عليه الإجماع، و تظهر الثمرة فيما إذا نذر الاعتكاف نذرا مطلقا فى حال الاستبصار فارتد و اتى به فى حال الضلال ثم رجع الى الاستبصار فإنه لا يكفى ما اتى به فى حال ضلاله لما نذره و فاء بنذره لبطلانه بواسطة انتفاء الايمان، و هذا بخلاف ما لو لم يكن الايمان شرطا فى صحته.

## [الثانى العقل]

الثانى العقل فلا يصح من المجنون و لو أدوارا فى دوره، و لا من السكران و غيره من فاقدى العقل. و ذلك لان الاعتكاف من العبادات، و يعتبر فى العبادات القصد و هو منتف من فاقدى العقل، و انه يعتبر فى صحته التكليف و لو ندبا، و لا إشكال فى عدم نية فاقد العقل للخطاب.

## [الثالث نية القربة]

الثالث نية القربة كما فى غيره من العبادات و التعيين إذا تعدد و لو إجمالا و لا يعتبر فيه قصد الوجه كما فى غيره من العبادات و ان أراد أن ينوى الوجه ففى الواجب منه ينوى الوجوب و فى المندوب الندب و لا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٩

يقدر فى ذلك كون اليوم الثالث الذى هو جزء منه واجبا لانه من احكامه فهو نظير النافلة إذا قلنا بوجوبها بعد الشروع فيها و

لكن الأولى ملاحظه ذلك حين الشروع فيه بل تجديد نية الوجوب في اليوم الثالث و وقت النية قبل الفجر و في كفاية النية في أول الليل كما في صوم شهر رمضان اشكال نعم لو كان الشروع فيه في أول الليل أو في أثنائه نوى في ذلك الوقت و لو نوى الوجوب في المندوب أو الندب في الواجب اشتباها لم يضر إلا إذا كان على وجه التقيد لا الاشتباه في التطبيق.

في هذا المتن أمور (الأول) يعتبر النية في الاعتكاف لانه من العبادات و هي مما تعتبر فيها النية بلا خلاف فيهما بل بالاتفاق و المراد بالنية المعتبرة فيه هي ما يعتبر في غيره من العبادات و قد تقدم تحقيق البحث عنها في مباحث الوضوء و الغسل و التيمم من كتاب الطهارة و في مباحث نية الصوم مستوفى. (الثاني) يشترط في صحته التعيين فيما إذا كان متعددًا كالمندوب و المستأجر عليه و المندوب و غير ذلك مما به يتعدد و قد تقدم وجه اعتباره و الضابط فيا يعتبر فيه و ما لا يعتبر في أول الصوم و يكفي التعيين الإجمالي في كلما يحتاج الى التعيين قال في الجواهر يحتاج في صحة العبادة إلى إرادة الخصوصية الموجبة لتعيينها مما تكون من مقوماتها و داخله في حقيقتها التي بها تتنوع العبادة و تصير بها نوعًا مغايرًا مع نوع آخر منها، و المراد بتلك الخصوصية هي ما توجب تعيين المنوى على وجه تشخصه، فلا- يجب في الصوم مثلاً- ان يتعرض لخصوص الكفارة مثلاً فيما عليه الكفارة، بل يكفي القصد الى ما ذمته مع فرض اتحاده و ان لم يعلم كونه قضاء أو كفارة. و دعوى أنها أوصاف داخله في حقيقة المكلف به فيجب حينئذ قصدًا واضحًا المنع انتهى بمعناه. (الثالث) لا يعتبر في الواجب من الاعتكاف قصد وجوبه، و لا في المندوب منه قصد ندبه، و لا قصد وجه الوجوب و وجه الندب، و قد سبق في مبحث الوضوء و غيره معنى الوجه و وجه عدم اعتباره و ما قيل في وجهه مع ما فيه مستوفى. (الرابع) لو أراد ان ينوى الوجه فلا إشكال في انه في الواجب منه ينوى الوجوب كما في المندوب و نحوه، و قد وقع الإشكال في المندوب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٠

منه حيث انه يصير واجبا بعد الشروع أو بعد مضي يومين منه على ما سيأتي، و قد وقع الخلاف في كيفية نية وجهه حينئذ على أقوال منها ما ذكره جماعة من الأصحاب و عليه المصنف (قده) في المتن: من كفاية نية الندب، و استدلوا له بان الاعتكاف عمل واحد و عبادة واحدة، و لا توصف قبل وقوعه الا بالندب فالندب حينئذ وجهه، و الوجوب الحاصل بعد الشروع فيه أو بعد مضي اليومين منه انما هو من احكامه لا- من وجوه امره، ضرورة كونه بأمر آخر غير الأمر بأصل الاعتكاف، و لا- يعتبر في صحة الاعتكاف إتيانه بداعي هذا الأمر فضلاً عن نية وجهه، إذ هو توصلي لا يعتبر في سقوطه إتيان متعلقه بداعيه، و لذا لو أتم الفاعل اعتكافه بداعي الأمر الأول غير عالم بالأمر الثاني صح فعله قطعاً، و لعل وجوب إتمام الحج المندوب بعد الشروع فيه، أو وجوب إتمام النافلة بعد الشروع فيها لو قيل بوجوبه في النافلة من هذا القبيل. و لا يورد عليه بما أورده في المدارك من انه لا معنى لإيقاع الفعل الواجب على وجه الندب لان الوجوب لما كان عارضاً على الفعل المندوب و قد أخذ وصف الندب في موضوعه و يكون في طول ندبه و العارض على الشيء لا- يعقل ان يكون رافعاً له إذ العرض لا- يعقل ان يكون رافعاً لموضوعه، فلا جرم يكون الفعل المندوب بوصف كونه مندوباً واجباً عند عروض سبب وجوبه من الشروع فيه، أو مضي يومين من أيامه، أو نذر إتمامه أو نحو ذلك من العوارض، و من ذلك يظهر ان الأمر الجائي من قبل نذر المندوب لا يتحد مع الأمر المندوب، و لا يتخذ كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر كما كان بعض مشايخنا يقول به مصرًا عليه، بل حال نذر المندوب كحال الإجارة عليه أو ما تأتي بأمر من يجب امتثال امره من المولى بالنسبة الى العبد و الوالدين بالنسبة إلى الولد، و هذا معنى ما ذكروه من كون الوجوب الحاصل بعد الشروع فيه أو بعد مضي اليومين منه من احكامه.

و بالحمله فهذا الوجه مما لا غبار عليه. و منها ما اختاره في المدارك من أنه ينوى في ابتداء العمل إتيانه بجملته إلى آخره على ان يكون الجزء الأول منه أو اليومان الا- و لان على وجه الندب و الباقي على وجه الوجوب، و لما أورد على هذا الوجه بلزوم

تقدم النية على محلها إذ محل فعل الواجب هو اليوم الثالث مثلا بناء على وجوبه بعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢١

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

أجاب بأن الاعتكاف واحد يعتبر فيه نية واحدة متعلقة بجملة لا بكل جزء جزء منه بالاستقلال مقارنته مع الشروع فى العمل، و هو كذلك حيث انه ينوى الجملة فى أول العمل غاية الأمر انه يقع على وجهين بالنسبة إلى بعضه على وجه الندب و بالنسبة إلى بعضه الآخر على وجه الوجوب.

و أورد عليه فى الجواهر بأنه لو تم ما ذكره لكان اللازم تجديد النية عند تحقق سبب الوجوب من الشروع فى العمل أو مضى يومين منه، إذ لا معنى لقصد امتثال الأمر الوجوبى قبل تحقق الخطاب به ضرورة عدم الوجوب الا بعد مضى اليومين مثلا. أقول يندفع ما أورد عليه بإمكان تحقق الخطاب على نحو الواجب المعلق لو قيل بإمكانه، أو بكون الأمر و شرطه و امتثاله كلها تدريجية بناء على امتناع تصور الواجب المعلق، و لا يلزم منه قصد امتثال الأمر الوجوبى قبل تحقق الخطاب. و عندى ان هذا الوجه أيضا مما لا غبار عليه.

و منها ما ذكره فى الشرائع من أنه ينوى الجزء الأول أو اليومين الأولين منه على وجه الندب مقتصرا عليه ثم يجدد النية بعد الجزء الأول أو بعد مضى اليومين على وجه الوجوب. و أورد عليه بأن الاعتكاف لا يتحقق بالأقل من ثلاثة أيام و هى عبادة واحدة متصلة شرعا، و من شأن العبادة المتصلة ان لا تفرق النية على اجزائها بل تقع بنية واحدة. و يندفع بأن وحدة العبادة لا يلزم مع وحدة نيتها كما أن تعددها لا يلزم مع تعددها بل كل من وحدة النية و تعددها يتبع الدليل الدال عليه، كيف و الحج عمل واحد و كل واحد من اجزائه يؤتى بينه مستقلة، و صوم كل يوم من شهر رمضان عبادة مستقلة و مع ذلك يصح الإتيان بالجميع بنية واحدة على القول بصحته كما تقدم فى مباحث نية الصوم، و هذا الوجه أيضا مما لا غبار عليه. و عندى وجه آخر يمكن تطبيق ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٢

فى الشرائع عليه، و هو ان يؤتى الكل على وجه الندب لا ان يقتصر على جزئه الندبى على وجهه ثم إذا شرع فيه أو مضى يومان منه يجدد النية على وجه الوجوب، و هذا أمس بما فى الشرائع حيث قال: و ان كان مندوبا نوى الندب و إذا مضى له يومان وجب الثالث على الأظهر و جدد نية الوجوب. فان الظاهر من قوله: نوى الندب انه نوى الجملة على وجه الندب و إذا مضى يومان و وجب الثالث تجدد النية إذ مع اقتصار قصد وجه الندب على الجزء المندوب لا يصدق تجديد النية على الجزء الواجب منه، و كيف كان فعلى المختار من تدريجية الامتثال لا وقع لهذا الإشكال أصلا، لكون الامتثال التدريجى يقع بعضه على وجه الندب و بعضه على وجه الوجوب من غير اشكال، و لعل ما فى المتن من قوله: و لكن الأولى ملاحظة ذلك حين الشروع ناظر الى الوجه الثانى الذى هو مختار صاحب المدارك، و قوله بل تجديد نية الوجوب فى اليوم الثالث ناظر الى ما ينسب إلى الشرائع (أو الى ما احتملناه و الله العالم). (الخامس) وقت نية الاعتكاف هو أول الشروع فيه، و هو أول الفجر من اليوم الأول من أيامه لو لم يلاحظ دخول الليلة الأولى أو بعضها فى اعتكافه، و ذلك بناء على عدم دخول الليلة الأولى و الليلة الرابعة فى أيامه مع عدم لحاظ دخولها فيها كما هو الحق. و يأتى البحث عنه فيجب ان تكون النية مقارنته مع أول العمل بناء على الاخطار لا مقدما عليه، لا اعتبار مقارنتها مع العمل على القول بالإخطار، و لا يؤخر عنه للزوم كون الجزء الأول من العمل بلا نية. و المحكى عن فقيه عصره فى رسالته هو كفاية التبيت هنا كما يكفى فى شهر رمضان، و لم يعلم انه يقول بكفايته بناء على الداعى أو الاخطار. و التحقيق ان يقال: بعدم اعتبار مقارنته النية مع أول العمل فى شىء من العبادات بناء على الداعى كما مر مرارا و اعتبارها معه بناء

على الاخطار، و حيث ان المختار فيها كفاية الداعى و عدم اعتبار المقارنه مع كفايته فالأقوى صحه وقوعها فى أول الليل مع بقائها فى خزانه النفس الى الشروع فى العمل حتى ينتهى إلى آخره، و توقيت المصنف (قده) إياها بقبل الفجر اما على القول بالإخطار و ان لم يكن هو قائلًا به، أو على القول بالداعى إذا ذهل و غفل بنحو ذهب الداعى بالمره و دخل فى الصبح كذلك، و وجه الاشكال

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٣

ينشأ من عدم حدوث اللبث عن داعى الاعتكاف، و من ان طرو الغفلة كذلك فى الأثناء لا يضر بالداعى إذا كان بحيث لو التفت ليرى فى نفسه العزم على العمل، و يكون طروها فى الابتداء كذلك، كما انه فى صوم شهر رمضان يكون كذلك فإنه تصح النية فى أول الليل إذا نام معها الى الصباح و لم ينتبه الا بعد الفجر، و الأقرب صحته فى الاعتكاف أيضا لعدم الفرق بناء على الداعى بينه و بين صيام شهر رمضان و سائر العبادات هذا كله مع عدم لحاظ إدخال الليل الأول أو شىء منه فى الاعتكاف، و لو شرع فيه من أول الليل الأول أو من أثنائه نواه من ذلك الوقت الذى يشرع فيه بناء على صحه الزيادة على ثلاثة أيام ببعض اليوم أو الليل كما سيأتى. (السادس) لو نوى الوجوب فى المندوب أو الندب فى الواجب فمع كونه على وجه الاشتباه فى التطبيق و كون الداعى هو الأمر الواقعى المتوجه اليه الا- انه يخيل وجوبه مع كونه نديا أو العكس فلا بأس و يصح منه، و مع كونه على وجه التقييد فلا يصح لعدم امتثال الأمر المتوجه اليه واقعا، و إتيانه بداعى الأمر التخليى و هو لا يوجب الاجزاء، و قد مر بسط الكلام فى ذلك فى المسألة الاولى من مسائل أبحاث نية الصوم.

#### [الرابع الصوم]

الرابع الصوم فلا- يصح بدونه، و على هذا فلا- يصح وقوعه من المسافر فى غير المواضع التى يجوز له الصوم فيها، و لا- من الحائض و النساء، و لا فى العيدين بل لو دخل فيه قبل العيد بيومين لم يصح و ان كان غافلا حين الدخول، نعم لو نوى اعتكاف زمان يكون اليوم الرابع أو الخامس منه العيد فان كان على وجه التقييد بالتتابع لم يصح، و ان كان على الإطلاق لا يبعد صحته فيكون العيد فاصلا بين أيام الاعتكاف.

يشترط فى صحه الاعتكاف الصوم، فلا- يصح بدونه. و فى الجواهر بلا- خلاف فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، و عليه نصوص متواترة.

ففى خبر الحلبي المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال: و تصوم ما دمت معتكفا.

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٤

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

و المروى فى العيون عن الرضا عليه السلام قال قال على بن أبى طالب عليه السلام:

لا- اعتكاف الا بالصوم. و مثله خبر ابى داود و خبر محمد بن مسلم و خبر عبيد بن زراره المروى كلها فى الكافى عن الصادق عليه السلام و غير ذلك من الاخبار، فلا- يصح وقوعه من المسافر فيما لا يجوز له الصوم فيه، خلافا للمحكى عن الصدوق و الشيخ و الحلبي فذهبوا الى استحبابه فى السفر، و استدلوا له بأنه عبادة لا يشترط فيها الحضر، و حيث انه مشروط بالصوم فإطلاق دليل مشروعيته و عدم تقييدها بالحضر يثبت جواز صومه فى السفر، و لا يخفى ما فيه فإنه يمكن ان يقال بالعكس من ذلك و هو ان اعتبار الصوم فى الاعتكاف و إطلاق عدم صحته فى السفر سواء كان فى حال الاعتكاف أو غيره يثبت عدم جواز الاعتكاف فى السفر، مع ان التعارض بين إطلاق ما يدل على جواز الاعتكاف فى السفر، و إطلاق ما يدل على عدم جواز الصوم



فيه بالعموم من وجه المقتضى لسقوطهما معا في مورد التعارض، فلا وجه لترجيح إطلاق ما يدل على جواز الاعتكاف في السفر على إطلاق ما يدل على عدم جواز الصوم فيه، و نتيجة سقوطهما هو انتفاء ما يدل على مشروعية الاعتكاف في السفر. و بالجملة فلا ينبغي التأمل في عدم صحته من المسافر الذي لا يصح منه الصوم، بخلاف ما يصح منه في السفر كالمندوب سفرا أو سفرا و حضرا، و كالثلاثة بدل الهدى، و الثمانية عشر بدل البدنة، و الثلاثة التي للحاجة في المدينة و كالصوم المندوب عند من يجوزه في السفر.

و كذا لا يصح من الحائض و النفساء لعدم صحة الصوم منهما و ان لم يصح منهما أيضا لحرمة اللبث في المسجد عليهما. و كذا لا يصح في زمان لا يصح فيه الصوم كالعيدين، فلا يصح الشروع فيه من يوم الفطر أو الأضحى بل لو دخل فيه قبل العيد بيومين لم يصح و ان كان غافلا حين الدخول لبطان صوم يوم الثالث و حرمة عليه و عدم جواز الفصل بين الأيام الثلاثة بترك اليوم الثالث و الإتيان به في اليوم الرابع لاعتبار التوالى في أيامه بالإجماع.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٥

و لو نوى اعتكاف زمان رابعة أو خامسة العيد فان كان على وجه التقييد بالتتابع بأن ينوى اعتكاف جميع الأيام الأربعة أو الخمسة شيئا واحدا و عملا فاردا قاصدا لصومه كذلك، كما ينوى اعتكاف ثلاثة أيام و صومها كذلك لم يصح لاشتماله على يوم لم يصح الصوم فيه و يبطل اعتكافه، و ان كان على وجه الإطلاق بأن نوى الثلاثة المشتملة على الزيادة شيئا و الزيادة عليها شيئا آخر ففي صحة ما عدا العيد أو بطلانه (وجهان): من تحقق أقل الاعتكاف: و من ان متعلق النية الجميع. أقول: إذا نوى اعتكاف ستة أيام أحد الأيام الثلاثة الثانية منها العيد لا على وجه التقييد بالتتابع فلا ينبغي الإشكال في صحة الثلاثة الأولى منها لأنها أقل زمان يصح فيها الصوم و الاعتكاف و لم يعتبرها مقيدة بما يزيد عليها، و اما الثلاثة الثانية فإن صادف اليوم الأول منها مع العيد يبطل و لا يضر بطلانه بصحة الثلاثة الأولى المتقدم عليه، و لو استمر عليه و أتى به في اليوم الثاني و الثالث منه يصح و يكون اعتكافا مستأنفا يجب إتمامه بيوم آخر، و ان صادف اليوم الثاني من الثلاثة الثانية العيد يصح اليوم الأول منها و هو اليوم الرابع من أول الشروع، و يبطل اليوم المصادف مع العيد و يصح اليوم السادس و لا يجب إتمامه بيومين آخرين لانه اعتكاف مستأنف لا- يجب إتمامه إلا- بعد مضي يومين منه و هاهنا قد مضى من الاعتكاف الثاني يوم واحد لدخول اليوم الرابع في الاعتكاف الأول، و انقطاعه بفصل العيد في اليوم الخامس فلم يمض من الاعتكاف الثاني الا يوم واحد و هو اليوم السادس فلا يجب إتمامه، و ان صادف اليوم الثالث من الثلاثة الثانية العيد فهو باطل قطعا، و في بطلان اليومين المتقدمين عليه اعنى اليوم الرابع و الخامس من أيام الاعتكاف احتمالان: من إدخالهما في الثلاثة الأولى: و من ان كل ثلاثة اعتكاف على حدة و لذا يجب الثالث منها فيجب السادس بعد اعتكاف الرابع و الخامس، و التاسع بعد اعتكاف السابع و الثامن منها فيجب السادس بعد اعتكاف الرابع و الخامس، و التاسع بعد اعتكاف السابع و الثامن فيكون حال كل ثلاثة كالثلاثة الأولى في بطلان اليومين الأولين منها إذا صادف اليوم الثالث منها مع العيد، هكذا ينبغي ان يحزر المقام و لم أر من حرره كذلك و الحمد لله على إرشاده.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٦

### [الخامس ان لا يكون أقل من ثلاثة أيام]

الخامس ان لا يكون أقل من ثلاثة أيام، فلو نواه كذلك بطل، و اما الأزيد فلا بأس به و ان كان الزائد يوما أو بعض يوم أو ليلة أو بعضها، و لأحد لأ- كثره، نعم لو اعتكف خمسة أيام و وجب السادس بل ذكر بعضهم انه كلما زاد يومين و وجب الثالث فلو اعتكف ثمانية أيام و وجب اليوم التاسع و هكذا، و فيه تأمل، و اليوم من طلوع الفجر الى غروب الحرمة المشرقية فلا يشترط إدخال

الليلة الأولى و لا الرابعة و ان جاز ذلك كما عرفت، و يدخل فيه الليلتان المتوسطتان و فى كفاية الثلاثة التلغيفية إشكال.  
فى هذا المتن أمور (الأول) يشترط فى صحه الاعتكاف ان لا يكون زمانه أقل من ثلاثة أيام، فلو نواه كذلك بطل، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه بيننا بل الإجماع بقسميه عليه، أقول: و يدل على ذلك من الأخبار.  
خبر ابى بصير المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال: لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام.  
و خبر عمر بن يزيد المروى فى التهذيب عنه عليه السلام قال: لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام.  
و خبر داود بن سرحان المروى فى الكافى قال بدأنى أبو عبد الله عليه السلام من غير ان أسأله فقال: الاعتكاف ثلاثة أيام يعنى السنة ان شاء الله «١».

و خبر ابى عبيدة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال: من اعتكف ثلاثة أيام فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلاثة أيام آخر، و ان شاء خرج من المسجد، فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيام آخر

---

(١) قوله يعنى السنة هو من كلام الراوى و المعنى ان السنة الجارية فى الاعتكاف ثلاثة أو المراد انه قال ذلك فى الاعتكاف السنة فيكون لبيان الفرد الخفى (مرآة العقول)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٧

(الأمر الثانى) لا بأس بالزيادة على الثلاثة إجماعاً، و يدل عليه من النصوص ما ورد من استحباب الاعتكاف فى العشر الأواخر من شهر رمضان، و ان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يعتكف فيه، و انه فاته فى عام بدر فاعتكف فى العام القابل عشرين عشر العامة و عشراً قضاء لما فاته، و قول رسول الله صلى الله عليه و آله: ان اعتكاف عشر فى شهر رمضان تعدل حجتين و عمرتين، و ما ورد من استحباب اعتكاف شهرين فى المسجد الحرام ففى خبر أبى حمزة المروى فى ثواب الاعمال عن زين العابدين عليه السلام قال: و الله لقضاء حاجته يعنى الأخ المؤمن أحب الى الله عز و جل من صيام شهرين متتابعين و اعتكافهما فى المسجد الحرام، و مثله خبر ابن عمار و خبر إبراهيم الحاذقى المرويين فى الكافى عن الصادق عليه السلام، و خبر ابى عبيدة المتقدم الذى فيه: من اعتكف ثلاثة أيام فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلاثة أيام آخر و ان شاء خرج من المسجد.

(الأمر الثالث) لا خلاف ظاهراً فى انه لأحد فى طرف الأكثر من الاعتكاف، و أرسله غير واحد من الأصحاب إرسال المسلمات، و يمكن ان يستأنس له بتحديد الطرف الأقل، و السكوت عن تحديد الطرف الأكثر حيث انه يشعر بعدم حد فيه إذ لولاه لكانوا متعرضين له كما تعرضوا لطرف الأقل. (الأمر الرابع) لا بأس بكون الزيادة يوماً أو بعض يوم أو ليلة أو بعضها، و يمكن ان يستدل له بعدم التحديد فى الطرف الأكثر اللازم منه إدخال بعض اليوم أو الليلة فيه، و ما فى خبر ابى عبيدة من قوله عليه السلام: فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلاثة أيام و ان شاء خرج من المسجد، فإن إطلاق قوله عليه السلام: و ان شاء خرج من المسجد يشمل ما إذا خرج فى أثناء اليوم الرابع، أو عند ابتدائه أو عند انتهائه، فيدل بالدلالة السياقية على جواز زيادة البعض، لكن فى الجواهر يحكى عن بغية شيخه كاشف الغطاء الميل الى العدم، قال فى الجواهر:

و عليه إبداء الفرق. (الأمر الخامس) المشهور على انه لو اعتكف خمسة أيام وجب اليوم السادس، و يدل على ذلك خبر ابى عبيدة المتقدم الذى فيه: فان أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيام آخر، و هو كما ترى نص فى وجوب اليوم السادس إذا اعتكف بعد الثلاثة الأولى بيومين يجب الثالث بعدهما حتى يتم ثلاثة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٨

أيام آخر. (الأمر السادس) ذكر الشهيد الثانى فى المسالك و سبطه فى المدارك عدم القائل بالفرق بين اليوم السادس و بين كل

ثالث من كل ثلاثة، و إذا قلنا بوجوب السادس لقلنا بوجوب كل ثالث من كل ثلاثة بعده، لكن يجب القول بوجوب السادس لانه منصوص لخبر ابي عبيدة فيجب القول بوجوب كل ثالث بعده.

أقول يمكن ان يستدل لوجوب كل ثالث من كل ثلاثة بخبر ابي عبيدة أيضا فإن فيه: من اعتكف ثلاثة أيام فهو في اليوم الرابع بالخيار وقوله: فإن أقام يومين بعد الثلاثة (الحديث) فإن إطلاقه يشمل كل ثلاثة وانصرافه إلى الثلاثة الأولى من حين الشروع في الاعتكاف بدوى لا يضر بالتمسك بالإطلاق، فلو اعتكف ثمانية أيام وجب اليوم التاسع وهكذا. (الأمر السابع) المشهور على ان المراد من اليوم هو يوم الصوم اعنى من طلوع الفجر الصادق الى ذهاب الحمرة المشرقية عن سمت الرأس، فلا يشترط إدخال الليلة الأولى ولا الرابعة، ويعتبر دخول الليلتين المتوسطتين، فهنا دعويان إحداهما عدم دخول الليلة الأولى ولا الرابعة، وهذه الدعوى متفرعة على كون المراد باليوم هنا هو يوم الصوم، واستدلوا له بأنه المعروف من اليوم عند الإطلاق لغه واستعمالا، وقد استعمل فيه في القرآن الكريم عند قوله تعالى سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَ ثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ. إذ الظاهر من الأيام بقريته مقابلتها مع الليالي هو الأيام التي تقابلها، لا ما يعمها ويشملها، خلافا للمحكي عن العلامة و جماعة من دخول الليلة الأولى في الاعتكاف لكون المراد من اليوم هو المركب من بياض النهار والليل، واستدلوا له باستعمال اليوم في المركب من الليل والنهار، وبدخول الليلتين المتوسطتين في الاعتكاف، وقال في المسالك:

بان هذا أولى. و لكن الأقوى ما عليه المشهور لان الاستعمال في الأعم أعم من الحقيقة، ودخول الليلتين المتوسطتين لقيام الدليل عليه لا- يثبت كون المراد من اليوم هو الأعم، وتظهر الثمرة في الليلة الأولى فإنها تدخل في الاعتكاف على القول بإرادة الأعم من اليوم، وخارجة عنه على القول بإرادة ما يقابل الليل من اليوم، وقد تقدم في بيان وقت نية الاعتكاف ان وقته عند طلوع الفجر من اليوم الأول و ان كان الأولى تقديمها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٩

عند أول الليل ثم تجديدها عند طلوع الفجر، هذا تمام الكلام بالنسبة إلى الليلة الأولى، و اما الليلة الرابعة فينبغي ان يقال: بخروجها عن الاعتكاف إذ لا وجه لتوهم دخولها فيه، لكن في المدارك انه احتمال بعض الأصحاب دخول الليلة المستقبلية في مسمى اليوم، و على هذا فلا ينتهي الأيام الثلاثة إلا بانتهاء الليلة الرابعة. قال: و هو بعيد جدا بل مقطوع بفساده انتهى.

أقول قال المحقق المجلسي (قده) في كتاب السماء والعالم من البحار: لا ريب في ان الليل بحسب الشرع مقدم على اليوم، فما ورد في ليلة الجمعة مثلا- انما هي الليلة المتقدمة لا- المتأخرة، و ما يعتبره بعض المنجمين و بعض العرب في تأخير الليلة فهو محض اصطلاح منهم، و لا يبتنى عليه شيء من أحكام الشريعة، ثم قال: و مما يدل عليه ما رواه الكليني في الروضة بسند موثق عن عمر بن يزيد قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام ان المغيرية يزعمون ان هذا اليوم لهذه الليلة المستقبلية فقال: كذبوا هذا اليوم لليلة الماضية، ان أهل بطن نخلة حيث رأوا الهلال قالوا قد دخل الشهر الحرام، ثم ذكر (قده) المغيرية و قصة أهل بطن نخلة الى ان قال: فالليل سابق على النهار و محسوب مع اليوم الذي بعده يوما، و ما سبق من تقديم خلق النهار على الليل لا ينافي ذلك انتهى. أقول: و لعل ما احتمله هذا البعض من الأصحاب من دخول الليلة المستقبلية في مسمى اليوم مأخوذ مما زعمه المغيرية أو اتخذه مما يدل على تقديم النهار على الليل، و كيف كان فهو احتمال يقطع بفساده، هذا تمام الكلام في الدعوى الأولى اعنى دعوى عدم دخول الليلة الأولى ولا الرابعة في الاعتكاف الا فيما إذا أدخلها أو أدخل بعضهما فيه بالنية.

و اما الدعوى الثانية فهي في دخول الليلتين المتوسطتين فيه فالمشهور فيه ذلك خلافا لما في الخلاف، قال في المسألة الخامسة و العشرين من كتاب الاعتكاف إذا قال لله على ان اعتكف ثلاثة أيام، لزمه ذلك، فان قال متتابعة لزم بينهما ليلتان، و ان لم يشترط المتابعة جاز له ان يعتكف نهارا ثلاثة أيام لا ليلتين، ثم نقل أقوال أصحاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٠

الشافعى وغيرهم الى ان قال: دليلنا ان الأصل براءة الذمة و الذى وجب عليه بالنذر الاعتكاف ثلاثة أيام، و اليوم عبارة عما بين طلوع الفجر الثانى إلى غروب الشمس هكذا ذكره الخليل وغيره من أهل اللغة، و الليل لم يجر له ذكر فوجب ان لا يلزمه انتهى، و لا يخفى ما فيه مع انه (قده) ذكر فى المسألة الحادية عشر منه انه لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام و ليلتين الى ان قال: دليلنا إجماع الفرقة على انه لا يجوز (أو لا يكون) الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام انتهى، و كيف كان فالأقوى ما عليه المشهور من جهة اعتبار الاستمرار الذى أخذت الأيام الثلاثة ظرفا له، و من المعلوم انه مع خروجه عن المسجد فى الليلتين المتوسطتين لا يكون اللبث فيه مستمرا ثلاثة أيام، و ان كان معتكفا فى تلك الأيام المتوالية على سبيل الاستمرار، و هكذا فى نظائر الاعتكاف مثل أيام الإقامة و أيام الحيض و الطهر و الخيار و نحوها.

فان قلت: يمكن ان يكون التوالى فى الاعتكاف كالتوالى فى الصوم فيما يعتبر فيه الموالاة كالكفارات، فكما انه يتحقق فيه الموالاة مع خروج الليل إجماعا كذلك يتحقق فى الاعتكاف بتوالى الأيام الثلاثة مع خروج الليالى عنه.

قلت الفرق بين الاعتكاف و الصوم مضافا ما ذكرت فى السؤال من الإجماع على تحقق التوالى فى الصوم مع خروج الليل، هو ان الاعتكاف يتحقق فى الليل كما يتحقق فى النهار، و من ثم لو صرح بإدخال الليالى أو بعضها و اتى بلفظ يستلزم إدخالها دخلت، و إذا لم يدخل الليالى المتوسطة كان قد فرق الاعتكاف فلا يكون متتاليا و هذا بخلاف الصوم، فإنه لما لم يتحقق فى الليل تعين حمل الموالاة فيه على توالى نهار الأيام خاصة لامتناع غيره، و الموالاة المعتبرة فى الاعتكاف اعتبرت فى الفعل الواقع فى الأيام، و المعتبرة فى الصوم اعتبرت فى نفس الأيام، و الا فالإفطار فى الليل يتخلل بين الصومين و ان كانت الموالاة متحققه بين يوميهما، هذا مضافا الى ان المعهود فى الاعتكاف و السيرة الجارية فيه هو استمراره من أول شروعه الى غروب يوم الثالث منه و عدم انقطاعه بالخروج فى الليالى المتوسطة بين أيامه بخلاف الصوم، مع ان فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣١

وجوب الكفارة بالجماع فى الليل دلالة على وجوب الاعتكاف فيه.

ففى خبر ابن أعين المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن رجل وطأ امرئته و هو معتكف ليلا فى شهر رمضان، قال: عليه الكفارة قلت: فإن وطأها نهارا قال: عليه كفارتان. (الأمر الثامن) المحكى عن العلامة فى المختلف اجزاء التلفيق فى صدق الثلاثة مع الاتصال، و عليه جماعه أخرى منهم صاحب الجواهر (قده) و قالوا بأنه لو نوى الاعتكاف فى أول الظهر من يوم الخميس مثلا يحصل اقله بمضى هذا النصف من يوم الخميس و تمام يوم الجمعة و السبت و نصف يوم الأحد إلى الظهر منه، فيتحقق بيومين تامين و نصف يوم الخميس و نصف من الأحد فيدخل فيه ثلاث ليال، ليلة الجمعة و السبت و الأحد، خلافا للمحكى عن المبسوط و جماعه أخرى فذهبوا الى عدم الاجزاء بذلك. و استدلل للأول بأن المنساق الى الذهن من اعتبار الأيام الثلاثة فى عدد الاعتكاف هو مقدار الزمان المساوى لزمان ثلاثة أيام، لا خصوص تلك الأيام بعينها، لكونه المتداول فى الاستعمالات كما فى مثل قوله تعالى خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ، حيث ان المراد من ستة أيام فيه هو مقدارها إذ لا- يوم قبل خلق السموات و الأرض كما لا- يخفى، مضافا الى إرادة مثل ذلك فيما هو من أمثال المقام الذى يكتفى فيه بالتلفيق قطعاً كإقل الحيض أو أكثره و أكثر النفاس و إقامة العشرة فى المسافر و أيام الاستبراء و العدة و مدة الخيار، حيث انه يكتفى فى جميع تلك الموارد بالمدة المضروبة لها و لو حصلت بالتلفيق.

و استدلل للثانى: بأن اليوم حقيقة عرفا و لغة فى زمان مخصوص ممتد من أول الفجر الصادق الى الغروب، و بعض اليوم ليس بيوم حقيقة لمغايرة الجزء و الكل كما هو واضح، الا ان تقوم قرينة على ارادة مقدار زمانه عند إطلاقه و هى منتفية فى المقام، بل

يمكن ان يدعى بقيامها على ارادة خصوص اليوم منه فى المقام و هى اعتبار الصوم فى الاعتكاف الذى لا للفيق فيه قطعاً، بل اللازم من جواز التلفيق بما صورناه اعتبار صوم أربعة أيام من الخميس إلى آخر يوم الأحد لعدم تمشى التلفيق فيه و قيام قرينه فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٢

الموارد التى ذكروها فى الاستدلال مثل الآية المباركة و المقامات التى ذكر اجزاء التلفيق فيها لقيام الدليل عليه لا يقتضى حمل مورد الاعتكاف عليها، مع عدم قيام دليل عليه فى هذا المورد بل مع قيام الدليل على عدمه، و هو اعتبار الصوم فيه مع عدم صحة التلفيق فيه، و لا- شبهة فى احتمال اعتبار خصوصية اليوم الكامل فى المقام، و معه فلا موجب لرفع اليد عن ظهور الدليل فى اعتباره مع عدم ما يدل على خلافه، فالأقوى عدم الاجزاء بالتلفيق، نعم لا بأس بازىاد بعض اليوم أو الليل على الأيام الثلاثة كما تقدم فى البحث عن نيته.

### [السادس ان يكون فى المسجد الجامع]

السادس ان يكون فى المسجد الجامع، فلا يكفى فى غير المسجد و لا فى مسجد القبيلة و السوق، و لو تعدد الجامع تخير بينها، و لكن الأحوط مع الإمكان كونه فى أحد المساجد الأربعة مسجد الحرام و مسجد النبى (ص) و مسجد الكوفة و مسجد البصرة. فى هذا المتن أمور (الأول) يشترط فى صحة الاعتكاف ان يكون فى المسجد إجماعاً بقسميه، و النصوص به مستفيضة، و سيمر عليك بعضها و قد تطابق النصوص و الفتاوى على عدم صحته فى غير المسجد مطلقاً من غير فرق فى المعتكف بين الرجل و المرأة خلافاً للمحكى عن بعض العامة فجوز للمرأة الاعتكاف فى مسجد بيتها و هو مردود بالإجماع منا على خلافه، و بالجملة فلا- خلاف فى اشتراط كونه فى المسجد، و انما الخلاف فى تعيينه فقد اختلفوا فيه على أقوال منها ما هو المحكى عن ابن ابى عقيل: من صحته فى كل مسجد من الجامع و غيره، و يستدل له بظاهر الآية المباركة:

و لا تباشروهن و أنتم عاكفون فى المساجد. حيث انها تدل على اعتبار كونه فى المسجد، و صحته فى أى مسجد كان، و تقريب دلالتها على الأول أنها خصت تحريم المباشرة مع النساء لمن كان معتكفاً فى المسجد، و لو كان الاعتكاف صحيحاً فى غيره لم يكن التحريم مختصاً بمن كان معتكفاً فيه، فمن اختصاصه به يثبت اعتبار صحته فيه، و تقريب دلالتها على الثانى هو الإتيان بالجمع المعروف باللام اعنى قوله: فى المساجد، و هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٣

يدل على العموم، و فيه ان ظهور الجمع فى العموم و ان كان مما لا- ينكر الا- انه مخصص بالنصوص الدالة على المسجد المخصوص كما سيأتى.

و منها اعتبار كونه فى المسجد الجامع و هو المسجد الذى يجتمع فيه معظم من أهل البلد فى مقابل مسجد السوق أو القبيلة و نحوهما مما أعد لطائفة خاصة، فهو أى المسجد الجامع مما أعد لمعظم أهل البلد سواء انعقد فيه الجمعة أو الجماعة أم لا، و ان كان لا ينفك فى الغالب عنهما أو عن أحدهما، لكنه لا يعتبر فى صدق الجامع انعقادهما أو انعقاد أحدهما فيه، بل المدار فى صدقه كونه مما أعد لمعظم أهل البلد.

قال فى الروضة: و هو أى المسجد الجامع ما يجتمع فيه أهل البلد و ان لم يكن أعظم لا نحو مسجد القبيلة، و هو مختار المحقق فى الشرائع، و حكى عن المفيد أيضاً، و قد اختار غير واحد من المتأخرين كصاحب الجواهر و غيره، و استدلوا له بجملة من النصوص.

كصحيح الحلبي المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال عليه السّلام: لا اعتكاف الا بصوم فى مسجد الجامع، و صحيح داود بن سرحان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال: ان عليا كان يقول لا ارى الاعتكاف إلا فى المسجد الحرام أو مسجد الرسول صلّى الله عليه و سلّم أو مسجد جامع، و خير على بن عمران عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عليه السّلام انه قال: المعتكف يعتكف فى المسجد الجامع، و خير داود بن الحصين المحكى عن جامع البزنطى عن الصادق عليه السلام قال عليه السّلام: لا اعتكاف الا بصوم و فى المصر الذى أنت فيه، و قال فى الوسائل بعد نقل هذا الأخير و هذا مبنى على عدم وجود المسجد الجامع فى غير المصر غالباً انتهى.

و منها اعتبار كونه فى مسجد جماعة أو ما يصلى فيه صلاة اليومية بالجماعة، و حكى عن جماعة من الأصحاب و ظاهرهم الانعقاد فيه و لو لم يكن جامع البلد، و استدلوا له بنصوص كثيرة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٤

كصحيح الحلبي المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال: لا يصلح الاعتكاف إلا فى المسجد الحرام أو مسجد الرسول أو مسجد الكوفة أو مسجد جماعة و تصوم ما دمت معتكفاً.

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

و خبر يحيى بن العلاء الرازى عن الصادق عليه السّلام قال: لا يكون اعتكاف إلا فى مسجد جماعة.

و خبر عمر بن يزيد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام ما تقول فى الاعتكاف ببغداد فى بعض مساجدها فقال: لا اعتكاف إلا فى مسجد جماعة قد صلى فيه امام عدل صلاة جماعة، و لا بأس ان يعتكف فى مسجد الكوفة و البصرة و مسجد المدينة و مسجد مكة، بناء على ان يكون المراد بالإمام العدل المقابل لإمام المخالف كما كان هو الغالب فى مساجد البغداد، لا الامام المعصوم بقريئة ما فيه من نفى الباس عن الاعتكاف فى المساجد المذكورة فى ذيله، إذ لو كان المراد من قوله: امام عدل هو ذلك لا نحصر صحة الاعتكاف فى المساجد التى ينفى عنها الباس فلا معنى حينئذ لنفى الباس عنها بعد الحكم باعتبار كون المسجد مما صلى فيه المعصوم مع كون هذه المساجد المذكورة مما صلى فيه المعصوم كما لا يخفى.

و خبر ابى الصلاح الكنانى المروى عن الصادق عليه السلام قال ان عليا كان يقول:

لا ارى الاعتكاف إلا فى المسجد الحرام، أو فى مسجد الرسول صلّى الله عليه و سلّم، أو فى مسجد جامع جماعة.

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

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٥

انتصار السيد و مبسوط الشيخ، و حكاها فى المحكى عن المختلف عن المفيد و ابن حمزة و الحلبي.

و يستدل لهذا القول بالمرسل الذى حكاها فى المختلف عن ابن الجنيد انه روى عن ابن سعيد عن الصادق عليه السلام جوازه فى كل مسجد صلى فيه امام عدل صلاة جمعة، و فى المسجد الذى يصلى فيه الجمعة بإمام و خطبة.

و منها ما عن الأكثر و نسب الى الشيخ و المرتضى و الصدوق و ابى الصلاح و ابن البراج و ابن حمزة و ابن سعيد و هو انه لا يصلح الاعتكاف إلا فى أربعة مساجد، المسجد الحرام، و مسجد النبى صلّى الله عليه و سلّم و مسجد الكوفة، و مسجد البصرة، و مثله المحكى عن ابن بابويه الا انه بدل مسجد البصرة بمسجد المدائن، و نسب مسجد البصرة إلى رواية، ثم قال: و العلة فى ذلك كله انه لا يعتكف إلا فى مسجد جمع فيه امام عدل، و جمع النبى صلّى الله عليه و سلّم بمكة و المدينة، و جمع أمير

المؤمنين عليه السّلام في هذه المواضع، و عن الشيخ صحته في الخمسة بذكر مسجد المدائن مع مسجد البصرة، و استدلوا له مضافا الى الإجماع المدعى به في الانتصار و الخلاف و التبيان و الغنية و السرائر و مجمع البيان.

بصحيح عمر بن يزيد المتقدم و فيه قلت لأبي عبد الله عليه السّلام ما تقول: في الاعتكاف ببغداد في بعض مساجدها، فقال: لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة صلى فيه امام عدل صلاة جماعة و لا بأس ان يعتكف في مسجد الكوفة و البصرة و مسجد المدينة و مسجد مكة.

و مرسل الفقيه و فيه و قد روى في مسجد المدائن.

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

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٦

تصلي فيه الجمعة بإمام و خطبة.

و مرسل المقنع و فيه لا اعتكاف إلا في مسجد يصلي فيه الجمعة بإمام و خطبة، بناء على حمل الإمام في هذه الاخبار على إمام الأصل، و هذه الاخبار كما ترى مقيدة بما إذا كان المسجد مما جمع فيه امام معصوم جمعة أو جماعة، فينحصر في الأربعة أو الخمسة المذكورة، و الاخبار المتقدمة التي استدلت بها للأقوال الأخر مطلقاً، فيجب حملها على تلك الاخبار المقيدة على ما تقتضيه القاعدة في الجمع بين المطلق و المقيد، مع ان جواز الاعتكاف في هذه المساجد متيقن، و فيما سواها مشكوك، فيجب الاقتصار على المتيقن، هذه جملة الأقوال في المسألة، و ما استدلت به لكل واحد منها، و قد ظهر مما ذكرناه ان منشأ الاختلاف في الأقوال هو اختلاف الاخبار في ذلك، فلا بد من الجمع بين تلك الاخبار على ما يرفع الاختلاف. فتقول: الظاهر عدم الاختلاف في الاخبار التي عبر فيها بالمسجد الجامع، و مسجد الجماعة، و المسجد الذي صلى فيه امام عدل صلاة الجمعة جماعة، إذ الجميع ينطبق على المسجد الجامع بمعنى ما يجتمع فيه المعظم. في مقابل مسجد السوق و القبيلة مع إمكان تفسير الجامع بما يصلي فيه الجمعة كما فسره في مصباح المنير بذلك، أو بما يصلي فيه الجماعة كما فسره به في المسالك، و ذلك لوقوع الجماعة و الجمعة في الأمصار بحسب الغالب في ما يجتمع فيه المعظم، فمآل هذه الطوائف أعنى ما عبر فيها بالجامع، أو مسجد الجماعة، أو ما يصلي فيه الجمعة واحد، و اما ما عبر فيه بالمساجد المخصوصة الأربعة أو الخمسة كصحيح عمر بن يزيد فهو و ان كان صحيحاً من حيث السند لكن لا دلالة له على إرادة امام المعصوم فيما فيه من امام عدل لما أوضحناه، مع ان تنكير العدل في قوله: امام عدل يشعر بل يدل على كون المراد اى عدل كان، لا خصوص المعصوم، و به يجاب عن الاستدلال بمرسل المقنع مع ما فيه من الإرسال، و اما مرسل الفقيه، و ما أرسله ابن الجنيد فيرد عليهما مضافا الى ما يرد على الاستدلال، بصحيح عمر بن يزيد، و بمرسل مقنع من انهما لا يدلان على حصر الجواز بما صلى فيه امام الأصل بالجمعة أو الجماعة،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٧

هذا مضافا الى منع كون هذه الاخبار مقيدة، و ما عداها مطلقاً الواجب حملها عليها إذ في ما عداها ما لا يقبل ذلك، و كيف يصح حمل ما في صحيح داود بن سرحان الذي فيه: ان عليا كان يقول: لا ارى الاعتكاف إلا في المسجد الحرام، أو مسجد الرسول، أو مسجد جامع، على ارادة المسجد الحرام، و مسجد الرسول عن قوله: أو مسجد جامع، أو حمل قوله في خبر داود بن الحصين: لا اعتكاف إلا في المصر الذي أنت فيه على احدى المساجد الأربعة، أو الخمسة، أو حمل ما في موثق ابن سنان: لا يصح العكوف في غيرها يعنى مكة الا ان يكون في مسجد رسول الله صلى الله عليه و آله، أو في مسجد من مساجد الجماعة، فلا ينبغي التأمل في إرادة الفضيلة في تلك الاخبار المنصوصة بالمساجد المخصوصة. و اما دعوى الإجماع فهي موهونة بالقطع

بتحقيق الخلاف، و كون المسأله ذات أقوال متعدده، و اما كون المساجد المخصوصه متيقنه فهو لا تنافى جواز الإتيان فى غيرها، إذا دل عليه الدليل، فالحق جواز الإتيان بكل مسجد أعد لاجتماع المعظم فيها، سواء أقيمت فيه الجماعة أو الجمعه أم لا، و سواء صلى فيه المعصوم جمعه أو جماعة أم لا، و لكن الأحوط مع التمكن من الإتيان فى إحدى المساجد المخصوصه عدم اختيار غيرها، لما ذكر من كونها المتيقن، و للخروج عن مخالفه من اختصه بها و الله العالم.

### [السابع اذن السيد بالنسبه إلى مملوكه]

السابع اذن السيد بالنسبه إلى مملوكه، سواء كان قنا أو مدبرا أو أم ولد أو مكاتبا لم يتحرر منه شىء، و لم يكن اعتكافه اكتسابا، و اما إذا كان اكتسابا فلا مانع كما انه إذا كان مبعضا فيجوز منه فى نوبته؟؟؟ مولاه من دون اذن بل مع المنع منه أيضا، و كذا يعتبر إذن المستأجر بالنسبه إلى أجيده الخاص، و اذن الزوج بالنسبه إلى الزوجه إذا كان منافيا لحقه، و اذن الوالد و الوالده بالنسبه إلى ولدهما، إذا كان مستلزما لإيذائهما، و اما مع عدم المنافاه و عدم الإيذاء فلا يعتبر إذنهم، و ان كان أحوط خصوصا بالنسبه إلى الزوج و الوالد.

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٨

فى هذا المتن أمور (الأول) لا خلاف و لا إشكال فى اعتبار اذن المولى فى صحه اعتكاف العبد، لما تقدم فى أبحاث الصوم المستحب من انه عبد مملوك لا يقدر على شىء، فما فيه من المنافع و الانتفاعات و التصرفات لمولاه، و لا يصح له التصرف فيه بلا اذن من مولاه لانه، تصرف فى ملك الغير من دون اذنه، فكلما يكون شيئا معتدا به عرفا من أفعاله و حر كاته و سكناته خارج عن تحت سلطنته و مملوك لمولاه، و لا شبهه ان الاعتكاف فى المسجد الذى لا يكون أقل من ثلاثه أيام يكون كذلك، أى شىء معتد به عرفا فيحتاج فى صحته إلى اذن مولاه، فلا يصح منه الا بإذن مولاه، و ليس المانع عن صحته كونه مفوتا لحق مولاه، و مانعا عن استيفائه، بل لو لم يكن كذلك لكان باطلا لانه تصرف فيما للغير من دون اذنه كتصرف أحد فى ملك الأخر، حيث ان المنع عنه لا ينوط بكونه مفوتا لحق مالكة، بل انما هو لأجل كونه تصرفا فى ملك الغير، و لا يحل لأحد ان يتصرف فى ملك غيره الا باذنه، و لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه، و قد استوفينا فى بيان خروج ما كان من تصرفاته يعد شيئا معتدا به عن حيز سلطنته عن الآيه المباركه، عبد مملوك لا يقدر على شىء و هو كل على مولاه، فى بيع العبد فى المعاملات. (الأمر الثانى) لا فرق فى المملوك فيما ذكر بين كونه قنا أو مدبرا أو أم ولد أو مكاتبا مشروطا أو مطلقا لم يتحرر منه شىء، و ذلك لمناظر تحقق الممنوعيه فى الجميع، و هو كونه عبدا مملوكا فلا يقدر على شىء و هذا ظاهر. (الأمر الثالث) يصح الاعتكاف من المكاتب إذا كان اعتكافه اكتسابا، كما إذا أجر نفسه للاعتكاف نيابه عن غيره ميتا، أو عن الحى بناء على صحه النيابة عن الحى أيضا، و ذلك لا لأجل عدم الحاجه الى الاذن حينئذ، بل لتحقيق الاذن من مولاه بعقد المكاتبه. اللهم الا ان يمنعه عن مثل هذا الاكتساب، فلا فرق مع عدم المنع عنه بين كون الكتابه مطلقه، أو مشروطه، لتحقيق الاذن بصدور عقد الكتابه مطلقا و لو كانت مشروطه. (الأمر الرابع) يصح الاعتكاف من العبد المبعوض إذا هياه «١» مولاه إذا كان الاعتكاف منه فى توبته، بحيث

(١) المهايه فى كسب العبد انهما يقسمان الزمان بحسب ما يتفقان عليه و يكون كسبه فى كل وقت لمن ظهر له بالقسمه (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٩

تسع توبته له من دون اذن من مولاه، بل و لو مع نهييه عنه أيضا، لأنه لكونه مبعضا يكون بعض منافعه له على مقدار تبعيضه فى



المملوكية، فتصير منافعه مشتركة بينه وبين مولاه على نحو الإشاعة، ولا يجوز لأحد من الشركاء ان يتصرف فيما له على الإشاعة إلا بإذن شريكه، لكن الاذن يتحقق من المولى بإيقاع المهايأة بينه وبين عبده، فتصير منافعه التي للعبد متميزة عما تكون لمولاه بواسطة المهايأة وصحتها فيكون تصرفه في أيام نوبته في ملكه، مع اذن مولاه الذى هو شريكه فيها كما هو ظاهر. (الأمر الخامس) صرح الشهيد (قده) باعتبار إذن المستأجر فى صحة اعتكاف أجيره الخاص، واختاره صاحب الجواهر (قده) وغيره أيضا مستدلين له بكون المستأجر مالكا لمنفعة أجيره، و ما ذكروه على إطلاقه ممنوع، بل يجب التفصيل فى الأجير فإنه يتصور على أقسام.

(الأول) فيما إذا أجر نفسه فى كلما له من المنافع والافعال بحيث يصير جميع منافعه ملكا للمستأجر، وفى هذا القسم يصح القول بتوقف صحة اعتكافه على إذن مستأجره، لان هذا الفعل الصادر منه يكون ملكا لمستأجره لا يصح تصرف الأجير فيه الا بإذنه، فهو حينئذ كالعبد، الا ان منافع العبد مملوكة لمولاه تبعا لملكه لعينه، نظير ملك منافع الدار لصاحب الدار تبعا، وفى هذا الأجير مملوكة للمستأجر بعقد الإجارة، نظير ملك مستأجر الدار لمنافعها بالإجارة، وكيف كان فحكم هذا الأجير حكم العبد فى عدم صحة تصرفاته فيما له من المنافع إلا بإذن مستأجره، ولعل ما استدلووا به من كون منفعة لمستأجره انما هو فى هذا القسم، إذ فيه يكون نفس فعله الاعتكافى ملكا لمستأجره، فلا يصح استيفائه من الأجير إلا بإذن مستأجره. (القسم الثانى) ما إذا أجر نفسه لعمل فى وقت معين يصاد مع الاعتكاف فى ذلك الوقت، كما إذا أجر نفسه لتعمير دار المستأجر فى أيام معينه، حيث ان عمله فيها لا يجتمع مع عمل الاعتكاف فى ذلك الوقت لكونه ضدا له، وهذا يدخل فى باب الأمر بالشىء، و حيث انه لا يقتضى النهى عن الضد الخاص و ان كان موجبا لارتفاع الأمر عنه، فلو ترك الأمور به و اشتغل بضده يكون صحيحا، اما بالملاك، أو لصيرورته مأمورا بالأمر الترتيبى على ما حقق فى الأصول، فاللازم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٠

حينئذ صحة اعتكافه و ترتب الثواب عليه، و ان كان عاصيا لما يجب عليه بعقد الإجارة و مستحقا للعقوبة على تركه. (القسم الثالث) ما إذا لم يكن الاعتكاف منافيا مع ما يجب عليه بالإجارة، كما إذا أجر نفسه لخياطة ثوب أو كتابة كتاب فى زمان معين، فاعتكف فى المسجد و اشتغل بما يجب عليه بالإجارة، و لا إشكال فى صحة اعتكافه، و صحة عمله المستأجر عليه، و استحقاقه الأجرة، و أوضح من ذلك ما إذا توقف العمل المستأجر عليه باللبث فى المسجد كما إذا أجر نفسه لتعمير المسجد فى زمان معين بحيث يتوقف اشتغاله به على لبثه فيه، فيقصد الاعتكاف فى لبثه فيه زمان عمل المستأجر عليه، و هذا مما لا اشكال فيه. فتبين ان صورة بطلان الاعتكاف منحصرة بالقسم الأول، بحيث لم يكن الأجير مالكا لعمل من اعماله كالعبد، و فيما عداه يصح منه الاعتكاف و ان كان عاصيا بترك العمل المستأجر عليه فى القسم الثانى أيضا. (الأمر السادس) ظاهر الأصحاب اعتبار اذن الزوج فى صحة اعتكاف الزوجة، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه، معللين بملكية الزوج منافعتها، فلا يجوز صرفها بغير الاذن، و قد يدعى دلالة صحيح ابى ولاد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عليه، و فيه سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة كان زوجها غائبا فقدم و هى معتكفة بإذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد الى بيتها فتهيأت لزوجها حتى واقعها (الحديث) فان فى التعبير فى السؤال بقول السائل: و هى معتكفة بإذن زوجها دلالة على مفروغية اعتبار اذن الزوج فى صحة اعتكافها، و الا لم يكن محل لذكره، مضافا الى اشتراط الصوم فى الاعتكاف مع اعتبار اذن الزوج فى المندوب من الصوم (هذا). و لا يخفى ما فى هذه الأدلة من الوهن، للمنع عن ملك الزوج منافع الزوجة، و المنع عن عدم جواز صرفها بغير الاذن، و منع دلالة صحيح ابى ولاد على اعتبار اذن الزوج فى اعتكاف الزوجة، بل و لا إشعاره به، و منع اعتبار اذن الزوج فى صحة صوم المندوب من زوجته كما تقدم، و منع اعتبار الصوم المندوب فى صحة الاعتكاف لكفاية مطلق الصوم فى صحته و لو كان واجبا

كما يأتي، و إمكان انفكاك الصوم المندوب، و الاعتكاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤١

فى الاذن بأن كانت مأذونه فى الصوم دون الاعتكاف، فاللازم صحة اعتكافها إذا كانت مأذونه فى الصوم المندوب، فلا يدل على اعتبار اذنه فى اعتكافها، و التحقيق ان يقال:

ببطلان اعتكافها فيما إذا كان علة تامّة لتفويت التمتع منها بحيث لولاه لتمتع منها زوجها قهرا لكونه حينئذ علة تامّة للتفويت المحرم عليها، و العلة التامة للمحرم محرمة، و مع حرمة يكون باطلا لأن النهى عنه يقتضى فساد، و فيما إذا لم يكن كذلك لا يكون فاسدا، لان فساد متوقف على النهى عنه، و لا يكون منهيا عنه لأن النهى عنه متوقف على كون الأمر بالشىء مقتضيا للنهى عن ضده الخاص، و هو ممنوع بالمنع عن مقدمية فعل الضد لترك ضده حسبما برهن عليه فى الأصول، هذا إذا صار الاعتكاف موجبا لتفويت حق الزوج من الاستمتاع بها، و مع عدمه كما إذا كان الزوج غائبا عنها، أو مريضا، أو صغيرا، أو معتكفا مثلها فالحكم بعدم البطلان أظهر، فالمتحصل هو بطلان اعتكاف الزوجة من دون اذن زوجها فيما إذا كان علة تامّة لترك تسليم نفسها بزوجها لان يتمتع بها، و صحته فيما عداه، و قد مر بعض الكلام فى ذلك فى البحث عن تطوع الزوجة بالصوم. (الأمر السابع) المحكى عن الدروس اعتبار اذن الوالد و المضيف فى صحة اعتكاف الولد و الضيف، و الأقوى فى الضيف عدم اعتبار اذن مضيفه لعدم الدليل عليه أصلا، بل لعله لا يحتاج الى البيان، و لعل ما ذكره (قده) انما هو لأجل اعتباره فى الصوم المندوب مع اشتراط الصوم فى الاعتكاف و هو مع ما فى اعتبار اذن المضيف فى صحة تطوع الضيف بالصوم ممنوع بعدم اعتبار الصوم المندوب فى الاعتكاف، و اما اعتكاف الولد فالحق فيه عدم اعتبار اذن الوالد فيه، الا إذا كان موجبا لإيذائه، حيث انه حرام حينئذ لحرمة إيذائه من غير اشكال، و لا فرق بينه و بين الوالدة فى ذلك، بل لعل حرمة إيذاء الوالدة تكون أكد، و فيما سوى ذلك فلا دليل على البطلان مع نهيهما عنه فضلا عن اعتبار إذنهما، لكن الأحوط مراعاة إذنهما و عدم الاشتغال به بدونه، لا سيما مع نهيهما، أو نهى أحدهما عنه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٢

### [الثامن استدامة اللبث فى المسجد]

الثامن استدامة اللبث فى المسجد، فلو خرج عمدا اختيارا لغير الأسباب المبيحة بطل من غير فرق بين العالم بالحكم، و الجاهل به، اما لو خرج ناسيا أو مكرها فلا يبطل، و كذا لو خرج لضرورة عقلا- أو شرعا أو عادة كقضاء الحاجة من بول أو غائط أو للاغتسال من الجنابة أو استحاضة و نحو ذلك، و لا يجب الاغتسال فى المسجد و ان أمكن من دون تلويث و ان كان أحوط، و المدار على صدق اللبث، فلا ينافيه خروج بعض اجزاء بدنه من يده أو رأسه أو نحوهما.

فى هذا المتن أمور. (الأول) يعتبر فى صحة الاعتكاف استدامة اللبث فى المسجد بمقدار ما يحصل به العدد المعتبر فى الاعتكاف، و هو ثلاثة أيام، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، و عن المدارك نسبه الى العلماء كافة و يدل عليه مضافا الى الإجماع و الى انه لا معنى للاعتكاف الا اللبث فى المسجد، فيكون اللبث ذاتيا له بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته بل هو نفس مهيته، فلا يعقل تحقق الاعتكاف مع انتفائه، النصوص الكثيرة.

ففى خبر داود بن سرحان المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام قال:

و لا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لا بد منها، ثم لا يجلس حتى يرجع، و المرأة مثل ذلك.

و خبره الآخر المروى فى الكتب الثلاثة قال كنت بالمدينة فى شهر رمضان فقلت لأبى عبد الله عليه السلام: انى أريد ان اعتكف

فما إذا أقول و ما إذا افرض على نفسى . فقال:

لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها، و لا تقعد تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك.

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

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٣

و صحيح الحلبي المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السّلام قال: لا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها، ثم لا يجلس حتى يرجع، و لا يخرج فى شىء إلا لجنازة، أو يعود مريضاً، و لا يجلس حتى يرجع، قال: و اعتكاف المرأة مثل ذلك. (الأمر الثانى) لو خرج عمدا اختيارا لغير الأسباب المبيحة لخروجه، فان كان قبل إكمال الثلاثة بطل اعتكافه من أصله، و لو كان بعد إكمالها صح اعتكافه الى زمان الخروج، و بطل ما يقع منه بعده. اللهم الا ان ينوى اعتكافا مستأنفا ثلاثة أيام، أو أزيد، و ذلك لان المستفاد من النصوص المتقدمة فى الأمر الأول شرطية استدامة اللبث فى صحته المقضى لانعدام المشروط بانعدام شرطه. (الأمر الثالث) لا فرق فى بطلان الاعتكاف بالخروج عن المسجد بين ان يكون عالما بمبطليته، أو جاهلا، و ذلك لان المستفاد من النصوص المتقدمة كون الاستدامة من الشروط الواقعية، و هى لا تتفاوت بين العلم و الجهل بها، و ان كان يتفاوت فى المعذورية و عدمها إذا كان جاهلا قاصرا، و أرسل فى الجواهر نفى الفرق بين العلم و الجهل بالحكم فى المقام إرسال المسلمات، و قال (قده): الجهل بالحكم ليس عذرا بخلاف الموضوع.

(الأمر الرابع) المعروف على انه لو خرج ناسيا أو ساهيا لم يبطل اعتكافه، و فى الجواهر دعوى نفى الخلاف فيه، و يستدل له بأصالة عدم مانعية الخروج النسيانى عن صحته بعد عدم قيام الدليل عليها، إذ الدليل على مانعية الخروج من دون الأسباب المبيحة له اما الإجماع على مانعيته، أو الاخبار المتقدمة فى الأمر الأول المشتملة على النهى عن الخروج المستفاد منها مانعية الخروج عن صحته، أو كونه منافيا لحقيقة الاعتكاف، إذ هو كما عرفت ليس الا اللبث فى المسجد مع النية، فالخروج بما هو خروج و لو كان عن سهو أو نسيان مناف مع حقيقته، موجب لانتفائه، و شىء من هذه الأدلة لا يثبت البطلان مع الخروج النسيانى. اما الإجماع فلأنه فى صورة العلم و الاختيار بل قد عرفت دعوى نفى الخلاف فى عدم البطلان عند الخروج مع النسيان، و اما الاخبار فهى أيضا منصرفه عن صورة النسيان فى أنفسها، و لا سيما مع اشتمالها على النهى عن الخروج المختص بصورة التذكر، إذ لا يصح نهى الناسى عنه، و اما كونه منافيا لحقيقة الاعتكاف،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٤

فالكلام هاهنا فى اليسير من الخروج الذى لا ينافى مع صدق اللبث عرفا كالخروج بقدر ما لا بد للحاجة كما سيأتى، مع انه لو كان قاطعا لحقيقته لكان منافيا معه، فيما يكون بضرورة فيه و فيما لا بد منه، غاية الأمر عدم الإثم فيه لو كان الاعتكاف واجبا. و اما الخروج الطويل المضاد مع صدق الاسم معه فهو خارج عن محل الكلام كما سنذكره، و بالجملة فشىء من هذه الأدلة لا يوجب البطلان مع الخروج بالسهو أو النسيان، فمع الشك فى بطلانه به يكون المرجح هو الأصل، أى أصالة عدم مانعيته عنه، بل يصح الرجوع الى حديث الرفع، و الاستدلال به على عدم البطلان تارة بجملة ما فيه من رفع النسيان، حيث انه يدل على ان حكم الخروج مع التذكر مرفوع عند طرو النسيان، بناء على تعميم المرفوع بكلمة يكون قابلا للرفع و الوضع شرعا، من الحكم التكليفى و الوضعى، و يكون المستفاد منه اختصاص حكم مانعية الخروج بصورة التذكر، و ارتفاعه بسبب النسيان، و هذا الرفع واقعى كالوضع مع التذكر، فيدل على اختصاص المانعية بصورة التذكر.

و اخرى بجملة ما فيه من قوله: ما لا يعلمون، إذ بعد التذكر يشك فى بطلان الاعتكاف للشك فى كون الخروج النسيانى قاطعا

له، فقاطعيه المشكوكه بعد تذكره مرفوعه برفع ما لا يعلمون، لكن هذا رفع ظاهري يثبت الصحة في مرحلة الظاهر عند الشك فيها واقعا، و الا فلا يمس بكرمه الواقع، و يشهد على صحة التمسك بحديث الرفع في المقام استشهاد الامام عليه السلام به على بطلان الحلف بالطلاق و العتاق و الصدقة عند الاستكراه.

ففي صحيح البنزطي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك أ يلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: لا قال رسول الله صلى الله عليه و سلم:

وضع عن أمتي ما اكرهوا عليه، و ما لم يطيقوا، و ما أخطوا، فان الاستشهاد بقول رسول الله صلى الله عليه و سلم على رفع ما اكرهوا و ما لم يطيقوه و ما أخطوا دليل على ارادة رفع الحكم الوضعي مما فيه، و حيث ان من جمله ما فيه هو النسيان، فيدل على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٥

رفع مانعيته الخروج عن المسجد بسبب النسيان، فيثبت صحة الاعتكاف مع الخروج عن النسيان و هو المطلوب، هذا ما قيل، أو يمكن ان يقال: في عدم مانعية الخروج النسياني عن صحته، و لا يخلو عن المنع. اما التمسك بأصالته عدم المانعية فهو يتم إذا لم يكن دليل اجتهادي في المقام يقتضي البطلان، لكن الانصاف وجوده فيه، و هو إطلاق الاخبار المتقدمة الدالة على مانعية الخروج، و لو ما كان منها مشتملا على النهي، لأن النهي غيري دال على مانعية متعلقة، فلا فرق فيما يدل على المانعية بين ما كان بخطاب الوضع الشامل للمتذكر و الناسي، أو كان بالخطاب التكليفي، حيث ان الخطاب التكليفي، إذا كان غيريا دالا على المانعية أو الجزئية أو الشرطية يعم الناسي أيضا، و معه فلا ينتهي الرجوع الى الأصل العملي. نعم الإجماع على مانعية الخروج لا يشمل الخروج النسياني، لعدم الإجماع فيه، بل ادعى الإجماع على عدمها، كما ان التمسك بمنافاة الخروج مع حقيقة الاعتكاف أيضا لا- يتم في الخروج الذي هو محل الكلام في المقام، حيث قد عرفت في تقريب الاستدلال بان البحث فيما إذا صدق الاعتكاف عرفا مع الخروج. و اما التمسك بحديث الرفع اما جمله ما فيه من رفع النسيان فهو فاسد، لان الكلام في حكم المنسى بعد زوال النسيان، و قد ثبت في الأصول ان موارد التمسك بالحديث انما هو فيما إذا كان المرفوع امرا وجوديا شاغلا لمحلله المناسب له في عالم العين أو الاعتبار، و ان يكون قابلا للرفع التشريعي إما بنفسه، كما إذا كان حكما، أو بأثره كما إذا كان موضوعا لحكم شرعي، و ان يكون في رفعه منه على المكلف؟ حيث انه ورد في مقام الامتنان، و ذلك كأكل شيء محرم نسيانا لحرمة، حيث انه مما وجد في عالم العين و يكون بأثره قابلا للرفع و هو الحرمة و المانعية لما لم تكن مجعولة بالأصالة، و كان وضعها بتعلق الأمر بشيء مقيد بعدم شيء آخر حيث ينتزع منه مانعية ذاك الأمر الذي اعتبر عدمه في متعلق الأمر يكون رفعه أيضا برفع منشأ انتزاعه و هو الأمر بذاك المقيد، فرفع مانعية المانع مع بقاء الأمر بذات المقيد مجردا عن قيده يحتاج الى دليل يدل عليه، و ليس في رفع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٦

النسيان دلالة عليه، و ان شئت فقل: ان لسان نفي النسيان بمعنى المنسى هو رفعه من حيث هو رفع، لا- إثبات شيء آخر، و الحاصل ان المانعية كانت منزعة عن الأمر بالشيء المقيد بعدم المانع، و يكون رفعه برفع ذاك، و مع رفعه إثبات صحة الممنوع مجردا يحتاج إلى أمر آخر و يحتاج إثباته إلى الدليل، و ليس في نفي الأمر المتعلق بالمقيد دلالة على تعلقه بالمتعلق المجرد عن قيده كما لا يخفى. فالقول بان وجوب المتعلق مجردا عن التقييد بعدم المانع يثبت بالأدلة المثبتة له، و نفي مانعية المانع في حال النسيان يثبت بحديث الرفع اعني ما فيه من رفع النسيان، و من ضمنه الى تلك الأدلة يثبت وجوبه بلا قيد عدم المانع ساقط، لا يصح الاعتماد عليه، هذا. و اما التمسك بجمله ما فيه من رفع ما لا يعلمون، حيث انه بعد رفع النسيان يشك في حكم هذا

الخروج النسياني من جهة الشك في اختصاص مانعية الخروج بصورة التذكر، أو شموله لما كان بالنسيان، و في مثله يصح التمسك برفع ما لا يعلم، الا انه متوقف على عدم تمامية إطلاق ما يدل على مانعيته، و الا فمعه فالمحكم هو إطلاقه، و كيف كان فلو تم الإجماع على عدم بطلان الاعتكاف بالخروج عن النسيان فهو، و الا فالحكم بالصحة معه لا يخلو عن الاشكال، و لا فرق في النسيان بين كونه نسيان الحكم، حيث انه بعد نسيانه يصير جاهلا به، فيشمله إطلاق ما يدل على رفع الحكم المجهول، أو نسيان الاعتكاف، أو نسيان حدود المسجد، فخرج عن حده بزعم انه غير خارج.

(الأمر الخامس) المصرح به في الشرائع بطلان الاعتكاف بالخروج عن المسجد عن كره، حيث يقول: فلو خرج بغير الأسباب المبيحة بطل اعتكافه طوعا أو كرها، و يستدل له بان الاعتكاف لبث في المسجد، و الخروج مناف له، و المحكى عن العلامة في التذكرة اختصاص البطلان بالخروج الاختياري، اما إذا أخرج كرها فلا، الا مع طول الزمان بحيث يخرج عن كونه معتكفا، و في المدارك نفى البأس عما ذكره في التذكرة، و استدلل له بالأصل، و حديث رفع القلم، و عدم توجه النهي الى هذا الفعل.

و ظنى عدم الخلاف بين ما ذكره المحقق و ما ذكره العلامة، لأن المحقق يقول

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٧

البطلان مع الإكراه فيما إذا لم يصدق اللبث في المسجد مع الخروج الإكراهي، و العلامة يقول: بالصحة إلا فيما إذا خرج عن كونه معتكفا، و كيف كان فمع انتفاء صدق اللبث في المسجد ينبغي القول بالبطلان، لانتفاء موضوعه، و لعله لا ينبغي الخلاف فيه، بل يمكن ان يقال: بعدم الخلاف فيه، و مع صدق اللبث فيه بكون الخروج يسيرا كالخروج للحاجات الضرورية فالأقوى عدم البطلان، لما ورد من الرخصة في الخروج للحاجة بأدنى من الإكراه و أسهل منه، بحيث يقطع بالترخيص فيه فيما هو أشد منه، و إذا ثبت جواز الخروج للحاجة من الحوائج فأى حاجة أشد من دفع ضرر الإكراه، و إذا جاز عند طرو ضرورة من الضرورات فأى ضرورة أقوى من ضرورة دفع ضرر المتوعد عليه عند الإيعاد عليه، فهذا لبس بقياس يحرم العمل به كما هو ظاهر.

(الأمر السادس) لا يبطل الاعتكاف بالخروج لضرورة في الجملة بلا خلاف فيه، و عن المنتهى انه قول العلماء كافة، و يدل عليه من النصوص.

صحيح داود بن سرحان المروى في الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام قال: لا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لا بد منها، ثم لا يجلس حتى يرجع، و المرأة مثل ذلك. و غير ذلك من الاخبار التي تقدم بعضها في الأمر الأول، و لا فرق في الضرورة بين كونها عقلا، مثل تحصيل الغذاء، أو الدواء، أو الماء لمن كان فاقدا لها، و لا يتمكن من تحصيلها و هو في المسجد، أو شرعا كقضاء الحاجة من بول، أو غائط، أو الاغتسال من الجنابة، أو الاستحاضة الوسطى و الكبرى إذا استلزم الاغتسال في المسجد تلويثه، أو عادة كالاغتسال فيه إذا لم يستلزم إتيانه في المسجد تلويثه، لجريان العادة على الخروج منه له، و لو لم يستلزم الإتيان به هتكا للمسجد أو مكثا محرما عليه، و ذلك لقيام السيرة على الخروج لمثله، فيعد الخروج له ضروريا بحسب العادة، و في وجوب الخروج حينئذ و عدمه وجهان. ظاهر الأكثر الأول، لعله للهتك و الامتهان المنافي للاحترام، لكن لزومهما على الدوام ممنوع، بل الأحوط عدم الخروج فيما إذا لم يستلزم تلويثا، و لم ينته الى الهتك المحرم، و منه بظهر عدم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٨

جواز الخروج للوضوء أو الغسل المندوب كما صرح بعدم جوازه في الغسل المندوب في المدارك، و هو المحكى عن التذكرة، و استحسنة في المدارك أيضا. (الأمر السابع) قال في المعتبر: يجوز ان يخرج رأسه ليرجل شعره و يده و بعض أطرافه لما يعرض من حاجة الى ذلك، لان المنافي للاعتكاف خروجه لا خروج بعضه، و قد روى الجمهور عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه و سلم كان يدنى الى رأسه لا رجله و هو معتكف، و كان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان. و قال الشهيد الثاني (قده) في

المسالك، يتحقق الخروج من المسجد بخروج جزء من البدن، لمنافاة خروج الجزء له كالكل. و الأقوى دوران الأمر بين صدق اللبث مع إخراج بعض البدن و عدمه، فيصح مع صدقه، و يبطل مع عدمه، و ربما يفرق بين خروج المعظم من البدن و إبقاء القليل منه، و بالعكس، كما ربما يختلف الصدق بين الإخراج على سبيل الدوام و مدة طويله، و بين زمان قليل، أو إخرجه لحاجة و لو لأجل ترجيل شعره، و من دون حاجة إليه، و كيف كان فالمدار على صدق اللبث و عدمه. و اما ما روى الجمهور عن عائشة ففيه انه مع عدم كونه من طرفنا لا ظهور فيه لخروج رأسه صَلَّى الله عليه و سلم عن المسجد، نعم الظاهر منه إدناء رأسه الى جانب عائشة، و كون عائشة في خارج المسجد، و من الغريب استظهار وقوع ذلك (اي ترجيل شعره صَلَّى الله عليه و سلم) في المسجد، قال: اما لذهابها اليه، أو لاعتكافها أيضا في المسجد انتهى، و هو كما ترى بعيد.

و مما ذكرناه من حصول التفاوت في صدق اللبث بين ما كان إخراج البعض في تمام مدة الاعتكاف و بعضه، يظهر صحة ما استدركه في الجواهر بقوله: نعم ليس له ان ينوي الاعتكاف ببعض بدنه، و ليس ذلك مناقضا لحكمه الأول بعدم المنافاة في خروج بعض اجزاء بدنه، و ذلك لعدم صدق اللبث في الأول دون الأخير، فما في شرح النجاة لبعض السادة (قده) من التناقض بين الحكمين مندفع بعدم التناقض بينهما، مع ان الظاهر من قوله في الجواهر: ليس له ان ينوي الاعتكاف ببعض بدنه هو كون المنوى الاعتكاف ببعض بدنه و خارجا عنه ببعضه الآخر، و هو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٩

كما قال ضرورة عدم مشروعية مثل ذلك، و اما إخراج بعض البدن مع صدق اللبث معه فإنما لا يكون مضرا لمكان صدق اللبث بتمام البدن عرفا من جهة المسامحة العرفية لكون الخارج قليلا من البدن لا يضر خروجه في صدق اللبث بتمامه، و كيف هذا مع قصده عدم الاعتكاف بشيء من بدنه أصلا و لو بقدر القليل منه الذي لا يضر خروجه في الأثناء في صدق اسم اللبث عرفا بتمام البدن و الله العالم.

## [مسائل]

### [مسألة ١ لو ارتد المعتكف في أثناء اعتكافه بطل]

مسألة ١ لو ارتد المعتكف في أثناء اعتكافه بطل و ان تاب بعد ذلك إذا كان ذلك في أثناء النهار بل مطلقا على الأحوال. قد مر حكم هذه المسألة في مبحث شرائط صحة الاعتكاف، و لا يخفى ان الحق ان يقول المصنف (قده): بل مطلقا على الأقوى، و انما اقتصر على ذكر الاحتياط لمخالفة الشيخ في المبسوط في بطلان الاعتكاف بارتداد المعتكف في الليل، بخلاف ما كان منه في أثناء النهار، فان البطلان به مما عليه الاتفاق، و يمكن ان يكون خلاف الشيخ لأجل عدم دخول الليل عنده في الاعتكاف، و كيف كان فالأقوى بطلانه بالارتداد في أثناءه، و لو كان الارتداد في الليل لا في النهار.

### [مسألة ٢ لا يجوز العدول بالنية من اعتكاف الى غيره]

مسألة ٢ لا يجوز العدول بالنية من اعتكاف الى غيره و ان اتحدا في الوجوب و الندب، و لا عن نيابة ميت إلى آخر أو الى حي أو عن نيابة غيره الى نفسه أو العكس.

و ليعلم ان الأصل عند الإتيان بعمل من عبادة أو معاملة من عقد أو إيقاع، بل ما تكون معاملة بالمعنى الأعم بمعنى عدم اعتبار قصد القرية في صحته و ان لم تكن من العقود و الإيقاعات عدم جواز العدول منه الى الآخر، سواء كان في الأثناء أو بعده، و

سواء كان المعدول عنه و المعدول اليه مختلفين فى الوجود و الندب، أو القضاء و الأداء، أو فى الأصالة و التحمل، أو فى النيابة عن الحى و الميت، أم لا، فلا يجوز العدول عما قصد الإتيان به الى شىء آخر، و ذلك اما فى الأثناء فلان العدول اما يكون مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٠

باعتبار انقلاب ما مضى من المعدول عنه الى المعدول اليه، أو يكون باعتبار بقاء ما مضى على ما كان من الهوية الواقعة، و إيقاع ما يأتى منه على الهوية المعدول إليها، أو يكون باعتبار بقاء ما مضى على ما كان من الهوية الواقعة، و إيقاع ما يأتى منه على الهوية المعدول إليها، و كل واحد منهما فاسد، اما الأول فلاستلزامه انقلاب الشىء عما هو عليه و هو فى التكوينيات مستحيل، و فى الاعتباريات مما ينكر، و به يبطل العدول بعد الفراغ عن العمل، فلا يصح العدول من العصر الى الظهر و بالعكس، و لا من القضاء إلى الأداء و بالعكس، و لا مما عن نفسه الى ما عن غيره و بالعكس، و لا فى التحمل عما يكون عن زيد الى ما يكون عن عمرو و نحو ذلك.

و اما الثانى أعنى بقاء ما مضى الى ما كان عليه، و إيقاع ما بقى منه على الهوية المعدول إليها، فلاستلزامه تركيب عمل واحد من هويتين متغايرين و هو فى الاعتباريات مما ينكر، و ان لم يكن بمستحيل، لكن يحتاج فى إثباته إلى دليل قوى يدل عليه، و فيما لا دليل عليه فمقتضى الأصل بالمعنى المتقدم عدم صحته.

إذا تبين ذلك فنقول: فبمقتضى هذه القاعدة لا يصح العدول بالنية من اعتكاف الى غيره، و ان اتحدا فى الوجود و الندب و غيرهما، و لا عن نيابة ميت الى ميت آخر أو الى حى، أو عن حى إلى ميت، أو عن ميت الى ميت، أو عن نيابة غيره الى نفسه، أو عن نفسه الى غيره، لعدم الدليل على صحة شىء من ذلك، و قد صرح بعدم جوازه فى الجواهر بعد ان حكى عدم جوازه عن رسالة شيخه حيث قال: لا يجوز العدول بالنية من اعتكاف، الى غيره مع اختلافهما فى الوجود و الندب، أو اتحادهما، و لا عن نيابة ميت الى غيره إلى آخر عبارته.

### [مسألة ٣ الظاهر عدم جواز النيابة عن أكثر من واحد فى اعتكاف واحد]

مسألة ٣ الظاهر عدم جواز النيابة عن أكثر من واحد فى اعتكاف واحد نعم يجوز ذلك بعنوان إهداء الثواب فيصح إهدائه الى متعددين احياء و أمواتا أو مختلفين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥١

اعلم انه كما عند الشك فى قبول العمل للنيابة كانت القاعدة تقتضى عدم جوازها الا فيما إذا قام الدليل عليه كما مر فى المسألة الثانية، كذلك عند الشك فى جوازها عن أكثر من واحد فى اعتكاف واحد يكون الأصل هو عدم الجواز، الا فيما دل الدليل على جوازها، لأصالة عدم المشروعية فيما لم يثبت مشروعيته بالدليل، و مقتضى ذلك عدم صحة النيابة عن الأكثر من الواحد فى الاعتكاف الواجب بمعنى عدم تفرغ ذمة المنوب عنه عما فى ذمته بفعل النائب، و اما فى الاعتكاف المندوب فيمكن ان يقال فيه: بعدم الجواز أيضا، و ذلك لان النيابة كما عرفت على خلاف الأصل، إذ الأصل فى كل عمل من عبادة أو غيرها من عقد أو إيقاع عند الشك فى اعتبار المباشرة فى إتيانه أو الاستنابة فيه هو عدم جواز الاستنابة، و قد خرجنا عن حكمه فى نيابة الواحد عن الواحد فى الاعتكاف، لقيام الدليل عليه، و اما نيابة الواحد عن أكثر من واحد فلم يبق دليل فيبقى تحت الأصل، و هذا كما ترى يثبت المنع عن نيابة الواحد عن الأ-كث من واحد فى الاعتكاف الواجب أو المندوب، و يمكن ان يقال فيه: بالجواز لما ورد فى غير واحد من الاخبار التى يمكن حملها على النيابة.

كخبر محمد بن مروان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال: ما يمنع الرجل منكم ان يبر والديه حيين و ميتين يصلى

عنهما، و يتصدق عنهما، و يحج عنهما، و يصوم عنهما، فيكون الذى صنع لهما و له مثل ذلك فيزيده الله عز و جل بيره و صلته خيرا كثيرا، و ظهوره فى النيابة عنهما غير قابل للإنكار بقرينة قوله عليه السلام: فيكون الذى صنع لهما، و لذا حمل فى الوسائل الصلاة التى فى قوله يصلى عنهما على صلاة الطواف، و صلاة الزيارة، لعدم صحة النيابة عن الحى فى الصلاة، و احتمال كون ما ذكر فيه على نحو إهداء الثواب بعيد فى الغاية كبعد حمل إرادة أن يفعل كل ما ذكر عن كل واحد من الأبوين منفردا لا بالاشتراك.

و خبر على بن أبى حمزة عن الكاظم عليه السلام أحج و أصلى و أتصدق عن الاحياء و الأموات من قرابتي و أصحابي قال عليه السلام: نعم تصدق عنه وصل عنه، و لك أجر بصلتك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٢

إياه، قال فى الوسائل قال ابن طاوس يحمل فى الحى على ما يصح فيه النيابة.

و فى خبره الآخر قال سألته عن الرجل يحج و يعتمر و يصلى و يصوم و يتصدق عن والديه و ذوى قرابته قال: لا بأس به يوجر فيما يصنع، و له أجر آخر بصلته قرابته، قلت و ان كان لا يرى ما ارى و هو ناصب قال يخفف عنه بعض ما هو فيه، و يؤيد ذلك مما هو بظاهره يدل على جواز النيابة فى الحج المندوب عن أكثر من واحد، لكن الانصاف سوق الأخبار المذكورة فى المقام لبيان حكم أصل مشروعية النيابة، لا بيان النيابة الواحد عن أكثر من واحد، و الاخبار الواردة فى الواحد لا ظهور لها فى جواز نيابة الواحد عن أكثر من واحد، و على تقدير ظهورها فلا يصح قياس الاعتكاف بالحج مع عدم ورود الجواز فيه، و بالجملة فالأقوى عدم جواز نيابة الواحد فى اعتكاف واحد عن أكثر من واحد، و لا بأس بالإتيان به عن نفسه، و إهداء ثوابه الى متعددين احياء أم أمواتا أو مختلفين.

#### [مسألة ٤ لا يعتبر فى صوم الاعتكاف ان يكون لأجله]

مسألة ٤ لا- يعتبر فى صوم الاعتكاف ان يكون لأجله، بل يعتبر فيه ان يكون صائما أى صوم كان، فيجوز الاعتكاف مع كون الصوم استيجاريا أو واجبا من جهة النذر و نحوه، بل لو نذر الاعتكاف يجوز له بعد ذلك ان يوجر نفسه للصوم و يعتكف فى ذلك الصوم، و لا يضره وجوب الصوم عليه بعد نذر الاعتكاف، فإن الذى يجب لأجله هو الصوم الأعم من كونه له، أو بعنوان آخر، بل لا بأس بالاعتكاف المنذور مطلقا فى الصوم المندوب الذى يجوز له قطعه، فان لم يقطعه تم اعتكافه، و ان قطعه انقطع و وجب عليه الاستيناف.

قال شيخ الفقهاء (قده) فى الجواهر: الظاهر ان شرطية الصوم له (اى للاعتكاف) كشرطية الطهارة للصلاة لا يعتبر فيه وقوعه له، بل يكفى فى صحة الاعتكاف وقوعه معه و ان لم يكن له، سواء كان الصوم واجبا أو ندبا رمضان كان أو غيره، ثم قال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٣

بلا- خلاف أجده فيه، ثم حكى عن المعتمد ان عليه فتوى علمائنا، و يدل على ذلك فعل النبى صلى الله عليه و آله له فى شهر رمضان، بل ضرورة مشروعيته فيه و كونها من وظائف شهر رمضان و سنته بحيث لا يعتريه ريب و لا شك مع القطع بأنه لا يقع فى شهر رمضان صوم غيره، و إذا صح مع صوم شهر رمضان فيصح مع واجب آخر من قضاء أو استيجار أو نذر و نحوه، و على ذلك فيجوز ان يوجر نفسه للصوم أولا- ثم ينذر الاعتكاف صائما بأى صوم كان، فيصوم للإجارة و يعتكف وفاء للنذر كما انه يجوز ان ينذر أولا- ثم يوجر نفسه للصوم فيصوم للاعتكاف وفاء بنذره، كما انه يجوز ان يأتى بالاعتكاف المنذور فى الصوم المندوب إذا لم يكن عليه صوم واجب، و وجوب الاعتكاف عليه بالنذر لا ينافى مع مندوبية الصوم، لان الصوم المندوب مأخوذ



فى موضوع حكم المنذور، و لا- يعقل ان يكون موجبا لزواله، لان الحكم حكم للموضوع، و لا يعقل ان يكون مزيلا له لكون زوال موضوعه موجبا لزوال نفسه. و مما ذكرناه يظهر ضعف ما عن التذكرة:

من انه لو نذر الاعتكاف ثلاثة أيام وجب عليه الصوم بالنذر، لان ما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا، وجه الضعف ان النذر إذا تعلق بالاعتكاف بالصوم المندوب يكون الواجب عليه هو الاعتكاف فى الصوم المندوب، و وجوبه عليه كذلك لا ينافى مع مندوبيه صومه، و لا يحتاج الى ما أجاب عنه فى المدارك بان النذر المطلق يصح إيقاعه فى صوم شهر رمضان، أو واجب غيره، فلا- يكون نذر الاعتكاف مقتضيا لوجوب الصوم الى ان قال: نعم لو كان الوقت معيناً و لم يكن صومه واجبا اتجه وجوبه للنذر أيضا، أقول:

مع اتجاه وجوبه للنذر لا يخرج عن كونه مندوبا لان النذر تعلق بالاعتكاف الذى يكون فى تعلق الحكم النذرى به صومه مندوبا و نديبه الصوم فى موضوع حكم النذر لا ينافى مع وجوبه بذاك الحكم كوجوب الحج المندوب بالاستيجار عليه. و ظهر أيضا ضعف ما فى المسالك من الجزم بالمنع من جعل صوم الاعتكاف مندوبا للتنافى بين وجوب المضى على الاعتكاف الواجب، و جواز قطع الصوم المندوب و ذلك لما ذكرناه من عدم المنافاة، و عليه فيتم ما ذكره المصنف (قده) من مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٤

انه يجوز له قطعه، فان قطعه انقطع، و وجب عليه الاستيناف فى النذر المطلق كما يجب عليه الكفارة فى قطع الاعتكاف فى النذر المعين، و ان لم يقطعه تم اعتكافه، و هذا كله فيما عدا اليوم الثالث، و اما اليوم الثالث فيأتى حكمه.

### [مسألة ٥ يجوز قطع الاعتكاف المندوب فى اليومين الأولين]

مسألة ٥ يجوز قطع الاعتكاف المندوب فى اليومين الأولين، و مع تمامهما يجب الثالث، و اما المنذور فان كان معيناً فلا يجوز قطعه مطلقاً، و الا فكالمندوب.

اختلف الأصحاب (قدس الله أسرارهم) فى وجوب الاعتكاف المندوب بالدخول فيه و عدمه على أقوال. (منها) انه يجب بالدخول فيه كالحج المندوب، و قد حكى عن الشيخ فى المبسوط و الحلبى و ابن زهرة، و يستدل له بدعوى ابن زهرة الإجماع على وجوب إتمامه بالدخول فيه، و بما دل على حرمة إبطال العمل مثل قوله تعالى **وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ**. و بإطلاق ما دل على وجوب الكفارة بالوقاع قبل تمام ثلاثة أيام الشامل لليوم الأول أيضا، مثل خبر ابى ولاد عن الصادق عليه السلام فى المرأة يقدم زوجها و هى معتكفة فهيأت له حتى يواقعها قال: ان كانت خرجت من المسجد قبل مضى ثلاثة أيام، و لم يكن اشترطت فى اعتكافها فعليها ما على المظاهر، و مثله خبر زرارة عن الباقر عليه السلام. و بإطلاق خبرى ابن الحجاج، و ابى بصير الدالين على وجوب القضاء على الحائض بعد الطهر، و المريض بعد البرء، حيث ان هذا الإطلاق يتم إذا وجب بالشروع، ففى الأول المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام: إذا مرض المعتكف أو طمشت المرأة المعتكفة فإنه يأتى بيته ثم يعيد إذا برء و يصوم، و فى الثانى المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام فى المعتكفة إذا طمشت قال: ترجع الى بيتها فإذا طهرت رجعت فقضت ما عليها.

وفيه ما لا يخفى، اما دعوى الإجماع على وجوب المضى بالشروع فيه مما لا يلتفت إليها بعد القطع بكون المسألة خلافية ذات أقوال متعددة، و ان المشهور ذهبوا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٥

الى عدم الوجوب بمجرد الشروع. و اما ما دل على حرمة إبطال العمل فهو أجنبي عن الدلالة على حرمة إبطال ما شرع فيه، مضافا

الى انه لو كان كذلك لوجب تحصيله بالواجب، فلا يشمل المندوب، و لو فرض شموله له لوجب تقييده بما يدل على عدم وجوبه قبل مضي اليومين منه على ما يأتي، فلا تعويل على الاستدلال به، و بمثل هذا الأخير يجاب عن الاستدلال بإطلاق ما يدل على وجوب الكفارة بالوقوع قبل تمام أيام الثلاثة، مضافا الى إمكان القول: بوجوب الكفارة بالجماع في الاعتكاف المستحب أيضا ما لم يقطعه، و كون الكفارة على ما عهد من الشروع انما تجب في مقام مخالفة الواجب للعقوبة ممنوع، مع ان تلك المعهودية لا تنافي مع وجوبها في ترك المستحب إذا قام عليه الدليل، غاية الأمر كون وجوبها على خلاف المعهود، فالعمدة ما ذكرناه أولا- من لزوم تقييد دليله في الاعتكاف بما إذا مضى منه يومان و صار واجبا به، و بذلك يجاب أيضا عن الاستدلال بخبري ابن الحاج و ابي بصير حيث يقيد إطلاقهما في المندوب بما إذا مضى منه يومان، و بالجملة فهذا القول مما لا يمكن المساعدة معه.

و منها عدم وجوبه مطلقا حتى بعد مضي اليومين منه، و قد حكى عن السيد المرتضى و الحلبي و عن مختلف العلامة و منتهاه و عن المعبر انه الأشبه بالمذهب.

و استدلل له بأصالة عدم الوجوب، و استصحاب بقاء الجواز، و أصالة البراءة، و انه عبادة مندوبة فلا يجب بالشروع فيه كغيره من المندوبات الا الحج المندوب الذي فارق ما عداه من المندوبات، لورود الدليل عليه دون ما عداه، و لأن اليوم الثاني و الأول متساويان، فلو اقتضى الثاني وجوب الإتمام لاقتضاه الأول أيضا، و لا يخفى أن الأصول التي استدلل بها لا تجرى بعد قيام الدليل الاجتهادي على قيامها كما سيأتي، و باقى ما استدلل به لا يغنى من الحق شيئا.

و منها التفصيل بين ما إذا شرط الرجوع، و ما إذا لم يشترطه، بالقول: بعدم الوجوب في الأول مطلقا و لو مع مضي اليومين، و وجوب اليوم الثالث بعد مضي اليومين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٦

في الثاني أى مع عدم الشرط، و هو المحكى عن ابن حمزة، و الظاهر انه هو القول الرابع، الا- انه تعرض لفائدة الشرط كما سيحىء البحث عنه، فالأولى حذفه عن الأقوال، و ذكره في مقام ذكر فائدة الشرط.

و منها القول بعدم الوجوب ما لم يمض منه اليومان، و الوجوب عند مضيه، و هو المحكى عن ابن الجنيد، و ابن البراج، و ظاهر الشيخ في النهاية، و المحقق في الشرائع، و اختاره غير واحد من المتأخرين، و عليه المصنف في المتن.

و استدلل له بصحيح محمد بن مسلم المروى في الكافي عن الباقر عليه السّلام قال: إذا اعتكف يوما و لم يكن اشترط فله ان يخرج و يفسخ الاعتكاف، و ان أقام يومين و لم يكن اشترط فليس له ان يخرج و يفسخ الاعتكاف حتى يمضى ثلاثة أيام.

و صحيح ابي عبيدة المروى في الكافي عن الباقر عليه السّلام أيضا قال: من اعتكف ثلاثة أيام فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلاثة أيام آخر، و ان شاء خرج من المسجد، و ان أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيام، بل الاستفادة من الأخير وجوب كل ثالث من كل ثلاثة من دون اختصاص بالثلاثة الاولى.

و طعن العلامة في الاستدلال بهذين الخبرين بالطعن في السند، لما في سندهما ابن الفضال و هو ضعيف معروف بفساد العقيدة، و أوجب عنه بأنهما على حسب نقل الشيخ يكونا كذلك، و اما بحسب ما في الكافي فهما في أعلى مرتبة الصحة، مع ان ضعف

سندهما على حسب نقل الشيخ أيضا غير مضر بالحجية على حسب ما اخترناه من حجية الخبر الموثوق بصدوره، و انهما مما يوثق بهما، فإن العلامة في الخلاصة قال:

و انا اعتمد على رأى على بن الحسن بن الفضال و ان كان مذهبه فاسدا، و عن الكليني و النجاشي توثيقه مع ان ضعفه ينجر بالشهرة، و لا معارض لهما من الاخبار، فلا محيص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٧

إلا بالأخذ بهما و العمل على طبقهما، فهذا القول هو المتعين، هذا كله فى الاعتكاف المندوب، و اما الواجب فى المعين منه لا يجوز قطعه قطعاً، و فى المطلق منه المشهور على وجوبه كالمعين، بمجرد الشروع، و لا وجه له، الا ما استدل له بوجوب الشروع فى المندوب. و الأقوى انه كالمندوب فى عدم وجوبه إلا بمضى يومين، قال فى المدارك:  
و لو قيل بمساواته للمندوب فى عدم وجوب المضى فيه قيل مضى اليومين لم يكن بعيداً.

#### [مسألة ٦ لو نذر الاعتكاف فى أيام معينة]

مسألة ٦ لو نذر الاعتكاف فى أيام معينة و كان عليه صوم مندور أو واجب لأجل الإجارة يجوز له ان يصوم فى تلك الأيام وفاء عن النذر أو الإجارة، نعم لو نذر الاعتكاف فى أيام مع قصد كون الصوم له و لأجله لم يجز عن النذر أو الإجارة.  
لما كان المعترف فى الاعتكاف الصوم المطلق أى صوم كان، فان كان عليه صوم مندور أو واجب بالإجارة يجوز له ان يصوم فى أيام اعتكافه صوم المندور أو الإجارة وفاء عنهما، اللهم إلا إذا نذر الاعتكاف مع الصوم الذى يصومه لأجله، حيث انه لم يخرج عن النذر أو الإجارة، فلو صام فى أيامه كذلك لم يحصل الوفاء بالنذر فى اعتكافه.

#### [مسألة ٧ لو نذر اعتكاف يوم أو يومين]

مسألة ٧ لو نذر اعتكاف يوم أو يومين فان قيد بعدم الزيادة بطل نذره و ان لم يقيده وجب ضم يوم أو يومين.  
بطلان النذر مع تقيد المندور باعتكاف يوم أو يومين بشرط عدم الزيادة انما هو لأجل عدم مشروعيته، مع ان المعترف فى صحته النذر رجحان المندور، و وجه صحته مع عدم تقيد المندور بعدم الزيادة هو إمكان الإتيان بالمندور فى ضمن الفرد المشتمل على الزيادة، فينعقد النذر، و يجب الإتيان بالمندور، و حيث ان صحته متوقفة على الإتيان بالزيادة فلا جرم يجب عليه الإتيان بالزيادة مقدمة لإتيان المندور، و لا فرق فى ذلك بين أخذ المندور يوماً أو يومين مطلقاً أو مهملاً، و إرجاع أخذه مهملاً إلى إرجاعه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٨

مقيداً بعدم الزيادة لكونه بمنزلة فى عدم المشروعية مما لا وجه له، بعد صحته إمكان إتيانه فى ضمن الفرد المشتمل على الزيادة و لو لم يكن المندور على وجه الإهمال مشروعاً، فاللازم عدم صحته مع الإطلاق أيضاً، لأن المشروع هو اعتكاف يوم أو يومين مع الزيادة، و بعبارة أخرى مع شرط الزيادة فالمطلق اعنى لا- بشرط عن الزيادة سواء كان معها أو لم يكن لا يكون مشروعاً، فالحق صحته نذره مطلقاً أو مهملاً عن الزيادة، لإمكان الإتيان معها، و هذا بخلاف المقيّد بعدم الزيادة، إذا المأتى به معها لا ينطبق عليه المنذر و هو اليوم أو اليومان مع عدم الزيادة، و مع عدمها لا يكون مشروعاً، و ان كان مندوراً، لكن لا يصح نذره لعدم المشروعية.

#### [مسألة ٨ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام معينة أو أزيد]

مسألة ٨ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام معينة أو أزيد فاتفق كون الثالث عيداً بطل من أصله، و لا يجب عليه قضائه لعدم انعقاد نذره لكنه أحوط.

أما وجه البطلان من أصله فلان الاعتكاف لا يصح الا في ثلاثة أيام و ما زاد، و لا في زمان لا يصح فيه الصوم، فلا يصح في ثلاثة أيام يكون أحدها عيداً لعدم صحه الصوم في العيد منها، فإذا نذر اعتكافها على نحو التعيين مع الجهل بكون يوم منها عيداً لا ينعقد نذره لعدم كون المنذور مشروعاً، و مع عدم انعقاده فلا يجب قضائه، لأن وجوبه يتوقف على فوت الأداء في وقته، و مع عدم انعقاد النذر فلا فوت حتى يجب به القضاء، و وجه الاحتياط في القضاء هو احتمال تعدد المطلوب في النذر بتحليل نذر الأيام الثلاثة المعينه إلى نذر الاعتكاف في ثلاثة أيام، و كون الثلاثة هي هذه الثلاثة المعينه من باب تعيين المصدق، و يحتمل ان يكون لاحتمال إيراد مصلحة من اعتكاف يومين في الاعتكاف الثلاثة موجبة لإتمامها، و لما صادف اليوم الثالث مع العيد وجب قضائه، و يحتمل ان يستفاد وجوب قضائه مما ورد في الحائض و المريض: من وجوب القضاء عليهما بعد الظهر و البرء، و لعل هذه الاحتمالات كافية في إبداء احتمال وجوب القضاء الموجب لحسنه، و كيف كان فطريق الاحتياط هو استئناف الثلاثة قضاء لها، لا بقضاء يوم العيد فقط إذ بتخلل العيد انفصم الاعتكاف الذي صادف أحد أيامه مع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٩

العيد، فالإكتفاء بقضاء يوم العيد فقط يكون اعتكافاً بالأقل من الثلاثة، و لا يكون مشروعاً، قال في النجاة: و الأحوط استئناف ثلاثة قضاء لها انتهى، لكن المصنف (قده) لم يتعرض لذلك.

### [مسألة ٩ لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيد بطل]

مسألة ٩ لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيد بطل الا ان يعلم يوم قدومه قبل الفجر، و لو نذر اعتكاف ثاني قدومه صح و وجب عليه ضم آخرين.

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

منها ان ينذر الاعتكاف من ابتداء ساعة قدومه في يوم قدومه الى انتهاء يوم الثالث منه، و هذا لا ينعقد، لكون المنذور أقل من ثلاثة أيام بقدر الساعات التي تمضي من اليوم الأول إلى ساعة قدوم زيد، و هو ليس بمشروع، لاعتبار ان لا يكون عدد الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام، و لو أراد الناظر في نذره ان يكون ابتداء صومه أيضاً من حين شروعه في الاعتكاف اعنى الساعة التي يقدم زيد فيها في يوم قدومه يزداد الموجب في عدم مشروعيته، حيث ان الصوم لا يتبعض، و الى هذا الوجه يشير صاحب الجواهر (قده) في النجاة حيث فرع على اعتبار ان لا يكون عدد الاعتكاف أقل من الثلاثة على وجه التقييد، ثم قال نعم لو نذر من غير تقييد صح، و ضم يوماً أو يومين كما لو نذر اعتكاف ثاني يوم قدوم زيد مثلاً انتهى، حيث انطوى فيه عدم الصحة فيما لو نذر اعتكاف يوم قدومه، و وجه عدم صحته هو كون زمان الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام إذا كان ابتداءه من ساعة قدومه. و انتهائه آخر يوم الثالث منه، أو مع تبعيض الصوم أيضاً و كل واحد منهما موجب لعدم انعقاد النذر لعدم مشروعيته.

و منها ان ينذر الاعتكاف في يوم وروده من أول الفجر إلى آخر يوم الثالث، و يصوم من أول الفجر أيضاً، و هذا النذر ينعقد لرجحان متعلقه، فمع العلم التفصيلي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٠

بيوم وروده ينوي الاعتكاف و الصوم من أول طلوع فجره، و لو علم به إجمالاً- و تردد بين أطراف محصورة يجب الاحتياط بالشروع فيه من أول يوم من أطرافه المحتمل لقاعدة العلم الإجمالي في التدريجيات حسبما فصل في الأصول، و أشير إليها في بعض مواضع هذا الكتاب.

و منها ان ينذر الاعتكاف في يوم وروده من أول ساعة وروده الى ان يكمل ثلاثة أيام بالتلفيق مع صوم اليومين اللذين يقع

الاعتكاف في بعضهما من أول الاعتكاف و آخره بالتمام، و ينعقد هذا النذر لرجحان متعلقه بناء على جواز التلفيق كما تقدم و مع العلم التفصيلي بيوم وروده ينوى صومه من أول فجره، لان الصوم لا يتبعض، و ينوى اعتكافه من حين قدوم زيد، و مع العلم الإجمالي به و كون المعلوم في أطراف محصورة يفعل ذلك في أول احتمالاته، فتبين مما ذكرناه ان الحكم الكلي بعدم الانعقاد لا يصح في جميع الوجوه المحتملة في تلك المسألة، و انه لا ينعقد في بعضها، و ينعقد في البعض الآخر و ان الغرض من ذكر هذه المسألة في المتن على ما يظهر من المراجعة إلى النجاء هو بيان ما لا ينعقد النذر فيه من هذه الوجوه، لكون المنذور هو أقل من ثلاثة أيام، و انه لا يكون مشروعاً هذا ما سنح لي في شرح هذه المسألة و الله العالم. و لو نذر اعتكاف ثاني يوم قدمه صح، إذا لم يكن المنذور مقيداً بشرط عدم الزيادة، و وجب عليه ضم يومين آخرين لتوقف تحقق المنذور عليه.

### [مسألة ١٠ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام]

مسألة ١٠ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام من دون الليلتين المتوسطتين لم ينعقد. يعني إذا كان المنذور هو الأيام الثلاثة المقيدة بعدم كونها مع الليلتين المتوسطتين، و وجه عدم انعقاده عدم مشروعية المنذور لأجل خلو الليلتين عن الاعتكاف مع اعتبار الاعتكاف فيهما لأجل التتابع كما سبق، و اما إذا كان المنذور هو الأيام الثلاثة لا بشرط عن الليلتين المتوسطتين فينعقد النذر، و يجب الإتيان بالاعتكاف في التمام، غاية الأمر مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦١  
كون ما عدا الليلتين واجبا بالنذر، و كون الاعتكاف في الليلتين واجبا لتوقف المنذور عليه، فيجب ضم اعتكافهما إليه.

### [مسألة ١١ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام أو أزيد]

مسألة ١١ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام أو أزيد لم يجب إدخال الليلة الأولى فيه بخلاف ما إذا نذر اعتكاف شهر فإن الليلة الأولى جزء من الشهر.  
الغرض من ذكر هذه المسألة هو بيان الفرق بين ما إذا كان المنذور عنوان ثلاثة أيام، أو عنوان الشهر، بعدم دخول الليلة الأولى في الأول، و دخولها في الأخير، و ذلك لخروجها عما يصدق عليه الأيام الثلاثة، و لأجل ذلك قلنا بعدم دخولها في أقل ما يعتبر في الاعتكاف من العدد، و دخولها فيما يصدق عليه الشهر إذا الشهر عبارة عن ابتداء الليلة الأولى التي يطلع فيها القمر إلى أول ليلة يرى فيها القمر في شهر بعده، فالليلة داخله في الشهر، فتدخل في المنذور، و خارجة عن الأيام الثلاثة فلا يتعلق بها. و لا يتوقف تحقق المنذور على اعتكافها لكي يجب اعتكافها مقدمةً لتحقيق المنذور.

### [مسألة ١٢ لو نذر اعتكاف شهر يجزيه ما بين الهالين]

مسألة ١٢ لو نذر اعتكاف شهر يجزيه ما بين الهالين و ان كان ناقصاً، و لو كان مراده مقدار شهر و جب ثلاثون يوماً.  
لو نذر اعتكاف شهر معين أو غير معين يجزيه ما بين الهالين، سواء كان تاماً، أو ناقصاً، اما في المعين فظاهر، حيث ان المنذور هو اعتكاف شهر رجب مثلاً أو اعتكاف هذا الشهر، و اما في غير المعين فلانسباق الشهر الهالين منه، و في الاجتزاء منه بالشهر العددي أعني ثلاثين يوماً من غير الشهر الهالين وجهان: من صدق الامتثال بكل منهما عرفاً: و من الانصراف إلى الهالين دون العددي، و لعل الأخير أظهر، و لو كان مراده الشهر العددي يتعين عليه ثلاثون يوماً، و ذلك لانصراف مقدار الشهر إلى الشهر

الكامل و هو ثلاثون، و لو شرع فى الأول الشهر الهلالى و كان ناقصا و جب تكميله بيوم آخر من الشهر الذى بعده حتى يتم ثلاثون.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٢

### [مسألة ١٣ لو نذر اعتكاف شهر و جب التتابع]

مسألة ١٣ لو نذر اعتكاف شهر و جب التتابع، و اما لو نذر مقدار الشهر جاز له التفريق ثلاثة ثلاثة الى ان يكمل ثلاثون يوما، بل يبعد جواز التفريق يوما فيوما و يضم الى كل واحد يومين آخرين، بل الأمر كذلك فى كل مورد لم يكن المنساق منه هو التتابع.

الفرق بين الشهر و بين مقداره هو بتتابع أجزاء الأول، فيكون نذر اعتكافه راجعا الى نذر اعتكاف اجزائه المتتابعة، و يعبر عنه بكون التتابع شرطا فى المنذور معنى، كما سيجىء فى المسألة اللاحقة، و هذا بخلاف مقدار الشهر، فإنه ليس فيه ما يدل على أخذ التتابع فى المنذور لا لفظا و لا معنى، و على هذا يجب التتابع فيما لو نذر اعتكاف شهر سواء كان معينا أو غير معين، و لا يجب فيما لو نذر اعتكاف ثلاثين يوما، و جاز له التفريق ثلاثة ثلاثة الى ان يتم الثلاثين، لتحقق الامتثال بالتفريق كما يتحقق بالتتابع، و انما قلنا له التفريق ثلاثة ثلاثة لأن الثلاثة أقل مدة يسوغ الاعتكاف فيها، و فى جواز تفريقه يوما فيوما يضم يومين آخرين بكل يوم منه سواء كان اليومان الآخرين مندوبين أو واجبين بغير النذر و جهان، و استقرب العلامة فى التذكرة و المنتهى جوازه، قال (قده) فى التذكرة: و هل يجوز التفريق يوما فيوما بان يعتكف يوما من نذره ثم يضم اليه يومين مندوبين الأقرب الجواز كما لو نذر ان يعتكف يوما و سكت عن الزيادة و عدمها، فان عليه الإتيان بذلك اليوم و يضم اليه يومين آخرين، فحينئذ إذا نذر ان يعتكف ثلاثة أيام فاعتكف يوما عن النذر و ضم اليه آخرين لا عنه بل تبرع بهما ثم اعتكف يوما آخر عن النذر و ضم اليه آخرين ثم اعتكف ثالثا عن النذر و ضم اليه آخرين جاز سواء تابع التسعة أو فرقها انتهى، و اختاره فى الحدائق قال: و هو جيد، و استظهر بعض عدم الجواز، نظر الى ان المنساق من هذه الألفاظ اعنى لفظه ثلاثين أو عشرة أو ثلاثة أيام فى المقام هو المتوالى منها لأجل إضافة الاعتكاف إليها الذى هو الظاهر فى المتتابع منه، فيكون كالقرينة المحفوفة بالكلام الموجب لانصراف اللفظ اليه المانع عن التمسك بإطلاقه، و هذا الأخير لا يخلو عن القرب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٣

و عليه فالأولى عدم الإتيان متفرقا على نحو ما ذكره فى التذكرة و الله العالم.

### [مسألة ١٤ لو نذر الاعتكاف شهرا أو زمانا على وجه التتابع]

مسألة ١٤ لو نذر الاعتكاف شهرا أو زمانا على وجه التتابع سواء شرطه لفظا، أو كان المنساق منه ذلك، فأخل بيوم أو أزيد بطل، و ان كان ما مضى ثلاثة فصاعدا و استأنف أخر مع مراعاة التتابع فيه و ان كان معينا و قد أخل بيوم أو أزيد و جب قضائه، و الأحوط التتابع فيه أيضا و ان بقى شىء من ذلك الزمان بعد فالأحوط ابتداء القضاء منه.

فى هذه المسألة أمور (الأول): نذر الاعتكاف شهرا أو زمانا كعشر الأخير من شهر رمضان، أو أيام البيض منه، أو من شهر رجب مثلا على وجه التتابع اما يكون باشتراط التتابع لفظا، أو يكون بحصول التتابع معنى، و المراد من التتابع لفظا ان يكون مدلولا عليه بلفظ التتابع أو ما يؤدى مؤداه كأن يقول لله على ان اعتكف ثلاثة أيام متتابعا، و من التتابع معنى ما يكون مدلولا بالالتزام كنذر

اعتكاف شهر رجب أو شهر رمضان، حيث ان المنذور لا يتحقق الا بالتتابع. (الثانى): إذا أخل بيوم أو أزيد فى النذر المطلق اعنى ما لم يتعين المنذور بوقت معين كما إذا نذر اعتكاف ثلاثة أيام من غير تحديدها بهذه الثلاثة أو هذه بطل، و يجب عليه الاستيناف، سواء كان الإخلال قبل إكمال ثلاثة أيام منه فيما إذا كان المنذور أكثر منها، أو بعده و ذلك لأن ما مضى منه قبل الإخلال يبطل لو كان أقل من الثلاثة، لعدم صحه الاعتكاف فى زمان أقل من الثلاثة، و لاعتبار التتابع فى منذوره و لو كان ثلاثة أيام أو أزيد فلا اعتبار التتابع فيما مضى منه قبل الإخلال و لا ينطبق على المنذور و يجب عليه الإتيان بالمنذور لمكان النذر، و وجوب الوفاء به، و ما يأتى به مستأنفا لا يكون قضاء بل هو نفس المنذور لعدم تحديده بوقت معين ليكون فعل الشئ فى خارج وقته حتى يصدق عليه القضاء و هذا ظاهر. (الثالث):

إذا كان الإخلال بيوم أو أزيد فى النذر المعين فلا إشكال فى وجوب قضائه بناء على وجوب قضاء المنذور، انما الكلام فى انه يجب قضاء تمام المنذور مما اتى به قبل الإخلال، و مما أخل به، و مما يبقى منه بعد الإخلال مطلقا، أو يجوز الاقتصار على قضاء ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٤

أخل به مع ما بعده، و لا- يجب الاستيناف بإعادة ما اتى به قبل الإخلال مطلقا، أو يفصل بين ما إذا كان الدال على التتابع هو اشتراطه لفظا، أو كان مدلوله عليه بالالتزام بلزوم الاستيناف و الإتيان بتمام المنذور فى الأول دون الأخير وجوه، بل أقوال، المحكى عن المبسوط وغيره هو الأول، و استدلل له بعدم الإتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب شرعا، و لو بسبب النذر الذى لم يخرج من عهده بذلك، و المحكى عن المختلف و المسالك هو الثانى، قال فى المختلف بعد نقل القول الأول عن المبسوط و لقائل أن يقول: لا- يجب الاستيناف و ان وجب عليه الإتمام متتابعا و كفارة النذر لأن الأيام التى اعتكفها متتابعة وقعت على الوجه المأمور به فيخرج بها عن العهدة، و لا يجب عليها استينافها، لأن غيرها لم يتناوله النذر بخلاف ما إذا أطلق و شرط التتابع فإنه هنا يجب الاستيناف لأنه أخل بصفه النذر فوجب عليه استينافه من رأس، بخلاف صورة النزاع، و الفرق بينهما تعيين الزمان هناك، و إطلاقه هنا، فكل صوم متتابع و اى زمان كان مع الإطلاق يصح ان يجعله المنذور، اما مع التعيين فلا يمكنه البدلية انتهى، و ارتضاه صاحب المدارك (قده) بعد نقله و قال، و هو جيد و قال فى المسالك: و الأصح انه يأتى بما بقى من الأيام و يقضى ما أهمل و ما مضى ان قصر عن ثلاثة و الا فلا.

و المصرح به فى الشرائع و المحكى عن الدروس هو الثالث، قال فى الشرائع:

و لو نذر اعتكاف أيام معينة ثم خرج قبل إكمالها بطل الجميع ان شرط التتابع، و يستأنف، قال فى المسالك فى شرح هذه العبارة: المراد بالتعيين حصرها فى زمان معين كالعشرة الاولى من رجب، و قد عرفت ان مثل ذلك يقتضى التتابع معنى، فقوله: ان شرط التتابع يريد به شرطه لفظا مع كونه متتابعا معنى انتهى، و مثله ما فى المدارك الا انه أورد عليه فى طى ما أفاده فى شرح الفرع الأول من الفروع التى ذكرها فى الشرائع فى طى ذكر الشرط السادس بقوله: الأصح عدم بطلان ما فعل إذا كان ثلاثة فصاعدا مع التلفظ بالتتابع و بدونه، إذ المفروض تعيين الزمان، و قد عرفت ان التلفظ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٥

بالتتابع لا- يقيد مع تعيين الزمان الا مجرد التأكيد لإفادة التعيين التتابع المعنوى انتهى ما فى المدارك، و هذا الثالث هو مختار صاحب الجواهر أيضا، قال (قده) بعد ان استظهر التفصيل عن عبارة الشرائع و نسبه الى صريح الدروس قال: و هو كذلك ضرورة كون التتابع فيه كالتتابع فى شهر رمضان لأنه يعنى ان الخلل فى أثائه لا يفسد ما سبق و لا ينافى ما يأتى، و انما يجب قضائه نفسه انتهى، و كأنه (قده) يريد ان يفرق بين التتابع معنى و لفظا بكون الأول من قبيل التتابع المعنى فى شهر رمضان، حيث



ان صوم كل يوم منه واجب مستقل ثبوتا و سقوطا، فالإخلال بيوم منه لا يفسد ما سبق و لا ينافى ما يأتي، و الشرط اللفظي من قبيل التتابع المعبر في أقل ما يعتبر في الاعتكاف من الزمان و هو ثلاثة أيام، حيث ان الإخلال بيوم يبطل الجميع، و ما ذكره من الفرق غير ظاهر، بل الفرق بين نحوى اشتراط التتابع هو بقصد الناذر حين النذر، فان نوى النحو الأول يقع النذر كذلك، و لو لم يشترط التتابع لفظا، و لو نوى النحو الثانى يقع على ما نوى، و لو اكتفى بما يدل على اشتراط التتابع معنى و لم يشترطه لفظا، فالمدار على ما قصده، فان علم فهو، و مع الشك فيه يأتي حكمه فى الأمر الآتى.

فالحق انه مع إحراز قصده التتابع المعبر فى الأيام الثلاثة إذا أخل بيوم أو أزيد هو وجوب قضاء الجميع مما سبق و ما أخل به و ما يأتي بمعنى استيناف الاعتكاف، و حيث انه لا يقع فى وقته المعين بالنذر فيكون فعل الشىء فى خارج وقته و يكون قضاء، و يصح ان يعبر عنه بالقضاء، و حيث انه استيناف لما يعتبر فيه التتابع فالأحوط التتابع فيه أيضا، و حيث ان ما بقى من الوقت مما عين فيه الاعتكاف بالنذر فالأحوط ابتداء القضاء منه. (الأمر الرابع) لو علم الناذر بأنه قصد التتابع بأحد نحويه من التتابع المعبر فى أيام شهر رمضان، أو فى الأيام الثلاثة من الاعتكاف، و شك فى كونه على النحو الأول، أو الأخير، أو علم بأنه قصد التتابع فى الجملة من دون قصد احد نحويه، فهل الواجب ترتيب آثار تتابع المعبر فى الأيام الثلاثة بالإخلال بيوم منه أو أزيد بقضاء الجميع؟ أو يصح الاكتفاء بترتيب آثار تتابع المعبر فى شهر رمضان بقضاء ما أخل به و جهان مبيان على ان المقام من قبيل الدوران بين الأقل و الأكثر، أو بين التعيين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٦

و التخيير، فعلى الأول فيرجع الى البراءة، و على الثانى إلى قاعدة الاشتغال بناء على كونها المرجع فى الدوران بين التعيين و التخيير. و الأقوى هو التفصيل بين ما إذا علم الناذر انه قصد أحد نحوى التتابع و شك فى كونه هو التتابع فى أيام شهر رمضان، أو التتابع المعبر فى الأيام الثلاثة فى الاعتكاف، و بين ما إذا علم بعدم قصد احد النحويين من التتابع، بل انما تعلق قصده بالتتابع فى الجملة بلا قصد أحد نوعيه أصلا بالرجوع الى الاشتغال فى الأول، فيحتاط بقضاء الجميع عند الإخلال بيوم من الاعتكاف أو أزيد للعلم إجمالا- باشتغال ذمته بأحد نحوى التتابع، و يكون اللازم عليه تحصيل العلم بالفراغ، و لا يحصل العلم به الا بقضاء الجميع مما مضى، و ما أخل به، و ما بعده، و فى الثانى يكتفى بقضاء ما أخل به بعد الفراغ عن إتيان ما بقى من الوقت بعد الإخلال، ضرورة انه يعلم بعدم تعلق قصده فى الاعتكاف فى الشهر الذى تعلق نذره به بإتيانه متتابعا على نحو التتابع المعبر فى الأيام الثلاثة، فلا موجب لقضاء الجميع عليه لا بجعل تشريعى فى أصل الشرع، و لا بجعل الناذر على نفسه فى نذره، فحينئذ لا يضر الفصل بين الأيام بتخلل ترك الاعتكاف فى يوم أو أزيد بصحة ما مضى منه قبل الإخلال كما فى صوم شهر رمضان من غير فرق فى ذلك بين ان يكون قصد الإجمالى للتتابع باشتراطه لفظا أو معنى.

### [مسألة ١٥ لو نذر اعتكاف أربعة أيام فأخل بالرابع]

مسألة ١٥ لو نذر اعتكاف أربعة أيام فأخل بالرابع و لم يشترط التتابع و لا كان منساقا من نذره وجب قضاء ذلك اليوم و ضم يومين آخرين، و الاولى جعل المقضى أول الثلاثة و ان كان مختارا فى جعله أيا منها شاء.

إذا نذر اعتكاف أربعة أيام، فاما ان يقصد الأربعة المتتالية نحو تتابع الأيام الثلاثة سواء اشترطه لفظا أو معنى، أو لا يقصد تتابعها كذلك سواء قصده على نحو التتابع فى أيام شهر رمضان أم لا، فعلى الأول إذا أخل باليوم الرابع يجب استيناف الاعتكاف فى غير المعين منه، و قضائه فى المعين كما مر فى المسألة المتقدمة، و على الثانى يجب قضاء اليوم الرابع، و حيث ان الاعتكاف لا يكون أقل من الثلاثة و صار اليوم الذى يأتي قضاء عن اليوم الرابع منفصلا عن الثلاثة الأولى بالإخلال فى اليوم الرابع احتيج



مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٧

الى ضم يومين الى اليوم الذى يأتى بالقضاء عن اليوم الذى أخل باعتكافه، و هل يتخير فى جعل اليوم الواجب عليه هو اليوم الأول أو الثانى أو الأخير، أو يتعين اليوم الأول له (وجهان) من صلاحية كل واحد من الأيام الثلاثة لأن يجعله اليوم الواجب عليه بالندى، و عدم الدليل على تعيين أحدها، و لاستلزام جعل اليوم الأخير واجبا لنديته الأولين و لا يجوز التطوع بالصوم لمن عليه الصوم الواجب، و ان اليوم الثالث يصير واجبا بمضى اليومين الأولين فلا يجزى عن الواجب عليه بالندى لعدم جواز التداخل فيما لم يرد دليل على جوازه. و الأقوى هو التخيير لفساد الوجه الأخير بوجهيه، اما استلزام جعل اليوم الثالث هو الواجب عليه بالندى لنديته اليومين الأولين ففيه أولا منع الاستلزام لكونهما مقدمة للصوم الواجب فيصير ان واجبا بالوجوب المقدمى، و ثانيا بالمنع عن عدم جواز التطوع بالصوم لمن عليه الصوم الواجب بالندى و انما الممنوع عن التطوع به هو من فى ذمته قضاء شهر رمضان لا مطلق الواجب كما تقدم فى فصل شرائط صحة الصوم، و اما صيرورة اليوم الثالث واجبا بمضى اليومين الأولين ندبا فلا يجزى عن الواجب عليه بالندى لعدم الدليل على جواز التداخل فيه، ففيه ان غاية ما يستفاد من الأدلة الشرعية كما فى المدارك هو ان من اعتكف يومين يتعين عليه اعتكاف الثالث، و هو لا ينافى وجوبه من جهة أخرى.

أقول: و ما أفاده فى المدارك جيد كما يظهر من صحة الاعتكاف فى شهر رمضان، فان اليوم الثالث منه يصير واجبا بمضى اليومين الأولين منه فلا يجوز الإخلال به مع انه يجب صومه لشهر رمضان، بل إذا نذر فى الاعتكاف فى شهر رمضان يصير اليوم الثالث منه واجبا بالندى، و بكونه ثالث أيام الاعتكاف و بكونه من شهر رمضان و يصير واجبا مؤكدا بتأكد ملاكه لاجتماع الملاكات الثلاث و ان لم يجتمع الوجوبات لاستحالتها، لكونه من باب اجتماع الأمثال المحال كاستحالة اجتماع الأضداد.

ثم ان صاحب المدارك (قده) ذكر ان جمعا من المتأخرين ذكروا ان الزائد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٨

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

ثم قال: و قد يشكل إذا كان الواجب يوما واحدا، فان اعتكاف اليومين بنية الندب يوجب الثالث، و لا يكون مجزيا عما فى ذمته، و أيضا فإن الاعتكاف يتضمن الصوم و هو لا يقع مندوبا ممن فى ذمته واجب، و ظاهر هذا الاشكال هو الاشكال على قول القائلين بأنه عند تقدم الزائد على الواجب أصالة جاز ان ينوى به الندب لعدم تعيين الزمان له، مع ان كلامهم من صدره الى ذيله لا يخلو عن الإشكال، أما قولهم الزائد على الواجب أصالة ان تأخر عن الواجب لم يقع الا واجبا ففيه انه يتم فيما إذا كان الزائد عن الواجب المتأخر عنه هو اليوم الثالث باختيار اليوم الثانى لكونه واجبا بالندى حيث ان اليوم الثالث من الاعتكاف لا يقع الا واجبا، و إذا اختار اليوم الأول للواجب بالأصالة فلا موجب لليوم الثانى، بل يمكن إيقاعه على صفة الندب كما إذا كان مقدما على الواجب بالندى، فقولهم ان الزائد على الواجب أصالة ان تأخر عن الواجب لم يقع الا واجبا بإطلاقه باطل.

و اما قولهم انه ان تقدم الزائد على الواجب بالأصالة جاز ان ينوى به الوجوب من باب المقدمة، و الندب لعدم تعيين الزمان له ففيه انه مع كونه مقدمة للواجب لا يبقى على صفة النديته الفعلية لكى ينوى الندب، اللهم ان يراد بالنديته الأصلية التى كان عليها لو لا مقدميته للواجب، فالحق عدم الفرق فى اليومين الزائدين على الواجب بالندى فى كونهما واجبين بالوجوب المقدمى بين كونهما متقدمين على الواجب الأصلى، أو متأخرين عنه أو كانا مختلفين فى التقدم بجعل الواجب الأصلى هو اليوم الثانى، و فى جميع ذلك يكون اليومان المنضممان واجبين بالوجوب المقدمى، غاية الأمر ما يكون مقدما يكون من قبيل الشرط المتقدم لصحة الواجب الأصلى بالندى، و ما يكون متأخرا يكون من قبيل الشرط المتأخر، هذا ما عندى فى المقام.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٩

وقال فى الجواهر: و لو أراد زوال الإشكال الأول من أصله (يعنى اشكال صيرورة اليوم الثالث إذا نوى به الوجوب الأصلي واجبا بمضى يومين فلا يبرء به الذمة عن الواجب) نوى بالأول الندب، و يجعل ما فى ذمته وسطا على انهما واجبان من باب المقدمة فلا إشكال حينئذ من هذه الجهة انتهى.

أقول: و لا ينحصر دفع الإشكال الأول بجعل اليوم الوسط ما فى ذمته، بل يندفع بجعل اليوم الأول ما فى ذمته أيضا، بل لعل جعله أولى، حيث انه بالقصد الاولى، و يأتى بما فى ذمته فى اليوم الأول، و حيث ان صحته يتوقف على ضم يومين آخرين اليه فيأتى بعد اليوم الأول بهما تحصيلًا لتفريغ ذمته عما تشتغل به، حيث انه لا- يحصل الا بضم اليومين اليه، و من ذلك يظهر مقدمة اليومين لتفريغ الذمة عما تشتغل به من غير فرق بين الإتيان بهما مقدما أو مؤخرا عن الواجب بالندب، أو بالتفريق، لكن فى المستمسك ما يظهر منه منع مقدمة اليومين للواجب بالندب، قال: دامت بركاته إذا فرض انه لا يشرع الاعتكاف أقل من ثلاثة، و انه يجب قضاء اليوم الفائت كان ذلك، دالا- على وجوب الضم فيكون المنضم واجبا، و لا- وجه لكونه مندوبا لا- ذاتا لعدم مشروعية أقل من ثلاثة، و لا عرضا كما هو واضح، و لا واجبا من باب المقدمة إذ لا مقدمة بين اليوم و اليومين، فإنها جميعا اعتكاف واحد، و لو لا وجوب القضاء لكان مندوبا لكن لوجوب القضاء صار الجميع واجبا واحد انفسيا لا مقدما، و من ذلك تعرف الإشكال فى كلمات الجماعة انتهى. أقول: أكثر ما افاده حق، انما الكلام فى قوله: و لا واجبا من باب المقدمة، و قوله: لكن لوجوب القضاء صار الجميع واجبا واحد انفسيا لا مقدما، فان فيه ان الجميع و ان صار واجبا واحدا لكنه لما ذكره من عدم مشروعية الاعتكاف أقل من ثلاثة و وجوب قضاء اليوم الفائت صار بعض من هذا الاعتكاف الواحد واجبا لمكان وجوب قضاء اليوم الفائت، و بعض منه واجبا لتوقف صحة ما وجب قضائه على إتيانه و هو اليومين، فهذا الواحد الواجب وجوب بعض منه أصلى نفسى وجب بالندب، و وجوب بعض منه غيرى مقدمى وجب لتوقف صحة الواجب بالندب على إتيانه، و لعل ما ذكرناه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٠

ظاهر لا ينبغى التأمل فيه، و منه تعرف عدم الإشكال فى كلمات الجماعة و لا يحتاج الى الأمر بالتأمل و الله العالم.

### [مسألة ١٦ لو نذر اعتكاف خمسة أيام وجب ان يضم إليها سادسا]

مسألة ١٦ لو نذر اعتكاف خمسة أيام وجب ان يضم إليها سادسا سواء تابع أو فرق بين الثلاثين.

لو نذر اعتكاف خمسة أيام وجب ان يضم إليها اليوم السادس بناء على وجوب كل يوم ثالث من كل ثلاثة سواء كان هو اليوم السادس الذى هو ثالث الثلاثة الثانية، و دل على وجوبه صحيح ابى عبيدة عن الباقر عليه السلام حسبما مر، أو اليوم التاسع الذى هو ثالث الثلاثة الثالثة، و هكذا كل ثالث من كل ثلاثة لعدم القائل بالفرق بينها و بين السادس الذى هو الثالث من الثلاثة الثانية، و لا فرق فى ذلك فى الاعتكاف المندوب بين ما إذا نوى فى أول الاعتكاف اعتكاف خمسة أيام، أو فصل بين الثلاثة الاولى و بين الرابع و الخامس بالنية كما انه لا إشكال فى وجوب ضم السادس إذا فصل بينهما و بين الاعتكاف فى الثلاثة الاولى بالنية، كما إذا نذر اعتكاف ثلاثة أيام ثم نذر الرابع و الخامس، إذ الرابع و الخامس حينئذ اعتكاف آخر منفصل عن الثلاثة الاولى يجب الثالث منه بعد مضى يومين منه، و اما لو نذر اعتكاف خمسة لا بشرط عن عدم الزيادة فنوى كذلك أيضا ففى وجوب ضم السادس اليه و عدمه قولان، و المعروف هو الوجوب، و نسب عدم وجوبه فى الروضة إلى القليل، و قال بأنه مال اليه المصنف (يعنى الشهيد- قده) فى بعض تحقیقاته، و الفرق بين الرابع و الخامس فى المندوب و بينهما فى الواجب انهما فى المندوب منفصلان عن الثالث شرعا، و لما كان أقله ثلاثة كان الثالث هو المتمم للمشروع بخلاف الواجب فإن الخمسة فعل

واحد واجب متصل شرعا انتهى، ولا يخفى ما فيه لان وجوب الخمسة و صيرورتها فعلا واجبا متصلا شرعا انما هو بسبب النذر، وهو اى وجوبه بالنذر يتوقف على مشروعيته، و المفروض ان المشروع منه هو ما يتعقب بالسادس، حيث انه يجب كل ثالث من كل ثلاثة بمضى اليومين منها فما هو المنذور هو الخمسة التى يتعقبها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧١

السادس، فلا بد من ان ينضم إليها السادس وفاء بالنذر، ولا يصح الاكتفاء بالخمسة فقط حيث انها لا تكون مشروعاً.

### [مسألة ١٧ لو نذر زمانا معنا]

مسألة ١٧ لو نذر زمانا معنا شهرا أو غيره و تركه نسيانا أو عصيانا أو اضطرارا وجب قضائه و لو غمت الشهور فلم يتعين عنده ذلك المعين عمل بالظن و مع عدمه يتخير بين موارد الاحتمال.

فى هذه المسألة أمران (الأول) يجب قضاء ما وجب من الاعتكاف بالنذر المعين فيما إذا نذره فى زمان معين فتركه نسيانا أو عصيانا أو اضطرارا، و قد ادعى نفى الخلاف فى وجوب قضائه، و فى المدارك ان وجوب قضائه مقطوع به فى كلام الأصحاب، و يستدل له مضافا الى الإجماع المذكور.

بالمرسل المروى عنهم عليه السّلام من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته، بناء على عموم لفظه (فريضة) و شموله للاعتكاف الواجب، و عدم انصرافها إلى فريضة اليومية. و قولهم عليه السّلام اقض ما فات كما فات.

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

ففى صحيح ابن الحجاج عن الصادق عليه السّلام إذا مرض المعتكف أو طمشت المرأة المعتكفة فإنه يأتي بيته ثم يعيد إذا برء. و خبر ابى بصير عنه عليه السّلام فى المعتكفة إذا طمشت ترجع الى بيتها فإذا طهرت رجعت فقضت ما عليها. هذا و لو تم الإجماع على وجوب قضائه فهو، و الا ففى إثبات الوجوب بما ذكر من الأدلة تأمل، أما المرسلان فبما فيهما من الإرسال و ضعف الدلالة مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٢

حيث انهما فى مقام بيان كيفية قضاء ما فات، و انه يقضى كما فات من القصر و التمام و الجهر و الإخفات لا انه يجب قضاء كلما فات مع انسباق اليومية من الفريضة فى قوله عليه السّلام: من فاتته فريضة، فلا يشمل كل فرض، مع انه لو سلم شموله لكل فرض فإنما يشمل ما كان فرضا بالأصل كصوم شهر رمضان لا ما يعرضه الفرض بالنذر و نحوه، و اما اشتمال الاعتكاف على الصوم فلما فى وجوب قضاء كل صوم واجب أولا، و لان وجوب قضاء صومه الواجب لا يقتضى وجوب قضاء الاعتكاف ثانيا، و النص الدال على وجوب القضاء على الحائض و المريض بعد الطهر و البرء لا- يدل على عموم وجوب القضاء فى فوت الأداء نسيانا أو عصيانا أو اضطرارا، لاحتمال ان تكون فى الحيض و المرض خصوصية توجب وجوب القضاء عند فوت الأداء بهما، و مع ذاك الاحتمال لا يصح التعدى عنهما الى كل فوت. اللهم الا بالتمسك بعدم الفصل و هو غير ثابت، الا ان الإجماع مؤيدا بتلك الأدلة كاف فى إثبات وجوبه و الله العالم. (الثانى) المحكى عن الشهيد انه لو غمت عليه الشهور و لم يعلم بالشهر الذى نذر فيه الاعتكاف تعيينا توخى و يحصل الظن به و يعمل بما ظن، و اعترض عليه بأنه لا دليل على اعتبار الظن فى المقام، و قياسه على من غمت عليه الشهور فى صوم شهر رمضان مع الفارق، حيث انه قد ورد الدليل على اعتبار الظن فيه دون المقام، لكن الأقوى صحة ما قاله الشهيد (قده) و ذلك بإجراء دليل انسداد فى كلا المقامين تقدم تقريره فى الصوم، فلا نعيده، و مع عدم

الظن يتخير بين موارد الاحتمال لحصول الموافقة الاحتمالية به، فلا يجوز تركها الموجب للقطع بالمخالفة.

### [مسألة ١٨ يعتبر في الاعتكاف الواحد وحدة المسجد]

مسألة ١٨ يعتبر في الاعتكاف الواحد وحدة المسجد، فلا يجوز ان يجعله في مسجدين سواء كانا متصلين، أو منفصلين، نعم لو كانا متصلين على وجه يعد مسجدا واحدا فلا مانع.

يعتبر في الاعتكاف الواحد وحدة المسجد، لظهور الأدلة في اعتبار وحدته كما يظهر بالتدبر في قوله عليه السلام في صحيح الحلبي: لا اعتكاف الا بصوم في مسجد الجامع،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٣

و نحو ذلك، و حمل المسجد الجامع على الجنس بعيد في الغايه، و قد حكى عن المنتهى انه لو فصل الجامع الذي يجوز الاعتكاف فيه بحاجز جاز ان يعتكف بكل منهما لانه بعضه، و ليس له ان يخرج عن أحدهما إلا لضرورة أو حاجة من حر أو برد أو غير ذلك.

اما لو كان احد الموضوعين ملاصقا بالآخر بحيث لا يحتاج إلى المشى في غيره لجاز ان يخرج من أحدهما إلى الآخر انتهى، و عن بغية فقيه عصره جواز التشريك في مسجدين متصلين بالباب، و الأقوى تحديد الجواز بما يصدق الوحدة العرفية على المتصلين بحيث يصدق عليهما انهما مسجد واحد كالقسمه الجنوبيه من المسجد السلطاني في طهران و ما يشبهه المشتمل على وسط محفوف بحاشيتين حيث انه مع حاشيته مسجد واحد و مسجد الكوفة حيث انه من أول ما يدخل فيه من بابه إلى آخره من صحنه و حجراته و جانبه الجنوبي كلها مسجد واحد، و اما في مثل المسجد السلطاني بالنسبة جانبه الجنوبي و الشمالي اللذين يتوسطهما الصحن الخارج عن المسجد ففي التشريك فيهما في اعتكاف واحد اشكال، و لعل الأقوى عدم جوازه، لكونهما غير متلاصقين يحتاج الخروج عن أحدهما و الدخول في الآخر إلى المشى في خارج المسجد اعنى صحنه الذي لم يوقف مسجدا، و هذا بخلاف مثل مسجد الكوفة الذي صحنه و كلما في داخل بابه مسجد الكوفة.

### [مسألة ١٩ لو اعتكف في مسجد ثم اتفق مانع من إتمامه فيه]

مسألة ١٩ لو اعتكف في مسجد ثم اتفق مانع من إتمامه فيه من خوف أو هدم أو نحو ذلك بطل و وجب استينافه أو قضائه ان كان واجبا في مسجد آخر أو ذلك المسجد إذا ارتفع عنه المانع و ليس له البناء سواء كان في مسجد آخر أو ذلك المسجد بعد رفع المانع.

قال في الجواهر و لو تعذر إتمام اللبث في المكان الذي اعتكف فيه لخروجه عن قابلية اللبث فيه بأحد الأسباب احتمل الاكتفاء باللبث في غيره بل ربما قيل به و هو مشكل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٤

و لو زال المانع احتمل البناء و الأقوى الاستيناف مع فرض الوجوب.

أقول لا- وجه لاحتمال البناء في مسجد آخر بعد اعتبار وحدة المكان من الدليل و اما البناء فيه فمع طول المدء و محو صورة الاعتكاف بحيث لا يعد ما مضى منه قبل الخروج مع ما يأتي منه بعده اعتكافا واحدا فكذلك و اما مع قصر زمان الخروج و صدق الوحدة على المكث الحاصل قبل الخروج مع ما يحصل منه بعده فالحق جوازه لكونه من الخروج الضروري الذي لا يضر

بصحة اعتكافه بل لعل هذا أولى من الخروج لما رخص فيه فتكون صحة البناء فيه بالطريق الأولى.

### [مسألة ٢٠ سطح المسجد و سردابه و محرابه منه]

مسألة ٢٠ سطح المسجد و سردابه و محرابه منه ما لم يعلم خروجها و كذا مضافاته إذا جعل جزء منه كما لو وسع فيه. قال فى الجواهر و يلحق بالمساجد حيطانها التى من جانبها و آبارها و سطوحها و منائرها و منابرها و محاريبها و سراديبها كبيت الطشت فى الكوفة و نحو ذلك مما هو مبنى على الدخول ما لم يعلم الخروج بخلاف سنائدها و نحوها مما هو مبنى على الخروج ما لم يعلم دخولها انتهى، و المراد بالسنائد هى التى استندت إليها حيطان المسجد من خارجها، و المحكى عن المنتهى دخول السطح فى مسمى المسجد عرفا لكونه بحكمه فى سائر الأحكام عندهم، و لما دل على ان من تخوم الأرض إلى عنان السماء من المسجد شرعا، هذا و لكن المحكى عن الدروس تحقق الخروج من المسجد بالصعود على السطح لعدم دخوله فى مسماه، و التحقيق ان يقال: الكلام فى مضافات المسجد يقع فى مقامين، الأول فى حكم ما علم منها بكونها من المسجد كما فى ما يكون فى داخل باب مسجد الكوفة من البئر و السرداب و السطح و المنارة و الحجرات و المحاريب، و كلما يكون فى داخل الباب، حيث يقطع بان جميعها من المسجد، و حكم هذا هو جواز الاعتكاف فيه لإطلاق ما دل على جوازه فى مسجد الجامع و احتمال انصرافه على غير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٥

واحد منها لعدم جريان السيرة فى الاعتكاف بها كراس المنارة و المنبر أو تحت البئر ضعيف فى الغاية بعد فرض صدق المسجد على الجميع، و لعل ما فى الدروس خارج عن هذا الفرض كما يدل عليه دليله بعدم دخول السطح فى مسمى المسجد. و الثانى فيما به يحرز دخول هذه المذكورات فى المسجد عند الشك فيه، فكلما ثبت مسجديته فى دفتر من الدفاتر المعمولة عند الناس من كتابة الأوراق و السجلات التى يكتب بينهم كتاب بالعدل فهو، و الا فما فيه ظهور من الأفعال فى كونه مسجدا أو خارجا عن المسجد أعد لحوائج الواردين فى المسجد مثل المدخل و المخرج و محل وضع الخفاف و النعال و نحو ذلك فان هذه الظهورات حجة عندهم من باب حصول الاطمئنان بها، و مع عدمه فالشياع العلمى و البيئى و حكم الحاكم و مع عدم ذلك فالمرجع هو استصحاب عدم المسجديّة، و اما الإضافات الى المسجد التى تضاف اليه بعد بنائه أو معه لأجل اتساعه فتحكمها حكمه إذا كان اتخاذا كاتخاذها للمسجديّة، و جعلها جزء منه لصدق الوحدة على الزائد و المزيد عليه بعد صيرورة الزائد جزء من المزيد عليه.

### [مسألة ٢١ إذا عين موضعا خاصا من المسجد محلا لاعتكافه]

مسألة ٢١ إذا عين موضعا خاصا من المسجد محلا لاعتكافه لم يتعين و كان قصده لغوا. للأصل و عدم الدليل على تأثير هذه النية اللهم الا ان يرجع الى التقيد فى الامتثال فيبطل اللبث فى غيره حيثئذ للإخلال بالنية، و لو نذر الاعتكاف فى مكان مخصوص منه لفضيلة فيه كما فى مقام إبراهيم من المسجد الحرام، أو جنب المنبر من مسجد النبى صلى الله عليه و سلم ينعقد و يتعين لأجل النذر، فلو تخلف و اعتكف فى غيره يلزم الحنث و يصح اعتكافه فى غيره و ان لزمه الكفارة فى مخالفته النذر لو كان النذر معينا فى وقت مخصوص، قال صاحب الجواهر فى النجاة: و لو خصصه الولي الشرعى كحاكم الشرع لمصلحة من المصالح أمكن اعتباره. و لكنه مشكل لعدم الدليل على عموم ولايته، اللهم الا ان ترجع المصلحة

إلى السياسة المدنية التي لا- ملجأ عن مراعاتها، و يكون الحاكم هو القائم بحفظها، و قال السيد الجليل الخوانسارى فى شرح النجاء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٦

وله (اى لاعتباره) وجه فى المتولى الخاص للمسجد، و لم يظهر لى مراده (قده) من متولى الخاص للمسجد مع كون وقف المسجد تحريراً فتدبر.

#### [مسألة ٢٢ قبر مسلم و هانى ليس جزء من مسجد الكوفة على الظاهر]

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

لخروج بنائهما من المسجد، و عدم إحاطة حائط المسجد بهما، و استقرار بناء المسلمين على عدم دفن أمواتهم فى المساجد مع ما كان من قهر اللعين ابن زياد عليه لعائن الله، عليهما الموجب لمنعه عن دفنهما فيه لو كان المدفن فيه من دافنهما لأجل التعظيم لهما صلوات الله عليهما، و اللعن على قاتلتهما.

#### [مسألة ٢٣ إذا شك فى موضع من المسجد انه جزء منه أو من مرافقه]

مسألة ٢٣ إذا شك فى موضع من المسجد انه جزء منه أو من مرافقه لم يجر عليه حكم المسجد.

و ذلك لاستصحاب عدم مسجديته كما تقدم منا فى طى المسألة العشرين.

#### [مسألة ٢٤ لا بد من ثبوت كونه مسجد أو جامعاً بالعلم الوجدانى]

مسألة ٢٤ لا بد من ثبوت كونه مسجد أو جامعاً بالعلم الوجدانى أو الشيع المفيد للعلم أو البيئه الشرعية، و فى كفاية خبر العدل الواحد اشكال و الظاهر كفاية حكم الحاكم الشرعى.

لا- إشكال فى لزوم إحراز مسجديه المسجد أو جامعيه الجامع فى ترتيب آثارهما عليهما التى منها الاعتكاف، و طريق الإحراز بعد العلم الوجدانى و الشيع المفيد للعلم هو البيئه الشرعية لعموم حجيتها و إثبات الموضوعات بها كما يدل عليها خبر مسعدة بن صدقه، و قد تكرر هذا فى هذا الشرح غير مره، و الظاهر عدم إثباتهما باخبار العدل الواحد لعدم اعتباره فى الموضوعات الا ما قام الدليل على اعتباره، و فى إثباتهما بحكم الحاكم الشرعى إشكال، و الأقوى عدم الثبوت الا ان يكون حكمه فى مورد الخصومه و كان الحكم لرفعها و الله العالم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٧

#### [مسألة ٢٥ لو اعتكف فى مكان باعتقاد المسجديه أو الجامعيه]

مسألة ٢٥ لو اعتكف فى مكان باعتقاد المسجديه أو الجامعيه فبان الخلاف تبين البطلان.

و هذا ظاهر لعدم تحقق الاعتكاف فى المسجد أو فى الجامع منه حتى يصير محكوما بالصحة، بل هو محكوم بالبطلان و ان قلنا بكون الأمر الظاهرى مقتضياً للإجزاء إذ فى صوره اعتقاد الخلاف لا يكون امراً ظاهرياً حتى يقتضيه، و انما هو تخيل الأمر و اعتقاده بالجهل المركب.

## [مسألة ٢٦ لا فرق في وجوب كون الاعتكاف في المسجد الجامع بين الرجل والمرأة]

مسألة ٢٦ لا فرق في وجوب كون الاعتكاف في المسجد الجامع بين الرجل والمرأة فليس لها الاعتكاف في المكان الذي أعدته للصلاة في بيتها بل ولا في مسجد القبيلة ونحوها.

قال في الجواهر بلا خلاف أجده بيننا، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه كما ادعاه في الحدائق لأصالة الاشتراك، أقول: ويدل عليه من النصوص ما في خبر داود ابن سرحان، وخبر الحلبي المرويين في الفقيه عن الصادق عليه السلام بعد قوله عليه السلام: لا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لا بد منها ثم لا يجلس حتى يرجع قال عليه السلام: والمرأة مثل ذلك، وفي الأخير واعتكاف المرأة مثل ذلك، ثم الغرض من ذكر هذه المسألة هو دفع توهم ما عن بعض العامة من جواز الاعتكاف لها في بيتها مستدلاً بما ورد من ان مسجد المرأة بيتها، وفيه ان المراد منه كون بيتها كالمسجد في الفضيلة والثواب لا في مطلق أحكام المسجد كما هو ظاهر.

## [مسألة ٢٧ الأقوى صحة اعتكاف الصبي المميز]

مسألة ٢٧ الأقوى صحة اعتكاف الصبي المميز فلا يشترط فيه البلوغ. صحة اعتكاف صبي المميز مبنية على صحة عباداته، وقد مر في هذا الشرح صحتها منه غير مرة في كتاب الطهارة وفي شرائط صحة الصوم و شرائط وجوبه من كتاب الصوم.

## [مسألة ٢٨ لو اعتكف العبد بدون اذن المولى بطل]

مسألة ٢٨ لو اعتكف العبد بدون اذن المولى بطل ولو أعتق في أثناءه لم يجب عليه إتمامه، ولو شرع فيه باذن المولى ثم أعتق في الأثناء فإن كان في اليوم الأول أو الثاني لم يجب عليه الإتمام الا ان يكون من الاعتكاف مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٨ الواجب، و ان كان بعد تمام اليومين وجب عليه الثالث، و ان كان بعد تمام الخمسة وجب السادس.

قد مر اعتبار اذن المولى في صحة اعتكاف عبده، فلو اعتكف بدون اذنه كان باطلاً ولو أعتق في أثناءه لا يصير إتمامه عليه واجبا لعدم وجوب إتمام الباطل، لكن المحكى عن الشيخ وجوب إتمامه عليه و ان لم يكن أصله مأذونا فيه، قال في الجواهر: وهو غريب، ولو شرع فيه باذن المولى ثم أعتق في الأثناء فإن كان في اليوم الأول أو الثاني لا يجب عليه الإتمام بناء على عدم وجوب إتمامه بمجرد الشروع فيه الا ان يكون واجبا بالندر وشبهه، و ان كان بعد تمام اليومين وجب عليه الثالث، و ان كان بعد الخمسة وجب السادس، وهكذا في كل ثلاثة إذا مضى منها يومان فإنه يجب عليه الإتيان بالثالث لو كان عتقه بعد مضى اليومين منها وهذا ظاهر.

## [مسألة ٢٩ إذا اذن المولى لعبده في الاعتكاف جاز له الرجوع عن اذنه]

مسألة ٢٩ إذا اذن المولى لعبده في الاعتكاف جاز له الرجوع عن اذنه ما لم يمض يومان، وليس له الرجوع بعدها لوجوب إتمامه حينئذ، وكذا لا يجوز له الرجوع إذا كان الاعتكاف واجبا بعد الشروع فيه من العبد.

لا إشكال في جواز رجوع المولى عن اذنه بعد شروع العبد في الاعتكاف المأذون فيه ما لم يجب إتمامه على العبد، كما إذا لم



يمض عليه يومان و لم يكن إتمامه منذورا فيه باذن المولى و لم يكن الاعتكاف منذورا فيه لو قيل بوجوب إتمام الواجب بالندر بالشروع فيه، و بعبارة أوضح يكون رجوع المولى عن الاذن فيما لم يجب الإتمام على العبد بوجه من الوجوه، و ذلك لعدم المانع عن رجوعه مع المقتضى له و هو عموم دليل سلطنته على عبده، و كون العبد مع منافع ملكا لمولاه، و انما الكلام فى جواز رجوعه بعد صيرورة الإتمام واجبا على العبد كما إذا قلنا بوجوب إتمامه بمجرد الشروع فيه و لو كان مندوبا، أو فيما إذا كان واجبا فيما إذا كان أصل الاعتكاف منذورا باذن المولى، أو فيما كان الإتمام واجبا بالندر، أو كان بعد مضى اليومين من الاعتكاف، ففى تأثير رجوعه و بطلان الاعتكاف به و عدمه وجهان، و هذه مسألة سيالة لها نظائر فى الفقه يجمعها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٩

كون فعل شىء عن فاعل منوطا باذن غيره فاذن له ثم رجع عن اذنه كرجوع المولى عن اذن عبده فى الحج بعد إحرام العبد للحج باذنه، و رجوع البازل للنفقة عن اذنه فى حج الغير بماله بعد شروع المأذون فيه، و رجوع الآذن غيره فى دفن ميتة فى أرضه بعد الدفن، و رجوع الآذن فى رهن ماله بعد وقوع الرهن، و رجوع المالك عن اذنه فى الصلاة فى داره أو أرضه بعد شروع المأذون فى الصلاة، و منها ما فى المقام من رجوع المولى عن اذنه فى الاعتكاف الذى يجب إتمامه على العبد، و من هذا القبيل أيضا رجوع الآذن عن اذنه فى الغرس أو الزرع أو البناء فى ملكه بعد وقوع شىء من هذه الأمور، و قد قيل بعدم جواز الرجوع عن الاذن فى هذه المواضع، و عدم تأثيره لو رجع، و ذلك لوجوه فصلناها فى كتاب الصلاة فى مبحث مكان المصلى، و الحق فى الاذن فيما يجب إتمامه بالشروع فيه كالحج و الصلاة الفريضة اليومية، أو بعروض الموجب لإتمامه كندر الإتمام، أو مضى يومين فى الاعتكاف هو جواز الرجوع عن الإذن لأن حرمة إبطاله و وجوب المضى متوقف على صحة عمله بقاء و تمكنه من إتمامه و برجوع المولى عن اذنه يصير اعتكاف العبد باطلا لا انه يبطله بعد رجوع المولى عن الإذن لكى يصير حراما بدليل قوله تعالى **وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ**، و قوله عليه السلام لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، بل هو انبطل، نعم رجوع المولى يصير سببا للإبطال لكن المولى لا يكون مكلفا بمضى العبد و لا يكون ابطال عمل العبد حراما عليه، و منعه عن الرجوع عن الاذن قصر له فى سلطنته، على ما له و هو ينافى مع عموم سلطنته، و الحاصل ان رجوع المولى عن اذنه يكون رافعا لموضوع حرمة الابطال، و وجوب المضى على العبد و هو الاعتكاف الصحيح حيث ان صحته متوقف على عدم رجوعه.

### [مسألة ٣٠ يجوز للمعتكف الخروج من المسجد]

مسألة ٣٠ يجوز للمعتكف الخروج من المسجد لإقامة الشهادة أو لحضور الجماعة أو لتشيع الجنائز و ان لم يتعين عليه هذه الأمور، و كذا فى الضرورات العرفية أو الشرعية الواجبة أو الراجعة سواء كانت متعلقة بأمر الدنيا أو الآخرة مما يرجع مصلحته الى نفسه أو غيره و لا يجوز الخروج اختيارا بدون أمثال هذه المذكورات.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٠

اما جواز الخروج لإقامة الشهادة ففى الجواهر انه لم اعشر فيها و فى تشيع المؤمن على نص بالخصوص إلا أنهما مندرجان فى الحاجة انتهى، و لعل إدخال إقامة الشهادة فى الحاجة التى يجوز لها الخروج مما لا اشكال فيه بناء على تعميم الحاجة الى ما يرجع الى مصلحته غيره، و لا سيما مع تعيينها عليه، و كذا لتحمل الشهادة مع تعيينه عليه، و اما مع عدم تعيينه عليه ففى جوازه اشكال.

و اما لحضور الجماعة فإن كان المراد من الجماعة هو الجمعة فلا إشكال فى جواز الحضور لها فتوى و نصا، قال فى الحدائق: و منها (اي من الأمور التى يجوز الخروج لها) الجمعة لو كانت تقام فى غير ذلك المسجد انتهى، و يدل على جواز الخروج لها



خبر عبد الله بن سنان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال: ليس للمعتكف ان يخرج من المسجد الا الى الجمعة أو جنازة أو غائط، و ان كان المراد من الجماعة هو الصلاة جماعة فى فريضته اليومية فهذا مما لم يرد عليه نص، و لم أر من تعرض لجوازه، بل لعل الفتوى و النص على خلافه، ففى الشرائع: و لا يجوز للمعتكف الصلاة فى خارج المسجد، و قال فى الجواهر مازجا مع عبارة الشرائع بعد قول الشرائع خارج المسجد بهذه العبارة الذى اعتكف فيه مع عدم الضرورة لإطلاق الأدلة السابقة، و إطلاقه كما ترى يشمل ما إذا كان خارج المسجد الذى اعتكف فيه مسجداً آخر و كان صلاة المعتكف فيه بالجماعة، و القول بأن إدراك الجماعة من الضرورة بعيد فى الغاية، و كيف كان فيدل عليه من النصوص غير واحد من الاخبار. ففى خبر عبد الله بن سنان المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال سمعته يقول: المعتكف بمكة يصلى فى أى بيوتها شاء سواء عليه صلى فى المسجد أو فى بيوتها (الى ان قال) و لا يصلى المعتكف فى بيت غير المسجد الذى اعتكف فيه الا بمكة فإنه يعتكف بمكة حيث شاء لأنها كلها حرم الله.

و بالجملة فلم أر من محشى العروة تعرضا فى ذلك المقام الا من السيد السند البروجردى (قده) فإنه قال: لا يخلو من الإشكال إلا فى مكة انتهى و الله العالم.

و اما الخروج لتشيع الجنازة فقد ادعى عليه اتفاق العلماء، فعن المنتهى انه قال علمائنا يجوز ان يخرج لتشيع الجنازة و عيادة المريض، و يدل عليه من النصوص.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨١

صحيح الحلبي و فيه: و لا يخرج فى شىء إلا- لجنازة أو يعود مريضاً، و صحيح ابن سنان و فيه: ليس للمعتكف ان يخرج من المسجد الا الى الجمعة أو جنازة أو غائط، قال فى الحدائق يجوز حضور الجنازة لتشيعها و الصلاة عليها أعم من ان يكون متعينا عليه أم لا لإطلاق النص.

و اما الخروج للضرورات العرفية أو الشرعية الواجبة فتقدم الكلام فيه مستوفى فى طى الأمر الثامن فى استدامة اللبث فى المسجد، و اما الخروج للأمر الراجحة ففى جوازه و عدمه خلاف، و المحكى عن النافع انه لو خرج أبطله إلا لضرورة أو طاعة مثل تشيع جنازة المؤمن، و عن المنتهى انه يجوز ان يخرج إلى زيارة الوالدين لأنه طاعة فلا- يمنع الاعتكاف، و عن المبسوط انه يجوز للمعتكف صعود المنارة و الأذان فيها، سواء كانت داخل المسجد أو خارجه لانه من القربات، و فى الخلاف يجوز للمعتكف ان يخرج لعيادة المريض، و ان يزور الوالدين، و الصلوات على الأموات، و قال فى مسألة ١٦: يجوز للمعتكف ان يخرج فيؤذن فى منارة خارجة للجامع، و ان كان بينه و بين الجامع فضاء لما روى فى الحث على الأذان من الاخبار إذ لم يفصلوا فيه بين حالة الاعتكاف و غير حاله فوجب ان تكون على عمومها.

و يمكن ان يستدل لذلك بفهم ذلك مما صرح به فى النصوص من جواز الخروج له كالجمعة، و تشيع الجنازة و نحوهما، فيكون المدار فى جوازه على ما يكون من أمثاله، و ضابطه ما يكون فى الطاعة كالأذان و نحوه.

أو بإدراج ما لم يرد فيه نص بالخصوص فى الحاجة التى نص على جواز الخروج بها فى غير واحد من النصوص، ففى خبر ابن سنان المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام: و لا يخرج المعتكف من المسجد إلا فى حاجة، أو فى الحاجة التى لا بد منها كما وردت فى غير واحد من الاخبار، بناء على شمول اللابدية لما لا بد منها عرفاً أو شرعاً أو عادة فيشمل جميع ذلك لا سيما إذا عمنا الحاجة بما كانت لمصلحة نفسه أو غيره، أو لأن التعارض بين دليل استحباب المستحبات، و دليل المنع عن الخروج بالعموم من وجه، و عند تعارضهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٢

فى مورد الاجتماع يتساقطان و يرجع الى الأصل و هو جواز الخروج فيما لم ينته الى محو صورة الاعتكاف، أو يقال بترجيح دليل الاستحباب كما قيل به فى معارضة دليل المنع عن الخروج، مع ما يدل على وجوب شىء من الواجبات مع كون التعارض بينهما أيضا بالعموم من وجهه، و لعل المرجح فى المقامين فى ترجيح ما دل على الوجوب فى الواجب، أو على الاستحباب فى المستحب هو ما ذكرناه من فهم المثالية مما نص على جواز الخروج به، و لعل بهذا و أمثاله يمكن الفتوى بجواز الخروج فيما ذكره من الموارد التى لم يرد فيها نص بالخصوص على الجواز، و لكن الاحتياط فيما لم يرد فيه نص بالخصوص بترك الخروج مما لا- ينبغى تركه، و منه يظهر عدم جواز الخروج لما كان فى ارتكابه غضاضة فيخرج لرفعها خلافا للمحكى عن المنتهى قال (قده): لو كان الى جانب المسجد سقاية خرج إليها الا ان يجد غضاضة بأن يكون من أهل الاحتشام فيجد المشقة بدخولها لأجل الناس، قال (قده) فعندى هاهنا يجوز ان يعدل عنها إلى منزله و ان كان أبعد، ثم قال: و لو بذل صديق منزله لقضاء حاجته لم يلزم اجابته لما فيه من المشقة بالاحتشام، بل يمضى إلى منزله هذا، و عن الرياض ان من الضرورة فعل الأكل فى غير المسجد لمن عليه فيه غضاضة مستدلا باندرجه فى الحاجة و الضرورة، و لا يخفى ما فيه.

و اما جواز الخروج فيما يجوز الخروج له سواء كان لمصلحة نفسه أو غيره فلما فى خبر ميمون بن مهران المروى فى الفقيه قال كنت جالسا عند الحسن بن على عليهما السلام فأتاه رجل فقال له يا ابن رسول الله صلى الله عليه و سلم: ان فلانا على مال و يريد ان يحبسنى فقال:

و الله ما عندى مال فأقضى عنك، قال فكلمه، قال فلبس نعله فقلت له يا بن رسول الله صلى الله عليه و سلم أن نسيت اعتكافك، فقال له لم انس و لكنى سمعت ابى يحدث عن جدى رسول الله صلى الله عليه و سلم انه قال: من سعى فى حاجة أخيه المسلم فكأنما عبد الله عز و جل تسعة آلاف سنة صائما نهاره قائما ليله، فإنه يدل على جواز الخروج لمصلحة غيره و هو واضح، و لكنه مع ما فيه من ضعف السند قاصر الدلالة أيضا لاحتمال ان يكون عليه السلام رجوع عن اعتكافه، إذ ليس فيه انه رجوع عليه، و يحتمل ان يكون خروجه واجبا لكونه تخليصا للمؤمن المعسر عما فيه من مشقة المطالبة عنه، و كان خروجه من باب النهى عن المنكر الواجب عليه صلوات الله عليه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٣

لكن الأصحاب استندوا اليه و أفتوا بجواز الخروج فيما كان الخروج لمصلحة غيره و الله العالم بأحكامه.

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

### [مسألة ٣١ لو أجنب فى المسجد و لم يمكن الاغتسال فيه وجب عليه الخروج]

مسألة ٣١ لو أجنب فى المسجد و لم يمكن الاغتسال فيه وجب عليه الخروج و لو لم يخرج بطل اعتكافه لحرمة لبثه فيه.

لو أجنب فى المسجد بلا- عمد و لا- اختيار سواء كان بالاحتلام أو بغيره و أمكنه الغسل فى المسجد ففى وجوب الخروج عن المسجد للغسل، أو وجوب الغسل فيه، أو جواز الغسل فيه مع جواز الخروج أيضا وجوه بل أقوال، المحكى فى المدارك عن إطلاق جماعة هو الأول، و يستدل له بكونه منافيا لاحترام المسجد، و مستلزما للبث المحرم، و ورود النهى عن الوضوء فى المسجد من البول و الغائط فيكون النهى عن الغسل للجنازة فيه أولى، و بكون ذلك فى معرض تلويث المسجد دائما إذ قلما يتفق خلو بدن الجنب عن النجاسة، لا سيما إذا حصلت الجنازة بالاحتلام.

و المختار عند جماعة وجوب الغسل فيه مع الإمكان للمنع عن منافاته مع احترام المسجد على وجه يصير محرما، و ان كان منافيا مع وضع المسجد و بنائه فى الجملة إذ هو لم يعد للاغتسال فيه و المنع عن استلزامه اللبث المحرم دائما لإمكان الاشتغال بالغسل

فى حال الخروج عن المسجد الذى هو واجب على الجنب، و بعدم دلالة النهى عن الوضوء فى المسجد من البول و الغائط على المنع عن الغسل فيه، لعدم دلالته على حرمة الوضوء فيه، بل هو محمول على الكراهة، و عدم دلالته على حرمة الغسل فيه بالأولية لعدم تنقيح المناطق، بل كون المنع عن الوضوء من البول أو الغائط أمرا تعديا لا يعلم ملاكه حتى يتعدى عنه الى الغسل.

و بان مفروض الكلام فيما إذا لم ينته الى تلويث المسجد، لان البحث عن وجوب الغسل فيه انما هو مع إمكانه فيه و مع التلويث لا إمكان له، نعم يكون فى عرضة التلويث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٤

لكن صرف المعرضية لا يوجب المنع عنه، و المرضى عند جماعة هو جوازه فى المسجد مع أولوية الخروج عنه، و الغسل فى الخارج، اما جوازه فلما ذكر فى وجه القول الثانى من ان الكلام فى صورة إمكانه فى المسجد على وجه لا يلزم ارتكاب محرم من تلويث المسجد و نحوه حتى استلزام اللبث المحرم لفرض الكلام فيما إذا لم يستلزمه كما إذا كان زمان الغسل فى المسجد مساويا مع زمان الخروج عنه، أو كان أقل، إذ هذا لمقدار من اللبث مما يضطر اليه لعدم إمكان تركه، و مع الاضطرار اليه لا يكون محرما لكى يبطل به الاعتكاف، فيصح ان يشتغل فيه بالغسل، و لا يحتاج الى ان يكون شعله به فى حال الخروج بل لا معنى لكون الشغل به فى حال الخروج إذ مع الغسل فى حال الخروج لا يحتاج الى الخروج، نعم لا بد من مراعاة زمان الخروج و زمان الغسل و مقايستهما معا، و مع تساويهما فى غير مورد الاعتكاف يكون الحكم هو التخيير، و مع اقلية زمان الاغتسال يتعين الاغتسال لكون زمان اللبث المضطر اليه مع الغسل أقل.

و اما جواز الخروج و الاغتسال فى خارج المسجد فللسيرة القطعية على جوازه، و كون الغسل فى المسجد فى معرض تلويثه، و منافاته مع وضع المسجد، و ما جعل المسجد له للفرق بين المسجد و الحمام، و كونه من الحاجات التى لا بد منها، و من الضرورات العرفية و العادية، و هذا الأخير هو الأقوى و ان كان الغسل فيه مع إمكانه و خلوه عن ارتكاب ما يحرم فى المسجد أحوط، هذا كله مع إمكانه فى المسجد، و مع عدم إمكانه يجب عليه الخروج، و فى وجوب التيمم عليه لخروجه بحث طويل استوفيناه فى مبحث غسل الجنابة فراجع، و لو لم يخرج بطل اعتكافه لحرمة اللبث عليه و هى موجبة لبطلان الاعتكاف لكونه عبادة يبطل بالنهى عنه، و لبعض أعظم أساتيدنا (قده) حاشية مبسوطه فى هذا المقام فصل فيها بين ما لو كان جنبا فى أول اعتكافه، أو فى أثنائه أو فى آخره قال فى الأول: ببطلان الاعتكاف، و حكم فى الثانى أى فيما صار جنبا فى أثناء اعتكافه بلزوم المبادرة إلى الخروج للاغتسال ثم الرجوع لإتمام اعتكافه، و فصل فى بطلان الاعتكاف و عدمه لو تأخر الخروج و ترك المبادرة إليه بين ان يكون تأخير الخروج مستلزما لتأخير الرجوع اللازم بعد الاغتسال عن أول أزمته إمكانه، و بين ما لم يستلزمه، و قال بالبطلان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٥

فى الأول، و بعدمه فى الثانى، و مثل للثانى بما إذا كان الماء بعيدا لا يصل اليه الا بعد ساعة و لكنه يؤتى بجريانه بباب المسجد بعد نصف الساعة فلم يخرج من المسجد بانتظار وصول الماء اليه حيث ان تأخير خروجه حينئذ لا يوجب تأخير رجوعه بعد غسله عن أول أزمته إمكانه، و نفى البعد عن صحة اعتكافه.

و قال فى الثالث اى فيما صار جنبا فى آخر زمان اعتكافه بحيث لا يسمع الباقي منه أزيد من الاغتسال و ينتهى زمان الاعتكاف بانتهاء الغسل: بان الظاهر ان يكون إيجاب الخروج عليه ختما لاعتكافه و لبثه المحرم بعد ذلك خارجا غير مفسد له (هذا)، و أوضحه فى المستمسك بكون وجوب الخروج حين الجنابة للاغتسال مانعا عن جزئية اللبث من الاعتكاف فلا تقدر حرمة فى

صحّة الاعتكاف لخروجه عن الاعتكاف. (أقول): و لازم ذلك صيرورة زمان الاعتكاف ثلاثة أيام إلا تلك الساعة التي يجب عليه الخروج عن المسجد للاغتسال، فتصير أيام اعتكافه أقل من ثلاثة أيام بساعه فيصير باطلا.

و منه يظهر ان ما نفى عنه البعد عن صحّة اعتكافه فيما إذا صار جنبا في الأثناء بعيد في الغايه، لصيرورة زمان اعتكافه أقل من ثلاثة أيام بمقدار زمان الخروج الواجب عليه و الاغتسال بعده، لكون هذا المقدار من الزمان خارجا عنه.

فالحق ان يقال مع الخروج للاغتسال يصح الاعتكاف في جميع تلك الصور للنص بأنه يصح مع الخروج للاغتسال، غاية الأمر انه لو صار جنبا في آخر زمان الاعتكاف لم يجب عليه الرجوع الى المسجد لانتهاء زمان اعتكافه قلنا بكون زمان الخروج و الاغتسال جزء منه أو خارجا مع إمكان ان يقال بوجوب الرجوع عليه و إكمال اعتكافه باللبث بمقدار زمان الخروج و الاغتسال بعد ثلاثة أيام لكنه بعيد، و مع عدم الخروج يبطل كذلك لخروج مقدار زمان الخروج و الاغتسال عن الاعتكاف و صيرورة الاعتكاف بذلك أقل من ثلاثة أيام.

### [مسألة ٣٢ إذا غصب مكانا من المسجد سبق عليه غيره]

مسألة ٣٢ إذا غصب مكانا من المسجد سبق عليه غيره بان ازاله و جلس فيه فالأقوى بطلان اعتكافه، و كذا إذا جلس على فراش مغصوب بل الأحوط الاجتناب عن الجلوس على ارض المسجد المفروش بتراب مغصوب أو أجر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٦

مغصوب على وجه لا- يمكن ازالته و ان توقف على الخروج خرج على الأحوط، و اما إذا كان لابسا لثوب أو حاملا له فالظاهر عدم البطلان.

في هذه المسألة أمور، (الأول) إذا غصب مكانا من المسجد و لبث فيه ففي بطلان اعتكافه به و عدمه قولان، و المراد بغصب مكان من المسجد مع انه من المشتركات، و ان وقفه تحريري ليس لأحد فيه ملك، بل هو حر عن الملكية فيكون كالإنسان الحر لا يكون ملكا لأحد فلا يلحقه غصب اي تصرف فيه من شخص من دون اذن مالكة عدوانا هو دفع من سبق اليه قهرا إذ من سبق الى مكان منه فهو أحق به حتى يفارقه أو يطيل المكث فيه غير مشغول بعبادة حتى يخل بعبادة المتعبدين على ما فصل البحث فيه في البحث عن المشتركات في كتاب الاحياء و الأموات، فهو و ان لم يكن ملكا لأحد لكنه يمكن ان يتعلق به حق احد، و به يتحقق الغصب إذ هو ليس مختصا بالتصرف في ملك الغير عدوانا بل يتحقق به و بالتصرف في متعلق حق الغير عدوانا، فمن سبق الى مكان من المسجد يصير أحق به ما لم يفارقه، و يدل على ذلك.

مرسل محمد بن إسماعيل عن الصادق عليه السّلام قال قلت له نكون بمكة، أو بالمدينة، أو الحيرة، أو المواضع التي يرجى فيها الفضل فربما خرج الرجل يتوضأ فيجىء آخر فيصير مكانه قال عليه السّلام: من سبق الى موضع فهو أحق به يومه و ليلته، و خبر طلحة بن زيد قال أمير المؤمنين عليه السّلام سوق المسلمين كمسجدهم فمن سبق الى مكان فهو أحق به الى الليل و كيف كان ففي كتاب الصلاة من الجواهر قال: اما حق السبق في المشتركات كالمسجد و نحو ففي بطلان الصلاة بغصبه و عدمه وجهان، بل قولان أقربهما الثاني، و فاقا للعلامة الطباطبائي في منظومته انتهى، و ما أشار به مما قاله العلامة الطباطبائي هو قوله: و الغصب في مشترك كالمسجد غير مزيل صحّة التعبد انتهى، و يستدل لذلك بعموم ما دل على اشتراك السابق و اللاحق في المقام فيما اشغله السابق و لم يثبت انعدامه عن اللاحق باشتغال السابق بل التعبير بأحقية السابق يدل على بقائه إذ كلمة (اللاحق) افعل تفضيل يدل على اشتراك السابق و اللاحق مع أولوية السابق عن اللاحق، و عدم جوازها لا يثبت زوال حقه إذ هو أعم من ذلك، و ما دل على أولوية السابق لا يدل على سقوط حق اللاحق،

ومع فرض الشك فيه يكون المرجح أصالة بقاءه و أصالة عدم تعلق الحق للسابق بسبب سبقه على وجه يثبت به حق منع غيره بعد فرض رفعه عنه سواء كان هو الدافع أو ثالث غيرهما، والمختار عند غير واحد من المحققين هو البطلان، وانه آثم بدفع السابق لو كان اللابث هو الدافع نفسه، وذلك للخبرين المتقدمين اعنى مرسل محمد بن إسماعيل و خبر طلحة بن زيد، ولأن أولوية السابق تقتضى بقاء حقه ما لم يرفع يده عن حقه فى ذلك المكان و ليس للدافع حق اشتراك مع المدفوع بعد تحكيم أولوية السابق، فلا يجوز له مزاحمة المدفوع، و بعبارة أخرى جواز منع السابق اللاحق عن التصرف فى ذاك المكان، و عدم جواز ذلك لللاحق هو بنفسه مثبت للحق السابق على وجه يمنع اللاحق عما تصرف فيه، و هذا بناء على كون الحق حكما وضعيا، و كان بنفسه مجعولا- ظاهرا، و على تقدير ان يكون منتزعا عن الحكم التكليفي يكون أظهر، حيث ان تحريم منع اللاحق السابق و جواز منع السابق اللاحق كاف فى صحة انتزاع الحق للسابق، بل منشأ انتزاع الملكية على القول بانتزاعيتها ليس الا ذلك، لكنه لكون وقف المسجد تحريريا، و انه لا يصير ملكا لأحد لا ينتزع من الحكمين اعنى جواز منع السابق اللاحق، و عدم جواز منع اللاحق السابق ملكية السابق فينتزع منهما حق السابق، و ثبوت هذا الحق للسابق دون اللاحق لا ينافى مع ثبوت حق اللاحق بدليل عموم الاشتراك، إذ هو لو لا السابق يكون ممن له المقام فى ذاك المكان و ليس لما عد السابق منعه عنه كما لا يخفى، و بما ذكرناه ظهر ضعف ما قد يقال: بأن الأحقية فى المقام بقريته صيغة افعال التفضيل مجرد الأولوية لا خصوصية فى المكان بحيث يكون السابق يملك التصرف فيما سبق اليه، و المزاحم له فيه غاصب له، و وجه الضعف ان نفس جواز منع السابق اللاحق، و عدم جواز منع اللاحق للسابق كاف فى إثبات خصوصية للسابق فى المكان ناشئة عن سبقه منتفية عن اللاحق و هو عبارة عما يسمى بالحق أو ما شئت فسمه، و اما ضعف سند الخبرين فهو غير مانع عن الأخذ بهما بعد كونهما مقبولين عند الأصحاب، إذ لا اشكال عندهم فى أحقية الأسبق من المشتركين فى هذا المكان، و لا بأس فى عدم العمل بمضمونهما على التمام لعدم العمل بهما فى التحديد باليوم و الليلة كما فى المرسل، أو الى الليل كما فى خبر طلحة إذ الاستناد بها فى الجملة كاف فى صحة

العمل بهما، فلا- محيص عما فى المتن من ان الأقوى بطلان الاعتكاف باللبث فى مكان قد دفع السابق اليه عنه و الله العاصم. (الأمر الثانى) لو جلس على فراش مغصوب، ففى بطلان الاعتكاف به و عدمه وجهان مبنيان على اتحاد الكون الغصبي المحرم مع الكون الاعتكافى الذى هو عبادة و عدمه، إذ مبنى بطلان العبادة فى المكان المغصوب هو اتحاد الكونين مع استحالة اجتماع الأمر و النهى، و تغليب جانب الأمر على النهى، أو عدم جواز التقرب بالمجمع مع وجود المندوحة و إمكان الامتثال بغيره مع جواز الاجتماع، و الذى يترأى فى بادية النظر هو عدم اتحاد الكونين لان الكون الاعتكافى انما يتحقق بمطلق الكون فى المسجد، و لا مدخلية للاستقرار على الأرض فيه، فالجلوس على الفراش الذى به يحصل التصرف فى المغصوب أمر خارج عن الاعتكاف، فالجلوس عليه كمسه ببدنه من رجله أو يده أمر لا- يتحد مع الكون الاعتكافى، اللهم الا- ان يقال: باتحاد الكون الاعتكافى مع الكون الغصبي نحو اتحاد العام مع الخاص، و المطلق مع المقيد، فالكون الجلوسى على فراش المغصوب كون اعتكافى، و ان كان الاعتكاف مما يتحقق بغيره أيضا و هذا هو الأقوى و عليه للأقوى بطلان الاعتكاف. (الأمر الثالث) لو جلس على ارض المسجد المفروش بتراب مغصوب فإن أمكن إزالته فهو كالفراش المغصوب، و حكمه حكمه، و ان لم يمكن إزالته فإن عد تالفا عرفا كاللون المغصوب الذى صبغ به الثوب و نحوه بحيث يكون مضمونا بقيمته على الغاصب فلا إشكال فى جواز الجلوس عليه، و صحة الاعتكاف معه، و ان لم يعد تالفا ففى جواز الجلوس عليه، و صحة الاعتكاف معه و عدمه وجهان، بل قولان من ان المنع عنه تعطيل للمسجد و منع للمسلمين عن حقهم و هو ضرر عليهم، منفى بقاعدة لا ضرر، كما لو فرش فى دار

شخص كذلك من دون رضا صاحب الدار، و من المنع عن كون ذلك ضررا، و ان التصرف في تراب الغير من دون اذن مالكة أيضا ضرر على المالك، و مع تعارض الضررين يكون المرجع هو ما يكون مرجعا لولاها و هو عموم حرمة التصرف في مال الغير من دون رضاه، اللهم الا ان يقال بأولوية مراعاة حق المسلمين جميعا عن مراعاة حق المغضوب عنه لدوران الأمر بين الضرر على الواحد، أو على أكثر منه، و لا يخلو عن وجه الا ان الأصوب رضا المالك بأخذ قيمة ترابه، و إخراج المسجد مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٩

عن التعطيل، لانه مع عدم إمكان ازالته لولاه لزم تعطيل المسجد عن الانتفاع الى ان ينتهي إلى خرابه، و هو مما يقطع بعدم رضا الشارع به، و مع عدم رضاه بالاختيار يجبره الحاكم به و يعطيه قيمته مع عدم رضاه على ان ذلك يعد من التالف بلا كلام. (الأمر الرابع) إذا كان لابسا ثوب غضبي أو حاملا له فالظاهر كما في المتن عدم البطلان لتغاير الكون الغصبي مع الكون الاعتكافي، لانه الكون الاعتكافي هو الكون في المسجد و اللبث فيه بأي نحو اتفق من القيام و القعود و الاصطجاج و غير ذلك، و لبس المغضوب و حمله خارج عنه بحيث لا يتحدان أصلا، و هذا بخلاف الجلوس على الفرش المغضوب حيث انه كما عرفت يتحد مع الكون الاعتكافي اتحاد الخاص مع العام، فالفرق بينهما لعله ظاهر غير خفي.

### [مسألة ٣٣ إذا جلس على المغضوب ناسيا أو جاهلا أو مكرها أو مضطرا]

مسألة ٣٣ إذا جلس على المغضوب ناسيا أو جاهلا أو مكرها أو مضطرا لم يبطل اعتكافه. لما كان بطلان العبادة في المكان المغضوب لأجل النهي عن الكون فيه، و كان النهي عنه بفعليته موجبا لبطلانها، فكما كان النهي ساقطا أو لم يكن فعليا منجزا لا تكون باطله، و يترتب على ذلك صحة الاعتكاف مع الجلوس على المغضوب ناسيانا فيما إذا كان الناسي غير الغاصب، لسقوط النهي عن الناسي لأجل استحالة تعلق التكليف، به و فيما إذا كان الناسي هو الغاصب و تحفظ عن النسيان أيضا كذلك، و فيما إذا ترك التحفظ و لم يكن مباليا كلام طويل استوفيناه في كتاب الصلاة في مبحث لباس المصلي، و كذا صحة اعتكاف الجاهل بالغضب، و كذا لجاهل بحكمه التكليفي و الوضعي إذا كان قاصرا، و كذا صحة اعتكاف المكره أو المضطر في الجلوس على المغضوب، و ذلك لعدم فعليته النهي أو عدم تنجزه في الجاهل و المكره و المضطر، و التفصيل موكول إلى الأصول و الى ما حررناه في الصلاة.

### [مسألة ٣٤ إذا وجب عليه الخروج لاداء دين]

مسألة ٣٤ إذا وجب عليه الخروج لاداء دين واجب الأداء عليه، أو لإتيان واجب آخر متوقف على الخروج و لم يخرج اثم و لكن لا يبطل اعتكافه على الأقوى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٠

لابتداء بطلانه على اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده الخاص، و حيث انه لا اقتضاء له فالاعتكاف لا يصير منهيا عنه، و مع عدم النهي عنه لو أتمه لكان صحيحا اما بالملا-ك أو مع الأمر الترتبي على ما فصل في الأصول و حررناه في غير موضع من هذا الكتاب.

### [مسألة ٣٥ إذا خرج من المسجد لضرورة]

مسألة ٣٥ إذا خرج من المسجد لضرورة فالأحوط مراعاة أقرب الطرق، و يجب عدم المكث الا بمقدار الحاجة و الضرورة، و يجب أيضا ان لا- يجلس تحت الظلال مع الإمكان بل الأحوط ان لا يمشى تحته أيضا بل الأحوط عدم الجلوس مطلقا الا مع الضرورة.

في هذه المسألة أمور. (الأول) إذا خرج من المسجد لضرورة و كان لمقصده طرق متفاوتة في القرب و البعد، فالمنسوب إلى الأصحاب وجوب مراعاة أقرب الطرق منها، و استدل له بعض السادة العظماء في شرحه على النجاة بأن الضرورة تتقدر بقدرها، و لخروج مقدار الزائد عن الحاجة و الضرورة، مع ان الإباحة تختص بهما، و لان ذلك هو المفهوم عرفا من النصوص في مثل المقام، و لكن صاحب الجواهر (قده) عبر في النجاة بكلمة (ينبغي مراعاة أقرب الطرق) الظاهرة في عدم الوجوب، و قيل لإطلاق النصوص و عدم رود تقييد بذلك فيها، و أورد عليه كما في المستمسك بمنع الإطلاق لأن الخروج عبارة عن الكون في خارج المسجد و مع سلوك أبعد الطريقين يكون الخروج الزائد ليس للحاجة. (أقول) الصواب جعل المدار على قلة زمان الخروج و كثرته، فلو كان زمان الخروج مع سلوك أبعد الطريقين اقصر من زمانه مع سلوك أقربهما كما إذا كان تمكن من السلوك من الا بعد راكبا و لا يتمكن منه في الأقرب إلا راجلا و بقدر التفاوت بين الركوب و غيره يتفاوت زمان سلوك الطريقين في الطول و القصر و لا سيما إذا كان المركوب سريع السير مثل السيارة المعمولة في زماننا يجب السلوك عن الطريق الا بعد، لكون زمان الخروج معه اقصر، و اما مع قطع النظر عن تفاوت الزمانين فليس بين طريق البعيد و القريب تفاوت بعد كون المعتكف فيهما معا خارجا عن المسجد، و لا زيادة للخروج في الطريق الا بعد حتى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩١

كانت خارجة عن الحاجة، و كان ما في المستمسك ناظر إلى الملازمة بين سلوك الا بعد و طول زمان الخروج، و كان ما في المتن من الاحتياط في مراعاة أقرب الطريق مع تصريحه بعدم المكث الا بمقدار الحاجة و الضرورة ناظر الى ما أبديناه، لكن مع اطولية زمان السلوك في الطريق القريب عن السلوك في الطريق البعيد ينبغي بل يجب ترك السلوك في الطريق القريب، و يتعين السلوك في البعيد لكون زمان الخروج فيه أقل فالزائد عنه ليس للحاجة. و مما ذكرناه يظهر ان جمع المصنف (قده) بين احوطية مراعاة أقرب الطريق و بين وجوب عدم المكث الا بمقدار الحاجة ليس على ما ينبغي، اللهم الا ان يصير سلوك الأبعد منشأ لمحو صورة الاعتكاف مع كون زمانه اقصر لا بعديته، و منه يظهر أيضا انه في طريق واحد إذا تفاوت زمان السير من جهة التفاوت بين الإسراع في السير و بطوئه يجب المشى على نحو العادة الجارية في مثل تلك المسافة، فلا يجب الركض و الإسراع في المشى، و لا يجوز التواني في المشى أيضا على نحو يخرج عن المتعارف، ففي مثل المسافة التي بين مسجد الكوفة و بين الشريعة التي تعارف فيها السلوك راكبا إذا احتاج المعتكف في المسجد سلوكها يجب عليه الركوب لكون زمان سيره راكبا اقصر، و عند الدوران بين ركوب الدابة أو السيارة يجب اختيار الأخير المتعارف في السير فيها لا قصرية زمان الخروج معه ما لم ينته إلى إشكال آخر و هو الجلوس أو المشى تحت الظلال. (الأمر الثاني) المعروف عند الأصحاب انه إذا خرج عن المسجد لضرورة يجب ان لا يجلس تحت الظلال، و قد ادعى في الجواهر نفى الخلاف فيه، و قال:

بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، و يدل عليه من الاخبار خبر داود بن سرحان المتقدم الذي فيه لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها و لا تقعد تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك. (الأمر الثالث) المحكى عن المحقق و العلامة و غيرهما ان المعتكف الخارج عن المسجد لأجل الضرورة يجب عليه ان لا يمشى تحت الظلال، و يستدل له بالإجماع الذي ادعاه السيد المرتضى قال (قده): ليس للمعتكف إذا خرج عن المسجد ان يستظل بسقف حتى يعود اليه، ثم استدل عليه بالإجماع انتهى و بما يدل على حرمة على المحرم بناء على أصالة مساواة المعتكف معه فيما يجب عليه الا ما ثبت افتراقه

عنه بالدليل و باحتمال إلغاء خصوصية الجلوس تحت الظلال المنهى عنه فى خبر ابن سرحان المتقدم، و استظهار كون المنع عنه هو من جهة كونه تحت الظلال، فيثبت المنع عنه فى حال المشى و الوقوف كما هو كذلك فى حال القعود، و بان صاحب الوسائل صرح فى آخر باب ان المعتكف إذا خرج لحاجة لم يجز له الجلوس و لا المشى تحت الظلال بأنه تقدم ما يدل على عدم جواز الجلوس و المرور تحت الظلال للمعتكف، و قاعدة الاحتياط عند الشك فى المانع، و المحكى عن المفيد و الطوسى و السلار و ابى الصلاح و الحلوى هو الجواز و حكى عن المحقق و العلامة و المرتضى أيضا، و يستدل لهم بما فى خبر ابن سرحان المتقدم: و لا- تقعد تحت ظلال حيث خص النهى بالقعود تحت الظلال، و هو يدل على عدم المنع عن غيره من المشى و الوقوف تحته و نحوهما، و أصالة البراءة عنه عند الشك فى مانعيته كما هى المرجع عند الشك فى الجزئية و نحوها، و لا- يخفى ان الاستدلال بخبر ابن سرحان مبنى على حجية مفهوم اللقب الذى هو أضعف المفاهيم فى الحجية، لكن لا- بأس بالتمسك بالبراءة لو منع عن التمسك بما تمسك به القائلون بعدم الجواز و الحق هو لمنع عنه، اما دعوى السيد الإجماع على عدم الجواز فبالمنع عنها، فإن المحكى عنه هو الإجماع على انه لا يستظل بسقف و هو ليس بظاهر فى دعوى الإجماع على عدم جواز المشى تحت الظلال لإمكان ان يقال: بان المنسبق منه انما هو الجلوس تحته مع القطع بتحقيق الخلاف كيف و قد نسب الجواز الى السيد نفسه، فلو سلم دعواه الإجماع فى عدم جواز المشى تحت الظلال لكان إجماعا منقولاً لا اعتبار به أصلاً، كما ان مساواة المعتكف مع المحرم فيما يحرم على المحرم الا ما ثبت افتراقهما فيه أصل لا أصل له، بل كل واحد موضوع على حدة و ان اشتركا فى بعض الاحكام، و اما احتمال إلغاء خصوصية الجلوس تحت الظلال و استظهار كون المنع عنه من جهة كونه تحت الظلال فهو مما لم يقدّم دليل على صحته، و ليس هذا الاحتمال الا كالتمسك بمفهومه من باب الأخذ بمفهوم اللقب، و اما ما ذكره صاحب الوسائل فليس مما تقدم منه فى كتابه ما يدل على عدم جواز المرور تحت الظلال و قد وجهه بعض بأنه (قده) أراد خبر ابن سرحان المتقدم بزعم إلغاء خصوصية الجلوس، و العجب انه (قده) عنون ذاك

بعنوان باب ان المعتكف إذا خرج لحاجة لم يجز له الجلوس و لا المشى تحت الظلال اختياراً، و لم يذكر فيه ما يدل على ذلك أصلاً إلا قوله و تقدم ما يدل على عدم جواز الجلوس و المرور تحت الظلال و هو غريب، و اما قاعدة الاحتياط عند الشك فى المانع فقد عرفت من ان المرجع فيه هو البراءة، فالأقوى عدم حرمة المشى تحت الظلال الا ان الاحتياط مهما أمكن حسن على كل حال. (الأمر الرابع) المصرح به فى كلام بعض و إطلاق كلام آخرين المنع عن الجلوس مطلقاً مهما أمكن و لو لم يكن تحت الضلال، لإطلاق صحيح الحلبي الذى فيه: لا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها ثم لا يجلس حتى يرجع، و خبر آخر لداود بن سرحان عن الصادق عليه السلام: لا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لا بد منها ثم لا يجلس حتى يرجع، و لكن المختار لجماعة أخرى جواز الجلوس إذا لم يكن تحت الظلال لتقييد ما فى الخبرين بما فى الخبر الآخر لابن سرحان الذى فيه: و لا تقعد تحت ظلال، و لعله لا وجه له لعدم المنافاة بين المنع عن مطلق الجلوس و المنع عن الجلوس تحت الظلال كما يبعد حمل المنع عن مطلق الجلوس الى الجلوس الزائد عن مقدار الحاجة، اللهم إلا إذا كانت الحاجة مما لا- بد منها، و لكنه خارج عن الفرض، إذا الكلام فى المنع عنه بعد إمكان تركه عادة، فالأحوط لو لم يكن أقوى تركه مهما أمكن.



مسألة ٣٦ لو خرج لضرورة و طال خروجه بحيث انمحت صورة الاعتكاف بطل.

كان الحكم بصحة الاعتكاف مع الخروج عن المسجد عند طرو أحد الأسباب المبيحة له فيما إذ بقي صورته مع الخروج، و اما مع انمحاء صورته كما إذا كان زمان الخروج طويلا- بحيث لا- يصدق معه كونه معتكفا فلا- يبقى موضوع حتى يحكم عليه بالصحة أو البطلان، و قد نص غير واحد على اعتبار بقاء الصورة في الحكم بالصحة، قال في الجواهر في ذيل قول المحقق (لو خرج ساهيا لم يبطل اعتكافه): نعم ينبغي تقييد ذلك بما إذا لم يطل حتى انمحت الصورة، كما اعترف به غير واحد ضرورة رجوعه حينئذ إلى انتفاء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٤

الحقيقة الذي لا فرق فيه بين العمد و السهو و الاضطرار و غيره انتهى.

### [مسألة ٣٧ لا فرق في اللبث في المسجد بين أنواع الكون]

مسألة ٣٧ لا- فرق في اللبث في المسجد بين أنواع الكون من القيام و الجلوس و النوم و المشى و نحو ذلك، فاللازم الكون فيه بأى نحو كان.

و ذلك لان حقيقة الاعتكاف هو اللبث في المسجد في زمان مخصوص على نحو مخصوص من غير تقييده بأحد أنواع الكون من القيام و نحوه، و مقتضى الإطلاق عدم اعتبار قيد مخصوص فيه، و عند الشك فيه فالمرجع هو ذاك الإطلاق.

### [مسألة ٣٨ إذا طلقت المرأة المعتكفة في أثناء اعتكافها طلاقا رجعيا]

مسألة ٣٨ إذا طلقت المرأة المعتكفة في أثناء اعتكافها طلاقا رجعيا وجب عليها الخروج الى منزلها للاعتداد و بطل اعتكافها و يجب استينافه ان كان واجبا موسعا بعد الخروج من العدة، و اما إذا كان واجبا معينا فلا يبعد التخيير بين إتمامه ثم الخروج و إبطاله و الخروج فورا لتزاحم الواجبين و لا أهمية معلومة في البين، و اما إذا طلقت بائنا فلا اشكال لعدم وجوب كونها في منزلها في أيام العدة.

إذا طلقت المرأة المعتكفة بإذن زوجها طلاقا رجعيا، فان كان الاعتكاف مندوبا، أو واجبا غير معين، أو معينا مع اشتراط الحل عند العارض أو مطلقا، وجب عليها الخروج الى منزلها للاعتداد، و بطل اعتكافها، و عن التذكرة عند علمائنا اجمع، و استدل له مضافا الى دعوى الإجماع عليه بان الاعتداد في البيت واجب مضييق لا قضاء له كالجمعة، و حكى الخلاف عن بعض العامة، ثم قال و يجب استينافه بعد العدة ان كان واجبا موسعا غير موقت بوقت معين، و ان كان الاعتكاف واجبا معينا مع عدم اشتراط الحل ففي تعيين بقائها في المسجد إلى آخر اعتكافها، أو تخييرها بين ذلك و بين الرجوع الى منزلها الى آخر أيام عدتها، أو تعيين الرجوع الى منزلها (وجوه) المحكى عن الشهيد القطع باعتدادها في المسجد، و اختاره الشهيد الثاني في المسالك مستدلا له بان دين الله أحق ان يقضى، و استحسنته في المدارك، و احتمل المصنف (قده) التخيير حيث ينفي عنه البعد لكون المقام من باب تزاحم الواجبين، و هما وجوب الكون في المسجد لأجل الاعتكاف،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٥

و وجوب الكون في المنزل لأجل الاعتداد مع عدم ثبوت الأهمية في البين، لكن صرح بعض السادة العظام بعدم القائل به من الأصحاب قال: فيتحمل ان يكون خلاف الإجماع المركب.

و المنسوب الى المشهور هو الأخير أى تعين الخروج الى المنزل و هو مختار صاحب الجواهر فى النجاء، و قد يقال باندرجه تحت دعوى إجماع التذكرة عليه، و يستدل بالاتفاق على جواز الخروج عن المسجد لصلاة الجمعة و نحوها من الواجبات مع كون الاعتكاف واجبا معينا فيكشف عن عدم معارضته لسائر الواجبات التى منها اللبث فى المنزل للاعتداد، و بان دليل وجوب الاعتداد فى المنزل حاكم على دليل وجوب اللبث فى المسجد للاعتكاف لدلالته على حرمة الخروج عن البيت كما هو صريح الآية المباركة (و لا يخرجن) و الخروج عن البيت بمدلوله يدل على حرمة اللبث فى المسجد، و حرمة اللبث فى المسجد سبب لبطلانه لأنه عبادة و النهى عنها يوجب فسادها لامتناع الإتيان بها بداعى التقرب بها، فدليل حرمة الخروج عن البيت يرفع صحة الاعتكاف، لكن دليل وجوب اللبث فى المسجد لا يرفع صحة الاعتداد فى البيت ضرورة أن المرأة لو ترك الاعتكاف و اعتدت فى البيت صحت عدتها قطعاً، و لو قلنا بوجود لبثها فى المسجد إلى آخر الاعتكاف و حرمة خروجها عنه فى الأثناء، هذا ما قيل فى حكم هذه المسألة من الأقوال، و يحتاج فى تحقيق الحق منها الى مقدمة و هى ان وجوب الإسكان المذكور هل هو من حيث وجوب نفقة الزوجة على الزوج، أو ان فيه حقاً لله سبحانه كما ان فى العدة حق له تعالى (وجهان) من كون المطلقة الرجعية بحكم الزوجة يجب الإنفاق عليها، و يقع بينهما التوارث لو مات أحدهما فى أثناء العدة، فيجب إسكانها كما ما يجب الإنفاق عليها، و من ان الإسكان وجب بالنهى عن إخراجها عن المنزل و خروجها بنفسها عنه فهو حكم تعبدى يثبت بالدليل غير مرتبط بالإنفاق، و يترتب على الأول سقوط وجوبه فيما لا- يجب فيه الإنفاق كالناشزة، و لو حدث نشوزها فى أثناء العدة و الصغيرة التى وطئت و لو محرماً حيث انهما لا- نفقة لهما و لا سكنى لهما أيضاً، و يترتب على الأخير عدم جواز خروجها عن البيت و لو باذن الزوج و يمنعهما الحاكم لو اتفقا عليه، و الأقوى هو الأخير لظهور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٦

الكتاب و السنة و الفتاوى فيه، و عن الكشاف فى تفسير قوله تعالى «لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَ لَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ» إنما جمع بين النهيين ليشعر بان لا يأذنوا أو ان ليس لاذنهم اثر انتهى، و لعل الخصوصية التى فى سكنها التى بها صار حقاً له تعالى و امتازت بها عن السكنى الواجب فى الزوجة من باب وجوب الإنفاق عليها هى إرادة الله سبحانه بقائها مع زوجها، و عدم مفارقتها عنه لكى يميل إليها و يرجع فى عدتها كما يدل عليها قوله تعالى لَعَلَّ اللَّهُ يُخَدِّثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا، الذى فسر برجوع الزوج إليها.

ففى الصافى عن الصادق عليه السلام: المطلقة تكتحل و تخضب و تطيب و تلبس ما شئت من الثياب لان الله عز و جل يقول لَعَلَّ اللَّهُ يُخَدِّثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا لعلها ان تقع فى نفسه فيراجعها، و بما ذكرناه يظهر سقوط احتمال كون وجوب الإسكان من حيث وجوب الإنفاق عليها، و كذا احتمال كونه حقاً للزوج خاصة، أو للزوجة خاصة، و لا لهما معا فلا يسقط باذن الزوج لها فى الخروج، و لا- بتجاوز المرأة عنه مثل تجاوزها عن النفقة، و لا- باتفاقهما عن صرف النظر عنه بل معه يجبرهما الحاكم عليه، و يترتب على ذلك ان الواجب من الإسكان هو ما يحصل دوران الزوجة فى أيام العدة مدار زوجها حيث يدور، و ان الواجب عليها من السكنى مثل ما وجب عليها منه قبل الطلاق، و الواجب على الزوج من إسكانها فى العدة أيضاً ما وجب عليه منه قبل الطلاق، فلو انتقل الزوج من منزل كان ساكناً فيه مع زوجته حال الطلاق الى منزل آخر يجب ان يحمل معه زوجته، و يجب عليها الانتقال معه، و بذلك يظهر سقوط أكثر الفروع التى فرعوا على حرمة خروجها من المنزل الذى مسكنها فى حال الطلاق على ما ذكروها فى كتاب الطلاق، و مقتضى ما ذكرناه هو وقوع التزاحم بين الحكيمين اعنى حكم وجوب إتمام الاعتكاف فيما إذا وجب معينا اما بالنذر و نحوه، أو بمضى يومين منه، و حكم وجوب السكنى فى مسكن الزوج فى أيام العدة لانطباق قاعدة التزاحم عليهما من إمكان اجتماعهما فى مرحلة الإنشاء على نحو القضية الحقيقية، و عدم استحالة اجتماعهما فى تلك المرحلة،

و امتناع جمع المكلف بين امثالهما بعد صيرورتها فعليا بتحقق موضوعهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٧

فى مرتبة الفعلية، و حيث لا رجحان لأحدهما و لا مما يحتمل أهميته فىكون الحكم هو التخيير، و اما ما استدل به فى المسالك من تعيين بقائها فى المسجد إلى آخر الاعتكاف من جهة كونه حق الله تعالى، و ان حقه تعالى أحق بالقضاء، ففیه أولا انه بما اخترناه يكون سكنها مع زوجها فى مسكنه أيضا حق الله تعالى، و ليس الدوران بين حقه تعالى و حق غيره فكأنه (قده) سلم ان اعتدادها فى بيت طلاقها يكون حقا لزوجها عليها، و هو كما ترى مضافا الى المنع عن تقديم حقه تعالى على حق غيره، بل لعل مراعاة حق الناس اولى، و ان ما ورد من قوله صلى الله عليه و سلم: ان دين الله أحق بالقضاء يكون من طرق العامة و لا معول عليه، كما ان الاستدلال بالاتفاق على جواز الخروج للجمعة للرجال عند وجوبها عليهم على وجوب الخروج للاعتداد فى المنزل أيضا فاسد، لكون الخروج فى مثل الجمعة لا ينافى مع الاعتكاف لرجوعه بعد أداء الجمعة الى المسجد، و إتمام الاعتكاف، بخلاف خروج المرأة عن المسجد للاعتداد فى المنزل، حيث انه يبطل الاعتكاف لانمحاء صورته، و انه يجب عليها القضاء أو الاستيناف، و بالجملة فالحق ما نفى عنه المصنف البعد فى المتن من التخيير بين البقاء فى المسجد و إتمام الاعتكاف، و الخروج عنه فورا و الاعتداد فى البيت و قضاء الاعتكاف، هذا كله فيما إذا كان الطلاق رجعيا.

و اما البائن منه فلا إشكال فى وجوب إتمام الاعتكاف، لعدم وجوب كونها فى منزلها فى أيام عدتها و هذا ظاهر.

#### [مسألة ٣٩ قد عرفت ان الاعتكاف اما واجب معين، أو واجب موسع، و اما مندوب]

مسألة ٣٩ قد عرفت ان الاعتكاف اما واجب معين، أو واجب موسع، و اما مندوب، فالأول يجب بمجرد الشروع بل قبله، و لا يجوز الرجوع عنه، و اما الأخير ان فالأقوى فىهما جواز الرجوع قبل إكمال اليومين، و اما بعده فيجب اليوم الثالث لكن الأحوط فىهما أيضا وجوب الإتمام بالشروع خصوصا الأول منهما.

و قد استوفينا الكلام فى أطراف هذه المسألة فى طى المسألة الخامسة و وجه خصوصية الواجب المطلق فى الاحتياط بإتمامه بمجرد الشروع فيه ترك مخالفتهم كما قالوا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٨

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

#### [مسألة ٤٠ يجوز له ان يشترط حين النية الرجوع متى شاء]

مسألة ٤٠ يجوز له ان يشترط حين النية الرجوع متى شاء حتى فى اليوم الثالث سواء علق الرجوع على عروض عارض أولا، بل يشترط الرجوع متى شاء حتى بلا سبب عارض، و لا يجوز له اشتراط جواز المنافيات كالجماع و نحوه مع بقاء الاعتكاف على حاله، و يعتبر ان يكون الشرط المذكور حال النية فلا اعتبار بالشرط قبلها أو بعد الشروع فيه و ان كان قبل الدخول فى اليوم الثالث، و لو شرط حين النية ثم بعد ذلك أسقط حكم شرطه فالظاهر عدم سقوطه و ان كان الأحوط ترتيب آثار السقوط من الإتمام بعد إكمال اليومين.

فى هذا المسألة أمور (الأول) يجوز للمعتكف ان يشترط الرجوع عن اعتكافه فى الجملة، بل يستحب له و قد ادعى فى الحدائق اتفاق كلمة الأصحاب على استحبابه، و يدل عليه من الاخبار موثق عمر بن يزيد المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام:

قال: إذا اعتكف العبد فليصم و قال: لا- يكون اعتكاف أقل من ثلاثة أيام، و اشترط على ربك في اعتكافك كما تشترط عند إحرامك ان تحلل من اعتكافك عند عارض ان عرض لك عارض من علته تنزل لك من أمر الله.

و خبر أبي بصير المروى في الكافي و الفقيه عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام، و من اعتكف صام، و ينبغي للمعتكف إذا اعتكف ان يشترط كما يشترط المحرم، و صحيح أبي ولاد المروى في الكافي و الفقيه قال سئلت الصادق عن امرأة كان زوجها غائبا فقدم و هي معتكفة بإذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد الى بيتها فتهيأت زوجها حتى واقعها فقال عليه السلام: ان كانت خرجت من المسجد قبل ان يمضي ثلاثة أيام و لم يكن اشترطت في اعتكافها فان عليها ما على المظاهر،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٩

و صحيح محمد بن مسلم المروى في التهذيب عن الباقر عليه السلام قال: إذا اعتكف يوما و لم يكن اشترط فله ان يخرج و يفسخ الاعتكاف و ان أقام يومين و لم يكن اشترط فليس له ان يفسخ اعتكافه حتى يمضي ثلاثة أيام. (الأمر الثاني) المشهور على جواز الرجوع عن الاعتكاف عند اشتراطه سواء كان الاعتكاف واجبا موسعا أو مندوبا، و سواء كان قبل مضي اليومين أو بعده، و استدلوا له بمفهوم صحيح محمد بن مسلم المتقدم آنفا الذي فيه: و ان أقام يومين و لم يكن اشترط فليس له ان يفسخ (إلخ)، فإنه يدل على جواز الفسخ فيما إذا قام يومين مع الاشتراط و بإطلاق بقاء الأخبار خلافا للمحكي عن المبسوط فممنوع عن الرجوع في الثالث و يستدل له بإطلاق ما دل على المنع عن الخروج بعد مضي يومين حيث انه يشمل ما إذا كان مع الاشتراط. ففي صحيح أبي عبيدة الحذاء عن الباقر عليه السلام: من اعتكف ثلاثة أيام فهو في اليوم الرابع بالخيار ان شاء زاد أياما آخر، و ان شاء خرج عن المسجد، فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يستكمل ثلاثة أيام، و الأقوى هو الأول لكون مفهوم صحيح ابن مسلم أخص فيقيد به إطلاق صحيح الحذاء لا سيما مع ذهاب المشهور اليه حتى الشيخ نفسه حيث وافق المشهور في النهاية. (الأمر الثالث) ظاهر الأكثر كما في الحدائق عدم اختصاص جواز الاشتراط بعروض العارض بل قالوا بجوازه من غير تقييده بعروض عارض، و استدلوا له بنص صحيح أبي ولاد المتقدم الذي فيه فخرجت حين بلغها قدومه (إلخ) حيث ان حضور الزوج و التشويق الى المواقعة ليس مما يعد عارضا سببا للخروج بل الخروج معه اقتراحي بلا سبب له.

و بإطلاق صحيح محمد بن مسلم حيث ان الشرطية الثانية المذكورة فيه اعنى قوله:

و ان قام يومين و لم يكن اشترط بكون في مقابل الشرطية الأولى المذكورة فيه اعنى قوله:

إذا اعتكف يوما و لم يكن اشترط (إلخ) و الشرطية الأولى مطلقة عن قيد طرو العذر، و إطلاقها يدل على جواز الاشتراط و لو كان اقتراحا فالشرطية الثانية أيضا كذلك، فيدل على جواز الخروج مع الشرط، و لو كان الشرط اقتراحا خلافا للمحكي عن جماعة تبعاً للعلامة في التذكرة حيث خصوا جواز الخروج عند الاشتراط بما إذا كان بعروض

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٠

عارض، و حكى عن الشهيد الثاني القطع به، و يستدل لهم بخبر أبي بصير و خبر عمر بن يزيد ففي الأول ينبغي للمعتكف إذا اعتكف ان يشترط كما يشترط المحرم، و لا إشكال في شرط المحرم ان الرجوع معلق على عروض العارض و لا يصح شرطه بلا سبب و لا عارض و في الثاني و اشترط على ربك في اعتكافك كما تشترط في إحرامك أن يحللك من اعتكافك عند عارض ان عرض لك من علته تنزل بك من أمر الله تعالى، و هذا الخبر في الدلالة على اعتبار تعليق الرجوع على عروض العارض أظهر، و لكن الأقوى هو الأول لدلالة صحيح أبي ولاد بالنصوصية و صحيح ابن مسلم بالإطلاق على عدم اعتباره، و لا مسرح لتقييد إطلاقه بما في خبر أبي بصير و خبر عمر بن يزيد لكونها مثبتين و عدم التنافي بينهما فلا وجه للحمل أصلا. (الأمر الرابع) اختلف

القائلون باختصاص جواز الاشتراط بما إذا علق الرجوع على عروض العارض في اعتبار كون العارض مما ينقطع به الاعتكاف أو الأعم منه و من غيره من العوارض على قولين، يستدل لاول منهما بخبر عمر بن يزيد المتقدم الذى فيه عند عارض ان عرض لك من علته تنزل بك من أمر الله تعالى حيث انه ظاهر في كون العارض خصوص العذر المسوغ للخروج و لو مع عدم الشرط كالعلة و المرض و يستدل للثاني بصحيح ابى ولاد حيث قد عرفت سابقا ان قدوم زوج المرأة ليس عارضا لكى يكون عروضه موجبا لإخراج الخروج عن المسجد عن الاقتراح، و على تقدير صدق العروض و إخراج الخروج عن الاقتراح فليس من الأعدار المسوغة للرجوع قطعا لكى يسوغ به الخروج من دون شرط، و الأقوى فى هذا الأمر أيضا هو الأول لعدم ما يوجب تقييد صحيح ابى ولاد بما فى خبر عمر بن يزيد بل صحيح ابى ولاد لمكان نصوصيته فى عدم اعتبار التعليق بالعارض المسوغ للخروج فلا يكون قابلا- للحمل عليه مع ان التخصيص بالعارض المسوغ للخروج يوجب لغوية الاشتراط فى الاعتكاف، و انتفاء الفائدة عنه حيث انه بدون الاشتراط يجوز الخروج مع عروض المسوغ و بلا- عروضه لا- يجوز الخروج مع الاشتراط فالاشتراط حينئذ لغو يحمل على التبعيد و هو بعيد فى الغاية. (الأمر الخامس) المصرح به فى المنتهى و الدروس انه لا يجوز للمعتكف ان يشترط الجماع و نحوه من منافيات الاعتكاف كالفرحة و التنزه و نحوهما مع ارادة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠١

البقاء، على الاعتكاف لا- على فسخه و الرجوع عنه، لأن الذى ورد النص على جوازه هو اشتراط حل الاعتكاف و فسخه نحو اشتراط الفسخ فى العقد أو اشتراطه فى الإحرام، لا اشتراط فعل ما ينافيه مع بقاءه، و ليس على جوازه دليل بل لعل ما يدل على بطلان الشروط المنافية مع إطلاق الكتاب و السنة يدل على بطلان الشرط المنافى فى الاعتكاف، و مع الغرض عن ذلك يكون مقتضى عدم جوازه عدم تأثيره فى حل ما شرطه، و الظاهر عدم انعقاد الاعتكاف المشترط فيه هذا الشرط رأسا من أول الأمر للإخلال بالنية إذ هو نظير نية الصوم المشروط بارتكاب بعض مفطراته حيث انها ليست نية الصوم أصلا.

(الأمر السادس) يعتبر ان يكون الشرط المذكور حال نية الاعتكاف، فلا عبرة بالشرط قبلها كما لا عبرة بما يتباني المتعاملان قبل العقد بلا ذكره فى ضمنه، و لا بما يذكر بعد الشروع فى الاعتكاف بل المذكور من الشرط قبل نية الاعتكاف أو بعد الشروع فيه يكون نظير الشروط الابتدائية التى لا- دليل على اعتبارها حسبما فصل فى المعاملات، و لا- فرق فى عدم تأثيره إذا كان بعد الشروع بين ما إذا كان قبل الدخول فى اليوم الثالث أو بعده، فالتفصيل فى الشرط المتأخر عن الشروع بين ما كان قبل الدخول فى اليوم الثالث و ما كان بعده بالانعقاد فى الأول و عدمه فى الثانى ضعيف فى الغاية، إذ لا وجه له أصلا، نعم فى الشرط المتقدم على النية لو قيل بالصحة بناء على كفاية التواطى قبل العقد فى صيرورة العقد مشروطا يمكن القول بصحة الشرط المتقدم، لكن المبنى ضعيف كما حرر فى المعاملات فى باب الشروط، و كيف كان يمكن الاستدلال لاعتبار كون الشرط حال النية بخبر ابى بصير الذى فيه و ينبغى للمعتكف إذا اعتكف ان يشترط بتقريب ان كلمة (إذا) تفيد المقارنة لصيرورة المعنى إذا أراد أن يعتكف، و ارادة الاعتكاف هى بنيته. (الأمر السابع) لو شرط حين النية ثم بعد ذلك أسقط حكمه ففى سقوطه و عدمه (وجهان): من انه كالخيار المجعول بالشرط حق قابل للإسقاط لأن أول ما يترتب على الحق قابليته للإسقاط فما لا يسقط بالإسقاط لا يكون حق: و من انه لم يثبت حقيقته بدليل، إذ الاخبار المتقدمة فى مشروعيته لم تدل على حقيقته بمعنى كونه قابلا للإسقاط، و مع الشك فيه يكون المرجع هو استصحاب بقاءه، إذا لم يكن الشك من قبيل الشك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٢

فى المقتضى، و كيف كان فالأحوط ترتيب آثار السقوط من الإتمام بعد إكمال اليومين.

## [مسألة ٢١ كما يجوز اشتراط الرجوع في الاعتكاف حين عقد نيته]

مسألة ٢١ كما يجوز اشتراط الرجوع في الاعتكاف حين عقد نيته كذلك يجوز اشتراطه في نذره كان يقول لله على ان اعتكف بشرط ان يكون لى الرجوع عند عروض كذا أو مطلقا و حينئذ فيجوز له الرجوع و ان لم يشترط حين الشروع في الاعتكاف فيكفي الاشتراط حال النذر في جواز الرجوع، لكن الأحوط ذكر الشرط حال الشروع أيضا، و لا فرق في كون النذر اعتكاف أيام معينة، متتابعة أو غير متتابعة، فيجوز الرجوع في الجميع مع الشرط المذكور في النذر، و لا يجب القضاء بعد الرجوع مع التعيين و لا الاستيناف مع الإطلاق.

ظاهر الأصحاب انه يصح ذاك الاشتراط في حال النذر أو اليمين أو العهد، فيعمل به ان عاما فعام و ان خاصا فخاص بمعنى انه لو كان الشرط رجوعه مطلقا فيصح رجوعه مطلقا، و لو كان رجوعه عند عروض المسوغ للخروج، أو عند عروض عارض مطلقا و لو لم يكن مسوغا فيصح رجوعه على ما شرط، و عن غير واحد دعوى نفى الخلاف فيه ظاهرا، بل عن التنقيح و المستند الإجماع عليه، خلافا لما في المدارك و الحدائق حيث استشكلا ذكر الشرط في النذر و قالوا بعدم نص فيه لاختصاص النص بالشرط في الاعتكاف، و حق القول في ذلك ان الشرط في النذر يقع على وجوه.

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

و منها ان يكون المنشأ مشروطا و هذا أيضا باطل إلا إذا كان المعلق عليه امرا معلوم الحصول كما سيأتى في المسألة الثالثة و الأربعين.

و منها ان يكون الرجوع بنفسه مندورا قد تعلق به النذر بان يقول: لله على ان اشترط في اعتكافي جواز الرجوع اما مطلقا أو مشروطا بعروض عارض من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٣

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

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

و منها ان يكون النذر متعلقا بالاعتكاف المشروط على ما بينه المصنف بقوله:

كان ينذر لله على ان اعتكف بشرط ان يكون لى الرجوع عند عروض عارض أو مطلقا، و الحق في هذا هو صحة النذر و وجوب المنذور عليه على نحو ما نذر، و ذلك لعمومات الدالة على صحة النذر فيما إذا كان متعلقه راجحا، و من المعلوم رجحان الاعتكاف المشروط بجواز الخروج مثل المطلق منه، و يصح نذره كذلك كما يصح نذر المطلق، لكن في الاكتفاء به عن ذكره حين الشروع في الاعتكاف تأمل إذا لوجب عليه الاعتكاف المشروط بجواز الرجوع و صيرورته مشروطا متوقف على الإتيان بالشرط، إذ كما يجب عليه الاعتكاف بسبب النذر يجب عليه الإتيان بشرطه بسببه، و لا يكفي نذر المشروط عن الإتيان بالشرط و المحل لإتيانه هو النية لا قبلها و لا بعدها كما تقدم، و لعل هذا هو منشأ احتياط المصنف حيث قال: لكن الأحوط ذكر الشرط حال الشروع أيضا، اللهم الا ان يقال بان قصد إيقاع المنذور مع كونه هو الاعتكاف المشروط كاف عن الاشتراط في

حال النية لأنه قصد له إجمالاً، ولا فرق في كون المنذور اعتكاف أيام معينة أو غير معينة، متتابعه أو غير متتابعه، فيجوز الرجوع في الجميع مع الشرط المذكور في النذر، وفصل الشهيد الثاني (قده) في المسالك تبعاً للمحقق في المعتمد، والعلامة في المنتهى في الاعتكاف المنذور تفصيلاً ينتهي إلى أقسام ثمانية باعتبار ان المنذور اما يكون معيناً أو يكون غير معين، وعلى كلا التقديرين فاما يكون متتابعاً أو غير متتابع، وعلى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٤

التقارير الأربع فاما يشترط الرجوع على ربه ان عرض له عارض أولاً، فأربعه منها مما لم يشترط فيها الرجوع، وأربعه مما اشترط فيها، والمصنف (قده) تعرض لهذه الأربعة التي اشترط فيها الرجوع بقوله: ولا فرق في كون النذر اعتكاف أيام منفصلة (إلخ) و هو انه لا- يجب القضاء بعد الرجوع مع التعيين، ولا- الاستيناف مع الإطلاق، وقد تقدم حكم الأربعة التي لم يشترط فيها في المباحث السابقة.

### [مسألة ٤٢ لا يصح ان يشترط في اعتكاف ان يكون له الرجوع في اعتكاف آخر له]

مسألة ٤٢ لا يصح ان يشترط في اعتكاف ان يكون له الرجوع في اعتكاف آخر له غير الذي ذكر الشرط فيه، وكذا لا يصح ان يشترط في اعتكافه جواز فسخ اعتكاف شخص آخر من ولده أو عبده أو أجنبي.

نقل في الجواهر عن رسالة شيخه (قده) التصريح بأنه لا يصح ان يشترط في اعتكاف ان يكون له الرجوع في اعتكاف آخر له غير الذي ذكر الشرط فيه، ولا ان يشترط في اعتكافه جواز فسخ اعتكاف شخص آخر من عبده أو ولده، ثم احتمل صحته بناء على صحة مثله في الخيار، وقال (قده): لا شراك المقام مع الخيار في المدرك، وهو عموم المؤمنون عند شروطهم الذي هو المنشأ في كثير من الأحكام السابقة وغيرها، ثم أمر بالتأمل الجيد ولا يخفى عدم دلالة عموم المؤمنون على جواز الاشتراط في الاعتكاف، وان المدرك له هو الإجماع والخبار المتقدمه، وشيء منهما لا يدل على جواز مثل هذا الشرط المذكور، ولا على ترتيب الأثر عليه، ومع الشك في صحته يكون المرجح هو أصالة عدمها، ووجه عدم دلالة عموم المؤمنون على مثل هذا الشرط هو ان الظاهر منه هو الشروط التي تقع على الشخص بحيث يصير ملزماً على الوفاء بها لا ما تقع له بحيث يكون انعقادها لنفعه، وذلك بقرينة كلمة (عند) في قوله عليه السلام: عند شروطهم، والتعبير بكون المؤمن يكون كذلك مشعراً بمدحه، وانه من أوصافه المحموده، وما يكون لنفع المشتري لا- يكون مما يختص بالمؤمن لأن الكافر أيضاً مسلط بما يشترط له هذا. ويمكن دعوى ظهور النصوص السابقة في اختصاص الأحكام الثابته للشرط بالشرط الواقع في الاعتكاف الذي يقع فيه الشرط لا اعتكاف آخر له أو لغيره من عبده أو ولده أو أجنبي عنه ولكنها لا يخلو عن التأمل.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٥

### [مسألة ٤٣ لا يجوز التعليق في الاعتكاف]

مسألة ٤٣ لا يجوز التعليق في الاعتكاف فلو علقه بطل إلا إذا علقه على شرط معلوم الحصول حين النية فإنه في الحقيقة لا يكون من التعليق.

وليعلم ان التعليق قد يتصور في الإنشاء وقد يلاحظ بالنسبة إلى المنشأ، والمراد بالأول هو كون التعليق في ناحية الإيجاد وجعل الإيجاد معلقاً على وجود المعلق عليه بحيث لولاه لم يكن الإيجاد إيجاباً كما إذا علق الضرب الصادر منه على كون المضروب

زيدا بحيث لو لم يكن زيدا لم يكن ضربه ضربا، وهذا النحو من التعليق يستحيل عقلا، لان الضرب إذا تحقق في الخارج فقد تحقق، سواء كان المضروب زيدا أو غير زيد، غاية الأمر لو ضربه بقصد كونه زيدا فبان عدم كونه زيدا يكون من باب التخلف في الداعي لا- ان الضرب الصادر لا- يكون ضربا، والمراد بالتعليق في المنشأ هو ما إذا كان المنشأ بالإنشاء معلقا على أمر على نحو إنشاء الواجب المشروط وهذا أمر ممكن كيف وجميع القضايا الحقيقية المتداولة في جميع العلوم تكون من هذا القبيل، و مثال ذلك في المعاملات كالتدبير والوصية والنذر المعلق على أمر مثل ان رزقت ولدا فعلى كذا، ومحل الكلام في تعليق الاعتكاف كتعليق المنشأ في باب المعاملات هو الثاني، وقد قام الإجماع على بطلانه في المعاملات في بعض صورته و اقسامه حسبما فصل في محله، واما في الاعتكاف فليس على بطلانه إجماع و ان كان صاحب الجواهر أرسله إرسال المسلمات و قال (قده) لا- يجوز التعليق في الاعتكاف، فمن علقه بطل إلا إذا كان شرطا مؤكدا كقوله ان كان راجحا أو كان المحل مسجدا أو نحو ذلك انتهى، و لعل منشأ التسالم في ذلك هو إلحاق الاعتكاف بالمعاملات في ذلك كما الحق بها في شرط فسخه و الرجوع عنه، و لكن يقع السؤال في وجه الإلحاق و كيف كان فعلى القول بعدم جواز التعليق ينبغي استثناء ما إذا كان المعلق عليه معلوم الحصول حين النذر كرجحان الاعتكاف و مسجدية المحل لما ذكره المصنف (قده) في المتن من انه ليس من التعليق بالحقيقة، و لجواز مثله في باب المعاملات، انما الكلام فيما إذا كان مشكوكا، و مقتضى تقييد المصنف كون الشرط معلوم الحصول هو بطلان ما كان مشكوكا و لو كان المعلق عليه شرطا مؤكدا مثل التعليق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٦

على رجحان الاعتكاف و مسجدية المحل، و مقتضى ما في الجواهر صحته حيث انه استثنى عن عدم الجواز ما كان الشرط مؤكدا من دون تقييده بكونه معلوم الحصول، و لعل نظر المصنف في تقييد بكونه معلوم الحصول من جهة وقوع الإخلال بنية الاعتكاف مع الشك في حصول المعلق عليه كما استدلوا به على بطلان التعليق في الاعتكاف. و فيه المنع عن الإخلال بالنية فيما إذا كان هو الاعتكاف المعلق على ما علقه عليه لصحة تعلق النية بذاك المنوى المعلق، و تمشى ارادته بوجوده المعلق، و صحة إرادته بإرادة منوطه بوجود المعلق عليه مع الشك في وجود المعلق عليه بل مع القطع بعدمه حسبما فصل في مبحث الواجب المشروط من الأصول.

## [ فصل في أحكام الاعتكاف ]

### إشارة

فصل في أحكام الاعتكاف

### [ يحرم على المعتكف أمور ]

### إشارة

يحرم على المعتكف أمور

### [ (أحدها) مباشرة النساء ]



(أحدها) مباشرة النساء بالجماع فى القبل أو الدبر و باللمس و التقبيل بشهوة، و لا فرق فى ذلك بين الرجل و المرأة، فىحرم على المعتكفة أيضا الجماع و اللمس و التقبيل بشهوة، و الأقوى عدم حرمة النظر بشهوة الى من يجوز النظر اليه و ان كان الأحوط اجتنابه أيضا.

فى هذا المتن أمور (الأول) يحرم على المعتكف مباشرة النساء بالجماع بالإجماع على حرمة الجماع عليه محصلا و منقولا كما فى الجواهر و استدلوا بالكتاب الكريم: و لا تباشروهن و أنتم عاكفون فى المساجد، بناء على ان يكون المراد من الاعتكاف فى قوله تعالى، (عَاكِفُونَ) هو ذاك الاعتكاف المعهود، لا مطلق الكون فى المساجد، كما يدل عليه ذكره بعد تحليل الرفث الى النساء فى ليلة الصيام دفعا لتوهم جوازه فى ليالى الاعتكاف، و كون التحليل لمن لا يكون معتكفا و الا فهو حرام للمعتكف مطلقا فى الليل أو النهار، و بالسنة المستفيضة بل المتواترة.

ففى خبر الحسن بن الجهم المروى فى الكافى عن ابى الحسن عليه السّلام عن المعتكف يأتى أهله؟ فقال: لا يأتى امرأته ليلا و لا نهارا و هو معتكف، و ما ورد فى وجوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٧

الكفارة به كما يأتى فى المسائل الاتية.

و موثق سماعة المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن معتكف واقع اهله قال عليه السّلام: هو بمنزلة من أفطر فى شهر رمضان، و لا يعارضها ما فى صحيح الحلبي المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام و فيه كان رسول الله صلى الله عليه و آله إذا كان العشر الأواخر اعتكف فى المسجد و ضربت له قبة من شعر و شمر المتزر و طوى فراشه، و قال بعضهم و اعتزل النساء، فقال أبو عبد الله عليه السّلام اما اعتزال النساء فلا، و وجه عدم المعارضة بحمل ما فى هذا الصحيح على عدم اعتزالهن عن المخالطة و المجالسة و المحادثة دون الجماع.

قال الصدوق (قده) و ذلك معلوم بقريته ما فيه من قوله: و طوى فراشه إذ فى الجماع بسط الفراش. (الأمر الثانى) لا فرق فى الجماع المحرم على المعتكف بين القبل و الدبر لصدق الجماع عليهما، و دعوى انصراف الجماع الى القبل موهونة بكون الانصراف بدويا ناشيا عن غلبة وجود الجماع فى القبل و هو غير مضر فى التمسك بالإطلاق كما مر مرارا، بل فى نجاه العباد انه يقوى البطلان بالجماع مطلقا من غير فرق بين الذكر و الأنثى و غيرهما كالدابة.

و ربما يستدل لذلك بفحوى الآية المباركة: و لا تباشروهن (الآية) و بعموم ما ورد فى المنع عن الجماع الشامل للجماع مع الذكور و الإناث و منافاة ذلك مع الاعتكاف و لكن فى إلحاق الجماع فى الدبر بالجماع فى القبل اشكال، و قد مر بعض الكلام فى البحث عن الجماع فى مبطلات الصوم و فى موجبات الجنابة فى مبحث الجنابة من كتاب الطهارة، و كيف كان المعتبر فى الجماع المحرم هو ما به تحصل الجنابة سواء أنزل أم لا.

(الأمر الثالث) المشهور على حرمة اللمس و التقبيل بشهوة مثل حرمة الجماع، و عن ظاهر التبيان و مجمع البيان و المدارك دعوى الاتفاق على حرمتها، و يستدل لحرمتها بإطلاق النهى عن المباشرة فى الآية الشريفة (و لا تباشروهن) خرج عنها ما إذا لم يكن بشهوة، و ما عن المنتهى من انه ثبت انه صلى الله عليه و سلم كان يلمس بعض نسائه فى الاعتكاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٨

من غير شهوة، و فى الاستدلال بما ذكر ما لا يخفى لانسباق الجماع عن المباشرة التى نهى عنها فى الآية حيث انها كالملاسة و نحوها، يكون الظاهر منها هو الجماع مضافا الى ما فى هذه الآية من وقوع النهى عن المباشرة فيها بعد الترخيص فى مباشرتهن فى الصوم فى قوله تعالى فَأَلَّا نَ بَاشِرُوهُنَّ، المراد منها الجماع من غير ترديد، و ذلك قرينة على ارادته من الجماع المنهى عنه أيضا،

و ما عن المنتهى فهو غير ثابت أولا، و على تقدير ثبوته فلا يدل على حرمة اللمس بشهوة ثانيا، لانه لا يدل الا على عدم اللمس منه صلى الله عليه و آله بشهوة و هو اعم من الحرمة، و لكن الأحوط تركهما لذهاب المشهور إلى الحرمة مع دعا و الاتفاق عليها. (الأمر الرابع) الظاهر عدم الفرق في حرمة الجماع أو اللمس و التقبيل لو قلنا بحرمتها أيضا بين الرجل و المرأة، فيحرم عليها مثل ما يحرم على الرجل بلا- خلافا بل ادعى عليه الإجماع بقاعده الاشتراك الا فيما ثبت اختصاصه بأحدهما، و قد يتمسك بما فى صحيح ابى ولاد المتقدم، و صحيح الحلبي، و خبر ابن سرحان المتقدمين لكن فى دلالتها نظر لظهور صحيح ابى ولاد فى كون الكفارة على المرأة لأجل الخروج عن المسجد المتقدم على الجماع، و ظهور ما فى صحيح الحلبي، و صحيح ابن سرحان فى كون المرأة مثل الرجل فى جواز الخروج عن المسجد عند الحاجة لا فى جميع أحكام الاعتكاف التى منها حرمة الجماع و نحوه، لكن فى قاعدة الاشتراك مع نفي الخلاف و دعوى الإجماع على مساوتهما فى ذلك الحكم غنى و كفاية. (الأمر الخامس) المحكى عن ابن الجنيد حرمة النظر بشهوة الى من يحرم النظر اليه كذلك كالغلام و الأجنبية، و عن ظاهر الدروس حرمة مطلقا و لو الى من يحل النظر إليه بشهوة كالزوجة و الأمة، حيث انه أطلق فى القول بحرمة الاستمتاع بالنساء فى حال الاعتكاف، و ليس لحرمة دليل لا بالنسبة الى من يحرم النظر إليه بشهوة و لا مطلقا الا توهم اندراجه فى المباشرة المنهى عنها و هو مدفوع لاعتبار الملامسة فى صدق المباشرة بشىء من أعضاء البدن قطعاً لو لم نقل باختصاصها بالجماع، مع انه لا يثبت التفصيل بين المحرم من النظر و غير المحرم على ما ذهب اليه ابن الجنيد. فالأقوى عدم حرمة بالنسبة الى من يحرم النظر اليه، و انه لا يوجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٩

فساد الاعتكاف مطلقا بالنسبة الى من يحرم و من لا- يحرم و ان كان الاحتياط فى الاجتناب عنه حسنا خروجاً من مخالفة من حرمة و الله الهادى.

### [ (الثانى) الاستمناء ]

(الثانى) الاستمناء على الأحوط و ان كان على الوجه الحلال كالنظر الى حليلته الموجب له. و قد ادعى عدم وجدان الخلاف فيه، و يستدل لحرمة بنقل الشيخ فى الخلاف الإجماع على حرمة، و بأنه كيفية منافية مع الاعتكاف الذى هو اللبث العبادى فى المسجد أو اللبث فيه للعبادة. و لقد يعجبنى ما قاله الحلبي (قده) بأن حقيقة الاعتكاف فى عرف الشرع هو اللبث للعبادة، و المعتكف اللابث للعبادة إذا فعل القبائح أو مباحات لا حاجة إليها فما لبث للعبادة، و الإيراد بأنه يلزم بطلانه حالة النوم و السكوت و إهمال العبادة فاسد لضرورة الحاجة إليها و كونها محيئة للحالة التى يتمكن معها للعبادة كما لا يخفى و بأنه ان كان فى المسجد يكون اجنابا فيه و لعله مثل مكث الجنب فيه أو دخوله فيه لا للاستطراق أو مطلقا بالنسبة الى من يكون الاستطراق محرما عليه و ان كان فى خارج المسجد يكون خروجه لا حاجة فيه و لا وجود سبب مبيح له مبطلا له، و بخروج المعتكف بالجنابة الحاصلة منه عن أهلية الاعتكاف لكون جنابته موجبة لحرمة اللبث عليه فى المسجد، و بأنه إذا كان التقبيل و اللمس بالشهوة محرما عليه فتحريم الاستمناء عليه اولى، و هذه الوجوه و ان لم يسلم بعضها عن المنع كما منع عن تحريم احداث ما يوجب خروجه عنه لقضاء الحاجة فإنه لا يكون حراما، و كذا أولوية الاستمناء بالتحريم عن التقبيل و اللمس مع ما فى تحريمهما من المنع كما تقدم الا ان المجموع منها لعله كاف لإثبات تحريمه مع القطع بتنافيه مع الاعتكاف الذى كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يطوى فراشه فى أيامه و كان صلى الله عليه و سلم يشمر المتر للعبادة، و يؤيده بعض ما ورد

من حرمة ما يحرم على المحرم، فالأقوى حينئذ تحريمه و فساد الاعتكاف به.

### [ الثالث) شم الطيب مع التلذذ ]

(الثالث) شم الطيب مع التلذذ و كذا الريحان، و اما مع عدم التلذذ كما إذا كان فاقدا لحاسة الشم مثلا فلا بأس به.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٠

المشهور كما فى الجواهر على حرمة شم الطيب، و عن الخلاف الإجماع على حرمة، و يدل عليها صحيح ابى عبيدة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال عليه السّلام المعتكف لا يشم الطيب و لا يتلذذ بالريحان و لا يمارى و لا يشتري و لا يبيع، خلافا للشيخ أيضا فى مبسوطه من عدم حرمة، و ليس له وجه، و عن المستند المنع عن حرمة للأصل و عدم دلالة الصحيح على التحريم لكونه بصيغته النفى، و لا يخفى ما فيه من الوهن لدلالة النفى على التحريم لو لم نقل بكونه أبلغ كما ان الجملة الخبرية أبلغ فى الدلالة على الوجوب من صيغة الأمر، و لا فرق فى الطيب بين اقسامه مما أعد للشم و لا يستعمل فى غيره، و غيره مما يستعمل فى الأكل و غير الأكل أيضا كما هو المصرح به فى الصحيح و هل الحكم بالحرمة يختص بما إذا كان متلذذا بشمه أو يحرم و لو لم يكن متلذذا به بل كان استعماله لغيره وجهان: من ذكر شم الطيب مطلقا فى الصحيح، و من تقييد الريحان بالتلذذ به و المنسب من إطلاق شم الطيب هو استعماله لان يتلذذ به و لعل ترك قيد التلذذ به دون الريحان من جهة غلبة استعمال الطيب للتلذذ به دون الريحان لاستعمال الريحان فى الأكل و غيره كثيرا فاحتاج الريحان الى ذكر التلذذ فى الحكم بحرمة فى حال الاعتكاف دون الطيب، و ذكر فى النجاء بعد ذكر شم الطيب متلذذا به متفرعا عليه (ففاقد حاسة الشم خارج) و تبعه المصنف (قده) فى المتن و قال كما إذا كان فاقدا لحاسة الشم و الظاهر ان مورد حرمة شم الطيب و نحوه انما هو فيمن له حاسة الشم، و اما فاقدها فالشم منتف عنه بانتفاء موضوعه فلا يصدر منه الشم بلا تلذذ فمن له حاسة الشم يحرم عليه الشم متلذذا و يحل غير متلذذ به و الله العالم.

### [ الرابع) البيع و الشراء ]

(الرابع) البيع و الشراء بل مطلق التجارة مع عدم الضرورة على الأحوط، و لا بأس بالاشتغال بالأموال الدنيوية من المباحات حتى الخياطة و النساجة و نحوهما و ان كان الأحوط الترك الا مع الاضطرار إليها بل لا بأس بالبيع و الشراء إذا مست الحاجة إليهما للأكل و الشرب مع تعذر التوكيل أو النقل بغير البيع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١١

فى هذا المتن أمور (الأول) لا خلاف فى حرمة البيع و الشراء فى حال الاعتكاف و فى الجواهر الإجماع بقسميه على حرمتها و فى الحدائق ان القول بالتحريم مما لا خلاف فيه و انما الخلاف فى فساد الاعتكاف بذلك، فقال الشيخ فى المبسوط: لا يفسد الاعتكاف بهما و ان كان لا يجوز له فعل ذلك، و قال ابن إدريس الأولى عندى ان جميع ما يفعل المعتكف من القبائح و يتشاغل به من المعاصى أسباب به يفسد اعتكافه انتهى، و يدل على حرمتها صحيح عبيدة المتقدم فى الطيب الذى فيه و لا يشتري و لا يبيع، و لم اطلع على مخالف فى حرمتها الا ما يحكى عن المستند من القول بالكراهة ان لم يتحقق الإجماع على الحرمة، و منشئه هو ما تقدم منه من توهم منع دلالة صيغة النفى على التحريم و هو مندفع بما تقدم. (الأمر الثانى) المحكى عن المرتضى (قده) المنع عن التجارة مطلقا حتى الإجارة و الصلح بناء على كون الصلح عقدا مستقلا لمنافاتها مع حقيقة الاعتكاف

التي هي اللبث في المسجد تعبداً أو للعبادة فيه، و لمفهوم النهي عن البيع و الشراء و لان المنسبق من النهي عن البيع و الشراء من قوله عليه السلام: لا يشتري و لا يبيع هو كون الشرى و البيع منهيًا عنهما من حيث كونهما شغلا مانعا عن عمل الاعتكاف الذي هو الاشتغال بالله سبحانه في بيته لا- من حيث كونهما شراء و بيعا، فيكون النهي عنهما كالنهي عن البيع وقت النداء من يوم الجمعة حيث انه أيضا محرم من حيث انه شغل عن ذكر الله تعالى كما يدل عليه بعد قوله وَ ذَرُوا الْبَيْعَ قَوْلُهُ فَإِذَا قُضِيَ تِلْكَ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَ ابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ، و قوله تعالى وَ إِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُوا إِلَيْهَا، و قوله تعالى قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَ مِنَ التِّجَارَةِ، هذا بناء على كون الصلح عقدا مستقلا، و اما لو كان هو البيع فيما إذا تعلق بالعين فيحرم من حيث كونه بيعا من غير اشكال، و لا يخفى ما في الوجهين الأولين لعدم منافاة التجارة و لا البيع و الشراء مع حقيقة الاعتكاف و لو كانت هي اللبث في المسجد لأجل العبادة فضلا عن كونها هي اللبث فيه تعبدا إذ لا يعتبر فيه دوام العبادة ما دام اللبث، و لمنع أولوية النهي عن التجارة عن النهي عن البيع و الشراء بل مساواته معه لاحتمال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٢

خصوصية في البيع و الشراء بها صارا منهيًا عنه، لكن الوجه الأخير قريب جدا، و عليه فالأحوط لو لم يكن أقوى ترك التجارة مطلقا في حال الاعتكاف رأسا، و انتظار حدوث النفع له من الله سبحانه لانه خير الرازقين. (الأمر الثالث) المحكى عن ابن إدريس انه بعد ان حكم بفساد الاعتكاف بالاشتغال بالقبائح و المعاصي و الأسباب قال:

و اما ما يضطر اليه من أمور الدنيا من الأفعال المباحة فلا يفسد به الاعتكاف الى ان قال:

و المعتكف اللابث للعبادة إذا فعل قبائح و مباحات لا حاجة إليها فما لبث للعبادة انتهى، و ظاهر هذا الكلام كما ترى بطلان الاعتكاف بفعل جميع المباحات التي لا حاجة إليها، و قد اعترض عليه العلامة في المختلف بقوله و نحن نطالبه بوجه ما قاله و احتجاجه أضعف من ان يكون شبهة فضلا عن كونه حجة، فان الاعتكاف لو شرط فيه دوام العبادة بطل حالة النوم و السكوت و إهمال العبادة و ليس كذلك بالإجماع انتهى، و لكنه (قده) في المنتهى و أفق الحلوى و قال: بان ما يقتضى الاشتغال بالأمور الدنيوية من أصناف المعاش ينبغي القول بالمنع عنه عملا- بمفهوم النهي عن البيع و الشرى الى ان قال الوجه تحريم الصنائع المشتغلة عن العبادة كالخياطة إلا ما لا بد منه انتهى ما في المنتهى، و لا يخفى ما فيه من البعد بينه و بين ما أورده في المختلف على الحلوى، و كيف كان فالإنصاف تمامية ما ذكره الحلوى (قده) من التنافي بين الاعتكاف و بين الاشتغال بالأمور المباحة، فالأقوى ترك الاشتغال بها الا ما قامت السيرة على الاشتغال بها فيه أو مما لا بد منه مما يدخل تحت الحاجة التي لا بد منها. (الأمر الرابع) صرح غير واحد من الفقهاء بأنه يستثنى من البيع و الشراء ما تدعو الحاجة إليه كشرء ما يضطر اليه من المأكول و الملبوس و بيع ما يكون وصلة الى شراء ذلك. و قال في النجاة و ينبغي تقييده بما إذا تعذر التوكيل أو النقل بغير البيع. و يستدل للجواز عند الحاجة بانصراف النص الوارد في النهي عن الشراء و البيع في حال الاعتكاف عن الشراء و البيع عند الحاجة إليهما و هو كذلك لما بيناه في الأمر المتقدم من ان المستفاد من النص هو حرمة البيع و الشراء مثل حرمتها و حرمة التجارة وقت النداء بحيث يلهو المشتغل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٣

بهما عن الاعتكاف و العبادة، و من الواضح ان الشغل بهما حال الاضطرار بهما لأجل دفع الضرورة ليس كذلك و لا يحتاج في إثبات جوازهما الى التمسك بأدلة نفى الحرج و الضرر حتى يشكل في صحة الاعتكاف به لأجل ان النفي لا يستلزم الإثبات، و مما ذكرنا من كون المنساق من النهي عن البيع و الشراء هو حرمتها مثل حرمة الاشتغال بالبيع وقت النداء يظهر صحة البيع و الشراء الصادرين من المعتكف، لأن المنهى عنه هو البيع و الشراء بالمعنى المصدري منهما و هو لا يلزم خروج المعنى الاسم

المصدرى عن سلطنه البائع أو المشتري كما ان البيع وقت النداء أيضا كذلك حسبما فصل فى المعاملات و حررناه فى الأصول أيضا.

### [الخامس المماراة]

الخامس المماراة اى المجادله على أمر دنيوى أو دينى بقصد الغلبه و إظهار الفضيله، و اما بقصد إظهار الحق و رد الخصم من الخطاء فلا بأس به بل هو من أفضل الطاعات فالمدار على القصد و النيه فلكل امرء ما نوى من خير أو شر. المماراة المجادله و منه قوله تعالى **فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ** اى لا تجادل فى أمر أصحاب الكهف **إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا** بحجه و دلالة فقص عليهم ما اوحى الله إليك كذا فى مجمع البحرين، و قيل المراء لا- يكون الا- اعتراضا و الجدل يكون ابتداء و اعتراضا فهو أعم من المراء و فى مرات العقول و أكثر ما يستعمل المراء و الجدل فى المسائل العلميه و لفظه (المخاصمه) فى الأمور الدنيويه، ثم قال و قد يخص المراء بما إذا كان الغرض إظهار الفضل و الكمال، و الجدل بما إذا كان الغرض تعجيز الخصم و ذلته، و كيف كان و قد عرف بأنه الا-عترض على كلام الغير من غير غرض دينى و هو حرام فى غير حال الاعتكاف ففى خبر مسعده بن صدقه المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين إياكم و المراء و الخصومه فإنهما يمرضان القلوب (القلب) على الا-خوان و ينسب عليهما النفاق، و خبره الآخر المروى فيه أيضا عن الصادق عليه السلام قال: ثلاث من لقي الله عز و جل بهن دخل الجنة من اى باب شاء من حسن خلقه، و خشى الله فى المغيب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٤

و المحضر، (أى فى حال حضور الناس و غيبتهم) و ترك المراء و ان كان محقا، و غير ذلك من الاخبار و هو محرم فى حال الاعتكاف بالخصوص كما يحرم فى حال الإحرام، و قال فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه اى فى حرمة فى الاعتكاف، و يدل على حرمة فيه بالخصوص صحيح عبيده المتقدم فى الطيب و فيه: و لا- يمارى و لعل إدخاله فى محرمات الاعتكاف مع كونه حراما فى غيره أيضا لزيادة تحريم فيه كتحريمه فى حال الإحرام، و كتحریم الكذب على الله و رسوله فى حال الصيام، و كيف كان فالمحرم منه هو ما كان لإثبات الغلبه و إظهار الفضيله كما يتفق لبعض أهل العلم فى كثير من الأوقات. و اما لو كان الغرض منه مجرد إظهار الحق و رد الخصم عن الخطاء يكون من أفضل الطاعات، و قال العلامة فى المنتهى و يستحب له دراسة العلم و المناظره فيه و تعلمه و تعليمه فى الاعتكاف بل هو أفضل من الصلوات المندوبه انتهى و هو كما أفاد.

و المائر بين ما يحرم منه و ما يجب أو يستحب، النيه قال بعض الاعلام فليترز المكلف من تحويل الشىء من كونه واجبا الى جعله من كبائر القبائح أعاذنا الله تعالى منه.

و الأقوى عدم وجوب اجتناب ما يحرم على المحرم من الصيد و ازاله الشعر و لبس المخيط و نحو ذلك و ان كان أحوط. المحكى عن المختلف انه نقل عن الشيخ فى الجمل و ابن البراج و ابن حمزه انه يجب على المعتكف تجنب ما يجب على المحرم تجنبه، و المشهور عدم و نسبه فى المبسوط بعد أن افتى بالقول المشهور إلى الروايه، و عن التذكرة ان الشيخ لا يريد بذلك العموم لانه لا يحرم على المعتكف لبس المخيط إجماعا و لا ازاله الشعر و لا أكل الصيد و لا عقد النكاح، و قال فى الحدائق و كيف كان فلا ريب فى ضعف هذا القول لعدم الدليل عليه، و ما ادعاه من الروايه فلم تصل إلينا و هو اعلم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٥

### [مسألة ١ لا فرق فى حرمة المذكورات على المعتكف بين الليل و النهار]

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

الأمر المعبر عنه عدمها في الاعتكاف على قسمين منها ما يشترط عدمها في الاعتكاف من حيث انه اعتكاف، و منها ما يشترط عدمها فيه من جهة اعتبار عدمها في الصوم الذي يعتبر في الاعتكاف، فالقسم الأول يعتبر عدمها ما دام معتكفاً من غير فرق بين الليل و النهار، و القسم الثاني يعتبر عدمها ما دام كونه صائماً في حال الاعتكاف فتصير مختصة بالنهار فمن الأول البيع و الشراء و المماراة و نحوها، و من الثاني الأكل و الشرب و نحوهما من المفطرات، نعم مثل الجماع و الاستمناء يعتبر عدمه في الاعتكاف و الصوم معا فلا- فرق في حرمة بين الليل و النهار الا- انه لو وقع في نهار صوم واجب يكون في إفطاره الكفارة تجب به كفارتان كما سيأتي في المسألة الثالثة.

### [مسألة ٢ يجوز للمعتكف الخوض في المباح]

مسألة ٢ يجوز للمعتكف الخوض في المباح و النظر في معاشه مع الحاجة و عدمها. قد ظهر في طي البحث عن البيع و الشراء ان الأقوى جواز ارتكاب المباحات، و النظر في أمر المعاش فيما يحتاج اليه، و ما جرت السيرة بارتكابه و لو في غير ما يحتاج اليه، و عدم جواز ارتكاب غيرهما من الأمور الدينوية لمنافاته مع الاعتكاف.

### [مسألة ٣ كلما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف]

مسألة ٣ كلما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف إذا وقع في النهار من حيث اشتراط الصوم فيه فبطلانه يوجب بطلانه، و كذا يفسد الجماع سواء كان في الليل أو النهار، و كذا اللمس و التقبيل بشهوة بل الأحوط بطلانه بسائر ما ذكر من المحرمات من البيع و الشراء و شم الطيب و غيرها مما ذكر بل لا يخلو من قوة و ان كان لا يخلو من اشكال أيضاً، و على هذا فلو أتمه و استأنفه أو قضاه بعد ذلك إذا صدر منه احد المذكورات في الاعتكاف الواجب كان أحسن و اولى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٦

ما تقدم من ذكر المحرمات في حال الاعتكاف كان في مقام بيان حكمها التكليفي من حيث الحرمة و الحلية، و اما بالنسبة إلى حكمها الوضعي اعني من حيث فساد الاعتكاف بها فلا إشكال في بطلانه بما يبطل به الصوم إذا وقع في النهار حيث انه يوجب بطلان شرط صحة الاعتكاف و هو الصوم الموجب لبطلان الاعتكاف بانتفاء شرطه، و اما ما يحرم فيه من حيث كونه اعتكافاً فلا إشكال في فساده بالجماع الواقع في الليل و ان عليه الكفارة لو وقع في الليل، و كفارتين لو وقع في نهار شهر رمضان. قال في الحدائق:

و الظاهر انه لا خلاف في فساد الاعتكاف به، و اما اللمس و التقبيل بشهوة ففي حرمتها على المعتكف كلام تقدم، و قلنا بأنه لا دليل على حرمتها عليه فيما يجوز فيه النظر اليه الا ان المشهور لما قالوا بحرمة كان الاحتياط في تركه، و على ذلك اي على القول بعدم حرمتها فلا- مجال للقول بفساده بهما، و على القول بحرمتها ففي فساد الاعتكاف بهما و عدمه قولان، فالمحكي عن الإسكافي و الخلاف و المعبر و التذكرة و التحرير و الدروس و متشابه القرآن لابن شهر آشوب هو الفساد، و عن الوسيلة و ظاهر الشرائع و النافع و القواعد و الإرشاد و التلخيص و التبصرة عدم الفساد، مع ذهابهم بالتحريم.

و الأقوى هو الأول، و ذلك لان النهي المتعلق بشيء في عبادة أو معاملته ظاهر في الغيرية، و إرشاد إلى كون متعلقه مانعاً عن

صحته ما يقع فيه من العبادة أو المعاملة، والأصل الأولى فى النهى و ان كان هو النفسية المولوية الا ان الظاهر منه فى ما يتعلق بشيء فى باب العبادات و المعاملات هو الغيرية و هذا أصل ثانوى يجب الجرى عليه ما لم تقم قرينه على خلافه و مقتضى ذلك هو فساد الاعتكاف بإتيان كلما نهى عن الإتيان به فيه الا ان يقوم دليل على صحته معه من غير فرق بين التقييل و اللمس بشهوة بناء على النهى عنهما و بين غيرهما مثل البيع و الشراء و الاستمنا و المماراة و نحوهما مما ورد النهى عنه فى حال الاعتكاف، و لعل وجه الإشكال فى البطلان بارتكاب احدى تلك المحرمات هو ظهور اولى النهى فى النفسية و المولوية، لكن الحق ما ذكرناه و كيف كان فلو أراد الاحتياط فى الاعتكاف الواجب يتمه و يستأنف فى الواجب المطلق و يقضيه فى الواجب المعين كما هو واضح.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٧

#### [مسألة ٤ إذا صدر منه احد المحرمات المذكورة سهوا]

مسألة ٤ إذا صدر منه احد المحرمات المذكورة سهوا فالظاهر عدم بطلان اعتكافه الا الجماع فإنه لو جامع سهوا أيضا فالأحوط فى الواجب الاستئناف أو القضاء مع إتمام ما هو مشتغل به و فى المستحب الإتمام. و ليعلم ان المنشأ للمانع أما النهى الغيرى الإرشادى كما هو الأصل فى النهى المتعلق بالشىء المركب من الاجزاء و الشرائط مثل النهى عن التكتف فى الصلاة، أو النهى عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، أو النهى النفسى المولوى عنه فى حال الإتيان بذاك المركب مثل النهى عن لباس الذهب و الحرير فى حال الصلاة على الرجال، أو اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد مثل الأمر بالصلاة و النهى عن الكون فى المكان المغصوب، فعلى الأولين لا يفرق فى المانع بين العمد و السهو و العلم و الجهل و التذكر و النسيان، اما فى النهى الغيرى فواضح حيث ان الاستفادة منه مانعية متعلقة عن صحة المأمور به واقعا و هى بوجودها الواقعى تكون مانعا من غير فرق فى حالات المكلف بالنسبة اليه، و إتيان المكلف به مستندا إلى أمر ظاهرى دال على الصحة أم لا. و اما فى النهى النفسى المولوى فكذلك إذ النهى و لو كان ساقطا فى بعض حالات المكلف مثل نسيانه أو لا يكون منجزا فى بعض اخرى كما لو جهله الا ان ملاكه متحقق فى جميع الحالات و هو كاف فى تحقق المانع و ان زال النهى بطرو حاله أو زال تنجزه بطرو حاله اخرى، و فيما كانت المانعية ناشئة عن اجتماع الأمر و النهى تنحصر المانعية فيما إذا كان النهى باقيا منجزا، و عند سقوطه بطرو حاله كالنسيان أو زوال تنجزه عند حاله اخرى كالجهد الذى يكون المكلف معذورا فيه لا يتحقق المانع و لذا يصح الصلاة فى المكان المغلوب نسيانا أو جهلا و نحوهما إلا إذا قام دليل على بطلانها، و لازم ذلك هو بطلان الاعتكاف فيما إذا صدر منه احدى المحرمات المذكورة من غير فرق فيها بين حالة العلم و الجهل و التذكر و النسيان و الاختيار و الاضطرار سواء كان فى الجماع أو غيره من المحرمات، لكن الظاهر من الأصحاب هو الفرق بين الجماع و غيره ببطلان الاعتكاف بالجماع سهوا و انحصار بطلانه بإتيان غيره من المحرمات بصورة العمد و الاختيار،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٨

و لعل منشئه دعوى انصراف أدلة حرمة ما عدا الجماع إلى صورة العمد دون ما يدل على حرمة الجماع و هو مشكل و ليس لدعواه وجه ظاهر، لكن فى الجواهر دعوى انعقاد الإجماع على عدم البطلان مع السهو بل ينحصر مع العمد، و عن المنتهى التصريح بانحصار البطلان فى الجماع بالعمد فضلا عن غيره، و كيف كان فلا محيص فى المسألة من الاحتياط فى صورة الشك و هو كما ذكره المصنف (قده) فى الواجب غير المعين بالإتمام ثم الاستئناف، و فى المعين بالإتمام و القضاء، و فى المستحب بعد مضى اليومين كالواجب المعين و قبله بالإتمام من دون وجوب الاستئناف أو القضاء.



## [مسألة ٥ إذا فسد الاعتكاف بأحد المفسدات]

مسألة ٥ إذا فسد الاعتكاف بأحد المفسدات فإن كان واجبا معينا وجب قضائه و ان كان واجبا غير معين وجب استينافه إلا إذا كان مشروطا فيه أو في نذره الرجوع فإنه لا- يجب قضائه أو استثنافه، و كذا يجب قضائه إذا كان مندوبا و كان الإفساد بعد اليومين، و اما إذا كان قبلهما فلا شيء عليه بل في مشروعية قضائه حينئذ إشكال.

إذا فسد الاعتكاف بمفسد فإن كان واجبا معينا وجب قضائه بناء على وجوب قضاء ما فات من الاعتكاف كما سبق في طي المسألة السابعة عشر من المسائل المتقدمة في أول الاعتكاف، و ان كان واجبا غير معين وجب استينافه لوجوب الاعتكاف عليه و كون الفاسد غير مجز عنه لفساده و لو مع إتمامه هذا إذا لم يكن مشروطا أصلا أو اشترط في حال نيته الرجوع مع عدم اشتراطه في حال نذره و لو اشترط الرجوع في حال نذره فلا- يجب قضائه في الواجب المعين و لا- استينافه في غير المعين، و لكن المصنف في ظاهر المتن يحكم بعدم وجوب القضاء و لا الاستيناف إذا كان مشروطا في حال النية و لو لم يكن مشروطا في حال النذر و هو ليس على ما ينبغي بل العبرة في وجوب القضاء أو الاستيناف في الواجب المعين أو غير المعين قبل مضى اليومين على إطلاق النذر عن الشرط أو اشتراطه به بلا دخل في اشتراط الاعتكاف عند نيته و عدمه نعم في الواجب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٩

غير المعين و في المندوب بعد مضى اليومين إذا أفسده حينئذ يجب قضائه مع عدم اشتراطه حين النية و لا يجب قضائه معه، و قد عرفت سابقا ان هذا هو فائدة الاشتراط، و لعل عبارة المتن ناظرة اليه، و كيف كان لو كان الإفساد في المندوب قبل مضى اليومين فإن كان فعل المفسد بقصد الإتيان به في أثناء الاعتكاف مع بنائه على اعتكافه فلا إشكال في حرمة لكونه تشريعا بناء على سراية الحرمة التشريعية إلى العمل الخارجى أيضا، و في وجوب القضاء عليه و عدمه وجهان: من صدق الفوت الموجب للقضاء، و من انصرافه الى الواجب لو قيل بدلالة عموم قوله: من فاتته فريضة فليقضها، و شموله لكل فريضة، و عدم اختصاصه بالفريضة اليومية. و ان كان فعله بقصد الرجوع عن الاعتكاف فلا يجب القضاء قطعا، و في استحبابه وجهان: من عدم الدليل على مشروعية قضائه، و: من دلالة صحيح الحلبي المروى في الكافي و المرسل المحكى في الفقيه على استحبابه و فيه قال أبو عبد الله عليه السلام كانت بدر في شهر رمضان و لم يعتكف رسول الله صلى الله عليه و سلم فلما كان من قابل اعتكف عشرين عشرا لعامة و عشرا قضاء لما فاتته، و الأقوى هو الأول لأن الظاهر من الخبرين هو كون المندوب الفائت متخصصا بخصوصية الوقت و هو كونه في شهر رمضان، و لا دلالة لهما على استحباب قضاء المندوب المطلق مع انه في وقت قضائه ان كان صالحا للاعتكاف فيصير وقتا للأداء إذ هو مستحب في كل وقت صالح له و ان لم يكن الوقت صالحا له فلا يجوز فيه الاعتكاف، فترك الأداء في وقت يصلح له و الإتيان بقضاء ما فات منه في وقت آخر مما لا فائدة فيه كما لا يخفى.

## [مسألة ٦ لا يجب الفور في القضاء و ان كان أحوط]

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

المحكى عن المبسوط و المنتهى وجوب الفور في القضاء و لعل الوجه فيه هو توهم اقتضاء الأمر به للفور و هو فاسد لعدم اقتضاء الأمر للفور و لا للتراخي، و عدم دليل آخر يدل عليه، لكن الاحتياط حسن للخروج عن مخالفتها و ان لم يظهر لما ذهب إليه دليل.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٠



## [مسألة ٧ إذا مات في أثناء الاعتكاف الواجب بنذر أو نحوه لم يجب على وليه القضاء]

مسألة ٧ إذا مات في أثناء الاعتكاف الواجب بنذر أو نحوه لم يجب على وليه القضاء و ان كان أحوط، نعم لو كان المنذور الصوم معتكفا وجب على الولي قضائه لأن الواجب حينئذ عليه هو الصوم و يكون الاعتكاف واجبا من باب المقدمة بخلاف ما لو نذر الاعتكاف فان الصوم ليس واجبا فيه و انما هو شرط في صحته و المفروض ان الواجب على الولي قضاء الصلاة و الصوم على الميت لا جميع ما فاته من العبادات.

إذا مات في أثناء الاعتكاف الواجب عليه سواء كان وجوبه بنذر أو شبهه أو بمضى يومين في المندوب أو بالشروع في المندوب على القول بوجوب إتمامه بالشروع فالمحكى عن المحقق و العلامة هو وجوب قضائه على وليه، أو إخراج ما ينوب به عنه من ماله، و عن مبسوط الشيخ حكاية وجوبه عن بعض الأصحاب، و يستدل له بعموم ما ورد ان من مات و عليه صوم واجب وجوب على وليه ان يقضى عنه أو يتصدق عنه، و استدلل له العلامة في المحكى عن المختلف بان المشهور وجوب قضاء الصوم من الميت و لا يمكن الإتيان بمثل هذا الصوم الا على هيئة وجوبه و هي هيئة الاعتكاف فيكون الاعتكاف واجبا من باب المقدمة، و الأقوى عدم وجوب قضائه على وليه لعدم الدليل عليه، و مع الشك في وجوبه فالمرجع هو البراءة، و اما الدليلان ففيهما ما لا يخفى.

اما العموم فلا ن ظاهره. أولا- هو وجوب قضاء الصوم الواجب بالأصالة على الولي إذا فات عن الميت. و ثانيا ان الواجب على المعتكف من الاعتكاف هو نفس الاعتكاف في حال الصوم مطلقا و لو لم يكن الصوم للاعتكاف كما في الاعتكاف في شهر رمضان، فيخرج حينئذ عن مصداق كونه مات و عليه صوم الذي هو موضوع ذاك العموم، و ليس على وجوب قضاء الاعتكاف دليل آخر سوى ذاك العموم، و بعبارة أخرى شمول ذاك العموم لصوم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢١

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

و ثالثا لو سلم شمول العموم للصوم في حال الاعتكاف لكان اللازم وجوب قضائه على الولي و لا يلزم قضاء الاعتكاف عليه أيضا و هو اى وجوب قضاء الصوم فقط من دون وجوب قضاء الاعتكاف فاسد، إذ الصوم كان واجبا على الميت من باب المقدمة و لا يعقل وجوب المقدمة فقط من دون ذى مقدمته مع ان الغرض إثبات وجوب الاعتكاف من ناحية وجوب صومه الذى يستدل لإثبات وجوبه بعموم من مات و عليه صوم واجب و يجب على وليه ان يقضى عنه لا إثبات وجوب صومه فقط، و منه يظهر ضعف ما في المعتبر من ان الخبر ان كان دالا- انما يدل على وجوب قضاء الصوم و اما الاعتكاف فلا، و استجوده في المدارك.

فان قلت مسألة المقدمية تتعكس بين الميت و بين وليه لان الواجب من الصوم على الميت كان وجوبه مقدما من باب وجوب الاعتكاف عليه، و انه مما لا يشترط الصوم في صحته، و على الولي يكون وجوب الاعتكاف عليه مقدما من باب وجوب الصوم في حال الاعتكاف عليه و هو اى الصوم في حال الاعتكاف يتوقف على الإتيان بالاعتكاف فيجب عليه الاعتكاف وجوبا مقدما لأجل وجوب الصوم عليه.

قلت هذه مغالطة لأن قضاء الواجب بالوجوب المقدمى عن الميت لا بد من ان يكون بإتيانه بما هو مقدمة للواجب، و لا يعقل ان يصير واجبا على الولي بالوجوب النفسى الأصلي إذ الواجب عليه انما هو تفرغ ذمة ميتة و المفروض انه الاعتكاف الذى لم يتم

دليل على وجوب قضائه، و ما قام عليه العموم انما هو الصوم، و لا يدل العموم على وجوبه على الولى الا على نحو يجب على ميته و هو النحو الوجوب المقدمى مع ان وجوبه كذلك عليه غير معقول مع انه على تقدير إمكانه لا- يكون متكفلا لإثباته لما تقرر فى الأصول: من انه إذا كان ثبوت حكم العام لبعض افراده متوقفا على ثبوت حكم آخر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٢

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

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ٩، ص: ٢٢٢

و ثالثا بان الكلام فى المقام فيما إذا مات المعتكف فى أثناء اعتكافه الواجب عليه، و حينئذ لا يصدق عليه فوت الواجب حتى يجب قضائه عليه، نعم فيما إذا تمكن من الأداء فى الواجب غير المعين و أهمل يمكن ان يقال: بوجوب قضائه على الولى لعدم ورود هذا الاشكال الثالث و ان يرد عليه الأولان كما قد قال به الشهيد فى المحكى عن دروسه حيث يقول: و لو مات قبل القضاء بعد التمكن وجوب على الولى قضائه، و مقتضاه انه لو مات فى الأثناء بعد التمكن من الأداء و إهماله فيه لكان القضاء واجبا على الولى. لكن الحق ما تقدم من عدم وجوب القضاء على الولى أصلا، هذا كله فيما إذا كان الاعتكاف واجبا على الميت بنذر و نحوه. و لو كان المنذور الصوم معتكفا فعن جامع المقاصد انه وجب على الولى قضائه، لأن الصوم حينئذ واجب بالأصالة، و الاعتكاف يكون واجبا من باب المقدمة، و عموم ما ورد من وجوب قضاء الصوم و الصلاة على الولى يشمل هذا الصوم فيجب عليه الإتيان بالاعتكاف من باب المقدمة، و قد اختاره صاحب الجواهر (قده) فى النجاة، و عليه المصنف (قده) فى المتن، لكن الواجب على الولى حينئذ ليس ما هو الواجب على مورثه بل انما يجب عليه الإتيان بالاعتكاف لتوقف صحة قضاء الصوم الواجب عليه، و لذا لا- يجب عليه نيئة النيابة عن مورثه فى الاعتكاف و ان وجبت فى قضاء الصوم و عليه فيخرج اعتكافه عن كونه قضاء عن اعتكاف مورثه.

### [مسألة ٨ إذا باع أو اشترى فى حال الاعتكاف لم يبطل بيعه و شرائه]

مسألة ٨ إذا باع أو اشترى فى حال الاعتكاف لم يبطل بيعه و شرائه و ان قلنا يبطلان اعتكافه.

النهى المتعلق بالبيع و الشرى قد يتعلق بالمعنى الاسم المصدري منهما و هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٣

الحاصل من البائع و المشتري من حيث الصدورى أعنى الأثر الحاصل من فعلهما من حيث هو بلا لحاظ إسناده إلى الفاعل، و قد يتعلق بالمعنى المصدري منهما و هو من حيث إسنادهما إلى الفاعل، فبالاعتبار الأول يكون المبعوض هو البيع أو الشراء من حيث نفسها و هو موجب للردع عنهما المستلزم لبطلانهما و نفى الإمضاء عنهما كالبيع الربوى المردوع بالنهى عنه، فقوله تعالى وَ حَرَّمَ الرَّبُّ فِي مَقَابِلِ غَيْرِهِ الْمَمْضَى بِقَوْلِهِ تَعَالَى أَحْرَبَ اللَّهُ الْبَيْعَ، و هذا النهى موجب لفساده بمعنى عدم إمضاء الشرع إياه و بالاعتبار الثانى يكون المبعوض هو صدور البيع أو الشراء عن البائع أو المشتري من دون مبعوضيه نفس البيع أو الشراء الصادر

منهما فلا- يوجب الردع عنهما من حيث هما صادران بل المبعوض هو هما من حيث صدورهما و ذلك كالبيع وقت النداء، إذ المنهى عنه ليس هو المعاملة الخارجية مقطوع النسبة عن فاعلها بل هو قيام الفاعل لها بها و اشتغاله بها، و هذا النهى لا يوجب الفساد إذا ظهر ذلك فنقول النهى عن البيع و الشرى فى حال الاعتكاف كالنهى عن البيع وقت النداء كما تقدم منا عند البحث عن حرمتها على المعتكف، و عليه فالنهى عنهما فى حال الاعتكاف لا يكون موجبا لفسادهما، فالقول بالبطلان كما حكى عن بعض ضعيف فى الغاية.

### [مسألة ٩ إذا أفسد الاعتكاف الواجب بالجماع]

مسألة ٩ إذا أفسد الاعتكاف الواجب بالجماع و لو ليلا وجبت الكفارة، و فى وجوبها فى سائر المحرمات اشكال، و الأقوى عدمه و ان كان الأحوط ثبوتها بل الأحوط ذلك حتى فى المندوب منه قبل تمام اليومين و كفارته ككفارة شهر رمضان على الأقوى و ان كان الأحوط كونها مرتبة ككفارة الظهر.

فى هذه المسألة أمور. (الأول) تجب الكفارة بالجماع فى الاعتكاف الواجب المعين بالنذر و نحوه، أو بكونه ثالث ثلاثة فيما لا خيار له بالشرط سواء كان الجماع فى النهار أو فى الليل إجماعا محققا كما عن الانتصار و الغنية و التذكرة و المنتهى، و على وجوبها به نصوص كثيرة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٤

ففى خبر زرارة المروى فى الفقيه و الكافى و التهذيب عن الباقر عليه السلام عن المعتكف يجمع اهله قال عليه السلام: إذا فعل فعله ما على المظاهر.

و خبر سماعة المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام عن معتكف واقع اهله قال عليه السلام: هو بمنزلة من أفطر يوما من شهر رمضان.

و خبر عبد الأعلى بن أعين المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن رجل وطأ امرأته و هو معتكف ليلا فى شهر رمضان قال عليه السلام: عليه الكفارة، قال قلت فإن وطأها نهارا قال: عليه كفارتان.

و خبر ابى ولاد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى امرأة معتكفة بإذن زوجها خرجت من المسجد الى بيتها فتهيأت زوجها حتى واقعها فقال عليه السلام: ان كانت خرجت من المسجد قبل ان تقضى ثلاثة أيام و لم تكن اشترطت فى اعتكافها فان عليها ما على المظاهر.

و خبر آخر لسماعة المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن معتكف واقع اهله قال عليه السلام: عليه ما على الذى أفطر من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكينا. (الأمر الثانى) اختلفوا فى وجوب الكفارة بفساد الاعتكاف بإتيان سائر المحرمات، و حكى عن الشيخ و أكثر المتأخرين اختصاص الكفارة بالجماع دون ما عداه من المفسدات و ان فسد به الصوم و وجب به القضاء لو كان واجبا. و يدل على ما ذهبوا اليه اختصاص النصوص بذكر الكفارة فى الجماع، و عدم تعرضها لها فى غيره، و مع الشك فى وجوبها يرجع الى البراءة، و حكى عن الشيخ أيضا إلحاق كل مباشرة تؤدى الى إنزال الماء عمدا الى الجماع من الاستمناء و غيره، و عن ظاهر التذكرة الإجماع عليه، و ليس له وجه ظاهر، و قيل و لعله لفهم مساواتها مع الجماع من تأديتها بعبارة واحدة فى الآية المباركة و هى قوله تعالى **وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ**، و فيه ان الظاهر من المباشرة هو الجماع و قد كنى بها عنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٥

مع عدم ظهور قوله تعالى وَ أَنْتُمْ لَعَّاكِفُونَ فِي الْاِعْتِكَافِ الْمَعْهُودِ، وَ الْمُحْكِي عَنِ الْمَفِيدِ وَ السَّيِّدِ الْإِحْقَاقِ كُلِّ مَفْسُدٍ بِالْجَمَاعِ وَ لَوْ لَمْ يَكُنْ مَنْدَرَجًا تَحْتَ عُنْوَانِ الْمُبَاشَرَةِ وَ لَمْ يَكُنْ مِنْ إِنْزَالِ الْمَاءِ وَ هُوَ الْمُحْكِي عَنِ الدَّرُوسِ وَ غَيْرِهِ، وَ لَعَلَّهُ بِدَعْوَى إِنْ الْمَنْسَبِ مَنْ مِنْ نَصُوصِ الْجَمَاعِ عَرَفَا هُوَ إِنْ سَبَبٌ وَ جُوبُ الْكُفَّارَةِ هُوَ التَّعَمُّدُ فِي إِفْسَادِ الْاِعْتِكَافِ مِنْ غَيْرِ مَدْخَلِيَّةٍ لِمَخْصُوصِ الْمَفْسُدِ، وَ إِنْ هُوَ أَيْ شَيْءٌ كَانَ، وَ فِيهِ إِنْ الْاِنْسَبَاقُ عَرَفَا بِحَيْثُ يَدْخُلُ فِي الْمَدَالِيلِ اللَّفْظِيَّةِ مَمْنُوعٌ، وَ الظَّنُّ بِهِ لَا يَصِحُّ الْاِسْتِنَادُ إِلَيْهِ بَلِ الْاِعْتِمَادُ عَلَيْهِ أَشْبَهَ بِالْقِيَاسِ الْمَحْرَمِ الْعَمَلِ عِنْدَنَا. فَالْحَقُّ عَدَمٌ مَا يُوْجِبُ الْإِحْقَاقَ غَيْرَ الْجَمَاعِ بِهِ فِي وَجُوبِ الْكُفَّارَةِ فِي إِفْسَادِ الْاِعْتِكَافِ بِهِ لِعَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ، مَعَ كَوْنِ الْمَرْجِعِ عِنْدَ الشُّكِّ فِيهِ هُوَ الْبَرَاءَةُ، وَ إِنْ كَانَ الْأَحْوَاطُ ثُبُوتَهَا خُرُوجًا عَنِ الْخِلَافِ مِنْ أَوْجِبِهَا فِي غَيْرِ الْجَمَاعِ. (الأمر الثالث) الْمُحْكِي عَنِ الْمَفِيدِ وَ الشَّيْخِ (قَدَسَ سِرَّهُمَا) وَ جُوبُ الْكُفَّارَةِ بِالْجَمَاعِ فِي كُلِّ اِعْتِكَافٍ سِوَاكَانٍ وَاجِبًا أَوْ مَنْدُوبًا، كَانَ الْوَاجِبُ مَعِينًا. أَوْ غَيْرِ مَعِينٍ، كَانَ التَّعْيِينَ بِالنَّذْرِ وَ شَبَهِهِ، أَوْ بِمَضَى يَوْمِينَ مِنَ الْمَنْدُوبِ أَوْ الْوَاجِبِ الْمَطْلُوقِ. وَ يَسْتَدَلُّ لِهَمَا بِإِطْلَاقِ الرِّوَايَاتِ الْمُتَضَمِّنَةِ لَوْجُوبِ الْكُفَّارَةِ بِالْجَمَاعِ حَيْثُ إِنْهُ يَقْتَضِي عَدَمَ الْفَرْقِ فِيهِ بَيْنَ الْوَاجِبِ وَ الْمَنْدُوبِ، وَ لَا فِي الْوَاجِبِ بَيْنَ الْمَطْلُوقِ وَ الْمَعِينِ. وَ الْمُحْكِي عَنِ غَيْرِهِمَا هُوَ اِخْتِصَاصٌ وَ جُوبِهَا بِالْوَاجِبِ الْمَعِينِ، فَلَا تَجِبُ فِي الْوَاجِبِ الْمَطْلُوقِ، وَ لَا فِي الْمَنْدُوبِ لِمَنْعِ إِطْلَاقِ الرِّوَايَاتِ الْمُتَضَمِّنَةِ لَوْجُوبِهَا بِالْجَمَاعِ أَوْلًا.

وَ ذَلِكَ لِاِنْسَبَاقِ ظَهُورِهَا فِي وَجُوبِ الْكُفَّارَةِ فِي الْوَاجِبِ الْمَعِينِ ظَهُورًا نَاشِيًا عَنِ الْاِلْتِفَاتِ إِلَى كَوْنِ الْكُفَّارَةِ عَقُوبَةً لِلتَّعَمُّدِ بِالْعَصِيَانِ مَعَ إِنْهُ لَا عَصِيَانٌ فِي إِفْسَادِ الْمَنْدُوبِ أَوْ الْوَاجِبِ الْمَطْلُوقِ قَبْلَ مَضَى يَوْمِينَ مِنَ الْاِعْتِكَافِ. قَالَ الْمُحَقِّقُ (قَدَسَ) فِي الْمَعْتَبَرِ بَعْدَ نَقْلِ وَجُوبِ الْكُفَّارَةِ بِالْإِفْسَادِ بِالْجَمَاعِ فِي كُلِّ اِعْتِكَافٍ عَنِ الشَّيْخِينَ وَ لَوْ خَصًّا ذَلِكَ بِالْيَوْمِ الثَّلَاثِ أَوْ بِالْاِعْتِكَافِ الْاِلْتِزَامِ كَانَ أَلْيَقَ بِمَذْهَبِهِمَا، لِأَنَّ بَيْنَنَا إِنْ الشَّيْخِ ذَكَرَ فِي النِّهَايَةِ وَ الْخِلَافِ إِنْ لِمَعْتَكِفِ الرَّجُوعِ فِي الْيَوْمِينَ الْأَوَّلِينَ مِنَ الْاِعْتِكَافِ وَ إِذَا كَانَ لَهُ الرَّجُوعُ لَمْ يَكُنْ لِإِجَابِ الْكُفَّارَةِ مَعَ جَوَازِ الرَّجُوعِ وَجْهٌ، لَكِنْ يَصِحُّ هَذَا عَلَى قَوْلِ الشَّيْخِ فِي الْمَبْسُوطِ، فَإِنَّهُ يَرَى وَجُوبَ الْاِعْتِكَافِ بِالْاِدْخَالِ فِيهِ اِنْتِهَى مَا فِي الْمَعْتَبَرِ، وَ مَا ذَكَرَهُ

مَصْبَاحُ الْهَدْيِ فِي شَرْحِ الْعُرُوءِ الْوَثْقَى، ج ٩، ص: ٢٢٦

(قَدَسَ) يُمْكِنُ إِنْ تَكُونُ قَرِينَةٌ حَالِيَّةٌ مَحْفُوفَةٌ بِالْكَلامِ مَانِعَةٌ عَنِ اِنْعِقَادِ الْإِطْلَاقِ حَيْثُ إِنْ مِنْ مَقْدَمَاتِهِ اِنْتِفَاءُ الْقَدْرِ الْمُتَيَقِّنِ، وَ هَذَا الَّذِي ذَكَرَ يُوْجِبُ تَيَقِّنَ اِرَادَةِ الْوَاجِبِ الْمَعِينِ مِمَّا وَجِبَتْ الْكُفَّارَةُ فِي إِفْسَادِهِ بِالْجَمَاعِ وَ تَمْنَعُ عَنِ اِنْعِقَادِ الْإِطْلَاقِ.

وَ ثَانِيًا لَوْ سَلِمَ إِطْلَاقُ الرِّوَايَاتِ فَهُوَ مُقَيَّدٌ بِمَا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِهَا فِيمَا عَدَا الْوَاجِبَ الْمَعِينِ كَصَحِيحِ أَبِي وِلَادِ الَّذِي فِيهِ: إِنْ كَانَتْ (يَعْنِي الْمَرْأَةَ) خَرَجَتْ مِنَ الْمَسْجِدِ قَبْلَ إِنْ تَقْضَى ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَ لَمْ تَكُنْ اِشْتَرَطَتْ فِي اِعْتِكَافِهَا فَانْ عَلِيهَا مَا عَلَى الْمَظَاهِرِ، فَانْ اِعْتِبَارَ عَدَمِ اِشْتِرَاطِ الرَّجُوعِ عَنِ الْاِعْتِكَافِ فِي وَجُوبِ الْكُفَّارَةِ يَدُلُّ بِمَفْهُومِهِ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِهَا مَعَ اِشْتِرَاطِ، فَيَسْتَفَادُ مِنْهُ عَدَمُ الْوَجُوبِ فِيمَا يَجُوزُ لَهُ الرَّجُوعُ وَ لَوْ مَعَ عَدَمِ اِشْتِرَاطِهِ كَمَا فِي الْمَنْدُوبِ أَوْ الْوَاجِبِ غَيْرِ الْمَعِينِ قَبْلَ مَضَى الْيَوْمِينَ مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ فِي ذَلِكَ بَيْنَ كَوْنِ الْكُفَّارَةِ فِيمَا تَجِبُ فِيهِ لِأَجْلِ الْجَمَاعِ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ مِنَ الصَّحِيحِ، أَوْ لِأَجْلِ الْخُرُوجِ عَنِ الْمَسْجِدِ بِنَاءً عَلَى اِسْتِنَادِ الْفَسَادِ إِلَيْهِ لِكُونِهِ أَسْبَقَ مِنَ الْجَمَاعِ، فَالْمَنْعُ عَنِ كَوْنِهِ مُقَيَّدًا لِإِطْلَاقِ النُّصُوصِ الْوَارِدَةِ فِي وَجُوبِ الْكُفَّارَةِ بِإِفْسَادِ الْاِعْتِكَافِ بِالْجَمَاعِ كَمَا فِي الْمَسْتَمْسِكِ غَيْرِ وَجِيهِ لِأَنَّهُ عَلَى تَقْدِيرِ دَلَالَةِ الصَّحِيحِ عَلَى وَجُوبِ الْكُفَّارَةِ بِالْإِفْسَادِ بِكُلِّ مَفْسُدٍ يَفْرُقُ بَيْنَ الْإِفْسَادِ بِالْجَمَاعِ وَ غَيْرِهِ بِالْقَوْلِ بِوَجُوبِهَا بِالْإِفْسَادِ بِالْجَمَاعِ فِي كُلِّ اِعْتِكَافٍ، وَ اِخْتِصَاصٌ وَ جُوبِهَا بِغَيْرِهِ بِالْاِعْتِكَافِ الْوَاجِبِ الْمَعِينِ وَ لَهُ وَجْهٌ، وَ الْاِشْكَالُ فِي وَجُوبِهَا فِيمَا يَجُوزُ لَهُ الرَّجُوعُ عَنِ الْاِعْتِكَافِ كَالْمَنْدُوبِ وَ نَحْوِ بَكُونِ الْكُفَّارَةِ فِي صُورَةِ الْعَصِيَانِ وَ لَا عَصِيَانٍ فِي الرَّجُوعِ فِيمَا يَجُوزُ لَهُ الرَّجُوعُ مَرْفُوعٌ بِالْفَرْقِ بَيْنَ الرَّجُوعِ عَنِ الْاِعْتِكَافِ فِيمَا يَجُوزُ لَهُ الرَّجُوعُ وَ لَوْ بِالْجَمَاعِ، وَ بَيْنَ الْإِتْيَانِ بِالْمَفْسُدِ فِي حَالِ الْاِعْتِكَافِ بَلَا- قَصْدِ الرَّجُوعِ عَنْهُ، وَ مَا فِيهِ الْكُفَّارَةُ لَوْ قِيلَ بِهَا هُوَ الْأَخِيرُ دُونَ الْأَوَّلِ، مَعَ إِنْ اِخْتِصَاصٌ وَ جُوبِ الْكُفَّارَةِ بِصُورَةِ الْعَصِيَانِ مَمْنُوعٌ لِإِمْكَانِ إِجَابِهَا مَعَ عَدَمِ الْعَصِيَانِ إِذَا قَامَ عَلَيْهِ الدَّلِيلُ كَمَا فِي وَجُوبِ الْفِدَاءِ لِلْإِفْطَارِ فِي

شهر رمضان ممن يجوز له الإفطار كذى العطاش و نحوه، و وجوب الدم على من اضطر الى ارتكاب بعض تروك الإحرام كالنظليل و نحوه، و بالجملة فالحق في هذه المسألة هو اختصاص وجوب الكفارة بالإفساد بالجماع في الواجب المعين من الاعتكاف و الله العالم بحقائق الأحكام. (الأمر الرابع) المشهور بين الأصحاب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٧

كما في الحدائق ان كفارة الجماع في الاعتكاف هي ككفارة الإفطار في شهر رمضان و هي الإتيان بإحدى الخصال تخييرا، و ذلك لموثقتي سماعه المتقدمين ففي إحداهما عن الصادق عليه السلام عن معتكف واقع اهله قال عليه السلام: هو بمنزلة من أفطر يوما من شهر رمضان و في الآخر عنه عليه السلام عن معتكف واقع اهله قال: عليه ما على الذي أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكينا.

و عن ظاهر الصدوق هو كونها ككفارة الظهار و هي الإتيان بإحدى الخصال على الوجه الترتيب و هي العتق مع التمكن منه، و صيام شهرين متتابعين مع عدم التمكن من العتق و إطعام ستين مسكينا مع عدم التمكن من الصيام، و ارتضاه في المدارك لصحيح زرارة المروي في الفقيه عن الباقر عليه السلام: إذا فعل فعليه ما على المظاهر، و صحيح ابى ولاد المروي في الكافي عن الصادق عليه السلام و فيه ان كانت خرجت من المسجد قبل ان تقضى ثلاثة أيام و لم تكن اشترطت في اعتكافها فان عليها ما على المظاهر، و عن المختلف ان ما يدل على انها ككفارة إفطار شهر رمضان أوضح عند الأصحاب، و ما يدل على انها ككفارة الظهار أصح طريقا. و قد حمل جمع من الأصحاب ما يدل على انها ككفارة الظهار على الاستحباب، و لا بأس به، و ان أورد عليهم في الحدائق بأنه قاعدتهم في جميع الأبواب، و حمله في المنتهى على ان المراد التشبيه في المقدار دون الكيفية، و به صرح في الوسائل أيضا حيث يقول بعد ذكر صحيح ابى ولاد: هذا محمول على بيان الكمية لا الكيفية، أو على الاستحباب قاله جماعة من الأصحاب. و الأقوى ما عليه المشهور من كونها ككفارة شهر رمضان لأظهره ما يدل عليه من الاخبار عما يدل على كونها كالظهار، و ذهاب المشهور الى العمل به و ترك العمل بالآخر، و لكنه ينبغي الاحتياط بالعمل بما يدل على انها كالظهار.

### [مسألة ١٠ إذا كان الاعتكاف واجبا و كان في شهر رمضان و أفسده بالجماع في النهار فعليه كفارتان]

مسألة ١٠ إذا كان الاعتكاف واجبا و كان في شهر رمضان و أفسده بالجماع في النهار فعليه كفارتان (إحداهما) للاعتكاف (و الثانية) للإفطار في نهار رمضان، و كذا إذا كان في صوم قضاء شهر رمضان و أفطر بالجماع بعد الزوال فإنه يجب عليه كفارة الاعتكاف و كفارة قضاء شهر رمضان، و إذا نذر الاعتكاف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٨

في شهر رمضان و أفسده بالجماع في النهار و يجب عليه ثلاث كفارات (إحداها) للاعتكاف (و الثانية) لخلف النذر (و الثالثة) للإفطار في شهر رمضان، و إذا جامع امرأة المعتكف و هو معتكف في نهار رمضان فالأحوط أربع كفارات و ان كان لا يبعد كفاية الثلاث (إحداها) لاعتكافه و اثنتان للإفطار في شهر رمضان إحداهما عن نفسه و الأخرى تحملا عن امرئته و لا دليل على تحمل كفارة الاعتكاف عنها و لذا لو أكرهها على الجماع في الليل لم تجب عليه إلا كفارته و لا يتحمل عنها (هذا)، و لو كانت مطوعة فعلى كل منهما كفارتان ان كان في النهار و كفارة واحدة ان كان في الليل.

في هذه المسألة أمور. (الأول) إذا أفسد الاعتكاف الواجب بالجماع في نهار شهر رمضان تجب عليه كفارتان إحداهما للاعتكاف و الأخرى للإفطار في شهر رمضان على المشهور المعروف بين الأصحاب، بل قيل بلا اشكال و لا خلاف، و عن غير واحد من الأصحاب دعوى الإجماع عليه، و يدل عليه، من النصوص.

خبر ابن أعين المروى فى الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن رجل وطأ امرئته و هو معتكف ليلا فى شهر رمضان قال عليه السّلام: عليه الكفارة قال قلت: فإن وطئها نهارا قال: عليه كفارتان.

و مرسل الصدوق قال: و قد روى انه ان جامع بالليل نعليه كفارة واحدة، و ان جامع بالنهار فعليه كفارتان، و مما ذكرناه يظهر انه لو كان صومه قضاء شهر رمضان و أفطر بالجماع بعد الزوال يجب عليه كفارة الاعتكاف و كفارة قضاء شهر رمضان لإطلاق دليليهما، و أصالة عدم تداخلهما، و إذا نذر الاعتكاف فى شهر رمضان نذرا معيناً فأفسده بالجماع فى النهار يجب عليه ثلاث كفارات، إحداها للاعتكاف، و الثانية لخلف النذر، و الثالثة للإفطار فى شهر رمضان لإطلاق أدلتها مع أصالة تعدد المسببات عند تعدد أسبابها. (الأمر الثانى) المشهور كما فى الدروس على وجوب اربع كفارات لو جامع امرئته المعتكفة فى نهار شهر رمضان و هو معتكف بإكراهه إياها على الجماع، و قال فى الدروس: لا نعلم مخالفا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٩

فى ذلك الا المحقق فى المعبر، و عن المختلف نفى ظهور الخلاف فيه، و عن المسالك و جامع المقاصد نسبته إلى الأصحاب مؤذنا بالإجماع عليه خلافا للمحقق و العلامة فى المعبر و المنتهى ناقلا له عن بعض الأصحاب فأنكروا تحمل كفارة الاعتكاف، و هذا هو الأقوى لعدم الدليل على وجوب تحملها عليه، و ما دل على وجوب تحمله كفارة الصوم عنها لا يدل على وجوب تحمل كفارة الاعتكاف أيضا عنها، و مع الشك فى ذلك فالمرجع هو البراءة و لكن الاحتياط فى ذلك مما لا ينبغي تركه لدعوى الإجماع على وجوبه، و إسناده إلى المشهور هذا إذا أكرهها على الجماع فى النهار، و لو طوعته فى ذلك فلا إشكال فى ان على كل واحد منهما كفارتان ان كان فى النهار، و كفارة واحدة ان كان فى الليل. (الأمر الثالث) لو أكرهها على الجماع فى الليل لم تجب عليه إلا- كفارة واحدة عن نفسه حتى عند القائلين بوجوب تحمل كفارتها عليه لو أكرهها فى النهار، و هذا شاهد فى نفسه على عدم وجوب تحمل كفارة الاعتكاف عليه لو أكرهها على الجماع، و الا لم يكن فرق بين الإكراه فى الليل أو النهار. و هذا آخر ما وفقنا الله سبحانه لشرح كتاب الصوم و الاعتكاف من كتاب العروة الوثقى، و الحمد لله أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا، و صلواته الزاكيات على محمد و آله الاطهرين الأبرار.

و على جميع أنبيائه و أوصياء أنبيائه، و الصديقين و الصالحين من عباده، و كان الشروع فى تحريره عشية يوم الجمعة الرابع عشر من شهر المحرم سنة ١٣٨٣ و صار ختامه فى ضحى يوم السبت التاسع عشر من شهر جمادى الاولى ١٣٨٤ على يد مؤلفه الفقير الضعيف المحتاج الى عفو ربه الغفور الكريم مع تشتت الأحوال، و سوء المزاج من توارد الأمراض، و ضعف القوى و الأعضاء، و التأثير عما يرد على المسلمين فى بلاد الإسلام و إخواننا القاطنين فى بلادنا، و بلاد العراق من سلطة الكفار، و المنافقين، و أحيائهم مراسم الكفر و النفاق، و انمحائهم آثار الشرع و الإسلام، أعاذنا الله تعالى و جميع المسلمين فى جميع البلاد عن إيذائهم، ورد مكرهم إليهم، فإنه لا يحق المكر السىء إلا بأهله.

و الحمد لله على انعامه و له الشكر على آلائه، و انا الضعيف الفانى محمد تقى بن محمد الآملى غفر الله سبحانه لى و لوالدى و لجميع المؤمنين و المؤمنات.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣١

هو

كتاب الزكاة

من مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى لمؤلفه الفقير الفانى الحاج شيخ محمد تقى الآملى (عفى عنه)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٢

بسم الله الرحمن الرحيم

## [مقدمة المؤلف]

الحمد لله رب العالمين حمدا يوازي حمد ملائكته المقربين و أنبيائه المرسلين و الصلوات التامات على خير خلقه و أشرف بريته محمد سيد المرسلين و آله الطاهرين و اللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين و بعد فهذه جملة مما حررته فى شرح مسائل كتاب الزكاة من العروة الوثقى لفقيره عصره و فريد دهره آية الله على الإطلاق سيدنا الأعظم و مولانا الأفخم السيد محمد كاظم اليزدى الطباطبائى قدس سره و طيب رسمه و هو من اجزاء شرحنا المسمى بمصباح الهدى لمؤلفه الفقير المحتاج الى عفو ربه الرحيم محمد تقى الآملى عصمه الله سبحانه بلطفه الجلى و الخفى و غفر له و لوالديه و للمؤمنين و المؤمنات بمنه وجوده و كان الشروع فى طبعه اليوم الأول فى شهر رجب سنة ١٣٨٩

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٣

بسم الله الرحمن الرحيم

(كتاب الزكاة التى وجوبها من ضروريات الدين و منكره مع العلم به كافر).

لانه منكر لضرورى الدين الذى قد ثبت فى كتاب الطهارة كفره، قال العلامة (قده): اجمع المسلمون كافة على وجوبها فى جميع الأعصار و هى أحد الأركان الخمسة، إذا عرفت هذا فمن أنكر وجوبها ممن ولد على الفطرة و نشأ بين المسلمين فهو مرتد يقتل من غير ان يستتاب، و ان لم يكن عن فطرة بل أسلم عقيب كفره مع علمه بوجوبها استتيب ثلاثا، فان تاب و الا فهو مرتد و جب قتله، و ان كان ممن يخفى وجوبها عليه لانه نشأ بالبادية أو كان قريب العهد بالإسلام عرف وجوبها و لم يحكم بكفره انتهى المحكى عنه، فلا إشكال فى كفر منكره.

بل فى جملة من الاخبار ان مانع الزكاة كافر.

ففى خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال: من منع قيراطا من الزكاة فليمت إنشاء يهوديا أو نصرانيا، و خبره الآخر المروى عن الكافى عن الصادق عليه السلام قال: من منع قيرطا من الزكاة فلبس بمؤمن و لا مسلم و موثقه سماعة عن الصادق عليه السلام قال: ان الله عز و جل فرض للفقراء فى أموال الأغنياء فريضة لا يحمدون إلا بأدائها و هى الزكاة بها حقنوا دمايمهم و بها سموا مسلمين، و عن الفقيه عن الصادق عليه السلام فى وصية النبى لعلى صلى الله عليهما و آلهما: يا على كفر بالله العلى العظيم فى هذه الأمة عشرة و عد منهم مانع الزكاة و ثمانية لا يقبل الله منهم للصلاة و عد منهم مانع الزكاة، الحديث، و غير ذلك من الاخبار الأخر.

## [شروط وجوب الزكاة]



و يشترط فى وجوبها أمور

## [الأول البلوغ]

الأول البلوغ فلا تجب  
الزكاة فى الذهب و الفضة  
على غير البالغ.

إجماعا محصلا و منقولا- مستفيضا بل متواترا، و النصوص المستفيضة الدالة على انه ليس فى مال اليتيم زكاة المنضمة إلى الإجماع على عدم الفصل بين اليتيم و بين غيره مضافا الى المروى عن الرضا عليه السلام فى صبيته صغار لهم مال بيد أبيهم أو أخيهم هل يجب على مالهم الزكاة؟ فقال عليه السلام: لا يجب على مالهم حتى يعمل به مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٤

فإذا عمل به وجبت الزكاة اما إذا كان موقوفا فلا زكاة عليه. و استدل فى الجواهر بترك الاستفصال فى صحيح يونس بن يعقوب أرسلت الى ابي عبد الله عليه السلام ان لى إخوة صغار فمتى تجب على أموالهم الزكاة فقال: إذا وجبت عليهم الصلاة وجبت عليهم الزكاة قلت:

فما لم تجب عليهم الصلاة قال: إذا اتجر به فزكه، و يمكن منعه بدعوى دلالة سياق الخبر على كون الاخوة يتيما كما لا يخفى على المتأمل فى قوله: ان لى إخوة صغارا، و كيف كان ففى ما تقدم غنى و كفاية، ثم لا إشكال فى عدم وجوبها على غير البالغ فى تمام الحول فيما يعتبر فيه الحول. و

الظاهر انه لا ينبغى الإشكال فى عدم وجوبها أيضا على من كان غير بالغ فى بعضه.

فلا وجوب للحول الذى بلغ فى آخره مثلا و ذلك لخبر ابي بصير قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ليس على مال اليتيم زكاة و ليس عليه صلاة، و ليس على جميع غلاته من نخل أو زرع أو غلة زكاة، و ان بلغ فليس عليه لما مضى زكاة، و لا عليه لما يستقبل حتى يدرك فإذا أدرك كانت عليه زكاة واحدة و كان عليه مثل ما على غيره من الناس.

فان الظاهر من قوله عليه السلام: ان بلغ فليس عليه لما مضى زكاة يدل على انه غير مكلف بالزكاة فى الأموال التى ملكها قبل البلوغ مطلقا سواء مضى عليها أحوال عديدة أو بعض الحول، و فى قوله عليه السلام: و لا عليه لما يستقبل احتمالا ان (أحدهما) ان يكون معطوفا على قوله لما مضى و هذا هو الظاهر، و عليه فيجب حمل قوله حتى يدرك على ادراك غير البلوغ كإدراك الحول أو الرشد، و ذلك لئلا يلزم جعل الغاية نفس المغيبى لان الشرط المترتب عليه الكلام هو البلوغ فلا معنى لجعله غاية فعلى تقدير جعل الحول متعلق الإدراك فى قوله حتى يدرك يصير المعنى هكذا إذا بلغ فليس عليه زكاة لما يستقبل فى تلك الأموال التى ملكها فيما مضى حتى يدرك الحول فإذا أدرك الحول كانت عليه زكاة لمكان مضى الحول عليه فيدل على اعتبار الحول من حين البلوغ. و (ثانيهما) ان يكون جملة مستقلة و هو بعيد و يصير المعنى انه ليس عليه لما يستقبل زكاة متى حال الحول عليه حتى يحول عليه و هو بالغ فإذا حال عليه الحول و هو بالغ اى كان بالغا فى الحول وجبت عليه الزكاة و كيف ما كان فيدل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٥

على المطلوب هذا هو المشهور و هو المنصور، و لكن عن بعض المتأخرين حكى المناقشة فى ذلك قال (قده): و إثبات اعتبار البلوغ فى تمام الحول بحسب الدليل مشكل إذ المستفاد من الأدلة عدم وجوب الزكاة ما لم يبلغ و هو غير مستلزم لعدم الوجوب



بسبب الحول السابق بعضه عليه إذ لا- يستفاد من أدلته اشتراط الحول كونه في زمان التكليف، و اللام في قوله فليس عليه لما مضى زكاة غير واضحة الدلالة على المعنى الشامل للحول الناقص، بل المتبادر منه خلافه، و كذا قوله. و لا عليه لما يستقبل غير واضح في إثبات الفرض المذكور. ثم قال بل قد نقول في قوله: فإذا أدرك كانت عليه زكاة واحدة دلالة على خلاف ذلك انتهى، و لا يخفى ما فيه فان دعواه عدم وضوح دلالة اللام على المعنى الشامل للحول الناقص ممنوعه مع كونها للعموم، فيدل على الشمول و المنع في دعوى التبادر على خلافه أشد، و قوله و كذا قوله و لا عليه لما يستقبل غير واضح في إثبات الفرض المذكور مدفوع بما عرفت من ان فيه احتمالين و على كليهما يدل على المطلوب، و على تقدير كونه مجملا أيضا بالفقرة الاولى اعنى قوله فليس عليه لما مضى كافية في إثبات المطلوب و اما دعواه دلالة قوله فإذا أدرك كانت عليه زكاة واحدة على خلاف ذلك ففيه مالا- يخفى مضافا الى ان الخطابات المشروطة إنما تتعلق بمتعلقاتها و تصل إلى درجة الفعلية حين تحقق شرائطها فالخطاب بالزكاة بشرط حلول الحلول يتعلق بالمكلف و لا بد من اعتبار حلول الحلول في حال التكليف الموجب لاعتبار مبدئه من حاله لعدم التكليف قبله لا بالمشروط، و لا بمراعاة شرطه مع انه يمكن اعتبار البلوغ طول الحول من دليل اعتبار التمكن من التصرف كما سيأتى، و الصبي في حال الصباوة لا يكون متمكنا من التصرف بل هو محجور عليه، هذا تمام الكلام بالنسبة إلى النقدين، و المتحصل منه عدم ثبوت الزكاة فيهما على غير البالغ في تمام الحول و لو بلغ في أثنائه مطلقا لا وجوبا و لا استحبابا، اما نفى الوجوب فلمكان الدليل على عدمه كما عرفت. و اما نفى الاستحباب فلعدم الدليل عليه هذا إذا لم يتجر بهما، و مع الاتجار يأتي حكمها عند تعرض المصنف (قده) في المتن. و اما المواشى و الغلات فعن المشهور استحباب الزكاة في غلات الطفل و مواشيه، و عن الشيخين و أتباعهما وجوبها فيهما، و عن ظاهر ابن إدريس هو الحرمة، و حكى الجزم بها عن مصابيح الطباطبائي، و الأحوط ان لم يكن أقوى هو الأخير أى الحرمة كما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٦

سيظهر وجهه. استدلل للاول بصحيح زرارة و محمد بن مسلم عن ابى جعفر و ابى عبد الله عليه السلام: ليس على مال اليتيم في العين و المال الصامت شىء فأما الغلات فعليها الصدقة واجبة حيث انه يدل بمفهوم قوله: ليس على مال اليتيم في العين و المال الصامت على ثبوت الزكاة في ما عدا المال الصامت للصبي، و قد صرح بأحد فردى المفهوم في قوله فاما الغلات فعليها الصدقة و قوله عليه السلام: واجبة و ان كان له ظهور في الوجوب المصطلح الا- انه لا- صراحة فيه بعد معلومية عدم ظهوره في المنع المصطلح في لسان الاخبار، و بعد الجمع بين هذا الصحيح و بين خبر ابى بصير المتقدم المصرح فيه بعدم الزكاة في جميع غلات الطفل يحمل على الندب فيصير دليلا على استحباب الزكاة في غلاته و مواشيه. و استدلل للثاني بالصحيح المذكور بإبقاء قوله واجبة على ظاهره من الوجوب المصطلح، و إلحاق المواشى بالغلات بالإجماع المركب، و الأقوى عدم الثبوت فيهما مطلقا و ذلك لقصور الصحيحة المذكورة عن معارضة خبر ابى بصير المتقدم بواسطة إعراض المشهور من القدماء عن العمل بها فلا دليل على الوجوب أصلا، و لا موجب لحملها على الندب بعد سقوطها عن الحجية بإعراض المشهور عن العمل بها فلم يبق الا ما يدل على عدم الثبوت بقول مطلق و لو على الندب مضافا الى النصوص المستفيضة الواردة في نفى الزكاة عن مال اليتيم هذا في غلاته، و اما في مواشيه فالحكم بالاستحباب فيها أشكل لمنع المفهوم في قوله: في العين و المسال الصامت لانه من مفهوم اللقب الذى لا نقول به، و لا موقع للتمسك بدليل التسامح في المقام و ان كان مطابقا للفتوى المشهور الا انه في المقام معارض بدليل حرمة التصرف في مال الطفل و عدم جواز التصرف به الا على الوجه الأحسن و لم يثبت، و مما ذكرناه يظهر ما في المتن في المسألة الاولى الاتية من الفتوى باستحباب إخراج الزكاة في غلات غير البالغ بل الأصوب هو الاحتياط فيه كما احتاط في مواشيه.

الثانى العقل فلا زكاة فى مال المجنون

إذا كان الجنون إطباقيا و كان

فى تمام الحول،

و المشهور ان حكمه حكم الصبى فلا- زكاة فى ماله الصامت أصلا لا- وجوبا و لا استحبابا إلا إذا اتجر به فيستحب كما فى

الصبى، و يستحب فى مواشيه و غلاته،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٧

و لا يخفى ان هذا الإلحاق لم يرقم عليه دليل، و قد عرفت ضعف القول بالاستحباب فى غلات الطفل فضلا عن مواشيه، فالقول

به فى المجنون أضعف، و ليس الحكم فى المجنون إجماعيا، مع مخالفة كثير من المحققين كما لم يكن إجماع فى حكم

الصبى أيضا.

اما نفى ثبوت الزكاة فى مال المجنون فلأصل بعد فرض عدم الدليل على الوجوب بناء على كون سوق خطابات الزكاة للتكليف

المختص بالمكلفين بدليل رفع القلم عن المجنون و صحيح عبد الرحمن بن الحجاج القائل بالصادق عليه السلام: امرأة من أهلنا

مختلطة أ عليها زكاة فقال عليه السلام: ان كان عمل به فعليها الزكاة و ان كان لم يعمل به فلا، و خبر موسى بن بكر السائل عن

الكاظم عليه السلام عن امرأة مصابة و لها مال فى يد أخيها هل عليه زكاة؟

فقال عليه السلام: ان كان أخوها يتجر به فعليه زكاة، هذا إذا كان الجنون مستوعبا للحول و قد أطلق الأصحاب المجنون و لم

يفصلوا بين المطبق منه و الأدوارى و مقتضاه عدم الفرق بينهما بل لا زكاة على المجنون

فى بعض الحول و لو أدوارا،

و فى المحكى عن تذكرة العلامة و نهايته انه لو كان الجنون يعتوره أدوارا اشترط الكمال طول الحول فلو جن فى أثنائه سقط و

استأنف من حين عوده خلافا لصاحب المدارك حيث قرب تعلق الزكاة على الأدوارى و قال: اما الأدوارى فالأقرب تعلق

الوجوب به فى حال الإفاقة، إذ لا- مانع من توجه الخطاب إليه فى تلك الحال انتهى، فكأنه (قده) جعل المنشأ فى عدم تعلق

الزكاة بمال المجنون جنونه المانع عن تعلق التكليف به، و لذا قال بعدم المانع من توجه الخطاب إليه فى حال الإفاقة، و لا يخفى

ما فيه لاین المنشأ فى عدم التعلق هو عدم مقتضية لا وجود المانع فى ظرف تحقق المقتضى لما عرفت من ان خطابات الزكاة

سواء كانت وضعا أو تكليفا مخصصة بما عدا المجنون بالخبرين المتقدمين، و مقتضى إطلاق الخبرين اعتبار العقل فى تمام

الحول كسائر الشرائط، و مع فقدته و لو فى بعض الحول ينتفى الوجوب بانتفاء شرطه كما فى كل واجب مشروط، و منه يظهر ان

الأقوى ما نسب الى القليل من

ان عروض الجنون آنا ما يقطع الحول

و لا اشكال فيه أصلا، إذ معنى اعتبار العقل فى تمام الحول هو استمراره فى تمام آناته، فلو طرء الجنون فى آن ما لم يكن شرط

الوجوب محققا فى ذاك الان و هو ينافى مع اعتباره فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٨

تمام الحول فلا وجه لقول المصنف (قده)

و لكنه مشكل بل لا بد من صدق اسم المجنون و انه لم يكن فى تمام الحول عاقلا و الجنون آنا ما بل ساعة و أزيد لا يضر

لصدق كونه عاقلا.

### [الثالث الحرية]

الثالث الحرية فلا زكاة على العبد

ان أحلنا ملكه و ذلك لا من جهة اعتبار الحرية حينئذ بل لعدم الملك الذى هو الشرط الرابع  
و ان قلنا بملكه

فكذلك أيضا بناء على عدم تمكنه من التصرف و حجره عنه لكن لا من جهة اعتبار الحرية أيضا بل لعدم الشرط الخامس اعنى  
التمكن من التصرف، و بناء على ملكه و تمكنه من التصرف فكذلك أيضا من جهة اعتبار الحرية و ذلك لتخصيص عمومات  
الزكاة الشاملة للعبد مطلقا و لو كانت للتكليف بما دل على اعتبار الحرية، ففى الصحيح عن الصادق عليه السلام: ليس فى مال  
المملوك شىء و لو كان له ألف ألف و لو احتاج لم يعط من الزكاة شىء، و الصحيح الآخر عنه عليه السلام أيضا و فيه سأله  
رحل و انا حاضر فى مال المملوك أ عليه زكاة؟ قال: لا و لو كان له ألف درهم، و الموثق عنه أيضا و فيه ما تقول فى رجل  
يهب لعبد ألف درهم أو أقل أو أكثر فبقول: أحللتنى من ضربى إياك أو من كل ما كان منى إليك أو مما أخفتك أو  
أرهبتك فيحلله فى حل رغبة فيما أعطاه ثم ان المولى بعد أصاب الدراهم التى أعطاه فى موضع قد وضعها فيه فأخذها فحلل  
هى قال عليه السلام: لا- فقلت أ ليس العبد و ماله لمولاه؟ فقال: ليس هذا ذاك ثم قال: فليردها له فإنها لا تحل له فإنه افتدى  
نفسه من العبد مخافة العقوبة و القصاص يوم القيمة، فقلت فعلى العبد ان يزكيها إذا حال الحول قال عليه السلام: لا الا ان تعمل  
له بها و لا يعطى العبد من الزكاة شيئا. و هذه الاخبار كما ترى كما تدل على نفي الزكاة عن مال العبد يدل على ثبوت الملك  
له كما هو الظاهر من اضافة المال إليه فى الخبرين الأولين، و صريح الأخير فيما وهبه الولي إياه، و لعل هذا هو الأقوى، و ان كان  
المشهور على عدم الملك.

و لا فرق فى العبد بين القن و المدبر و أم الولد و المكاتب المشروط و المطلق الذى لم يؤد من مال الكتابة  
لإطلاق الأخبار المتقدمة، و خبر أبى البخترى عن الصادق عليه السلام: ليس فى مال المكاتب زكاة و لكن عن المدارك نوع  
ميل الى ثبوت الزكاة على المكاتب حيث قال بعد الاعتراف بان عدمه مذهب الأصحاب، و استدل على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٩

عدمه فى المعتبر بأنه ممنوع من التصرف فيه الا- بالاكتساب فلا- يكون ملكه تاما، و بما رواه الكليني عن أبى البخترى ثم تنظر  
بالدليل الأول و استضعف الخبر بضعف سنده، و لا يخفى ما فى تضعيفه من الوهن بعد كون رواية الكليني، و إطباق الأصحاب  
على العمل به كما اعترف به هذا كله فى غير البعض.

و اما البعض

كالمكاتب المطلق الذى تحرر منه شىء

فيجب عليه إذا بلغ ما يتوزع على بعضه الحر النصاب

بلا خلاف فيه كما فى الجواهر، بل اتفاقا كما عن الحدائق لوجود المقتضى اعنى تمامية شرائط الوجوب بالنسبة إلى نصيبه الحر،  
و عدم المانع الا- دعوى اندراجه تحت عنوان المملوك لا سيما مع قلته نصيبه الحر و هى ممنوعة بل هو مبعض يصدق عليه  
العنوانان بالنسبة إلى نصيبه منهما لا سيما مع التغليب فى جانب الحرية، و ان كان نصيبه منها أقل كما هو الشأن فى باب العبد، و  
لو سلم اندراجه فى اسم المملوك فيما إذا كان جزئه الحر أقل فمبناه على التسامح العرفى فحينئذ يمنع ابتناء الحكم الشرعى عليه

كما لا يخفى.

## [الرابع ان يكون مالكا]

الرابع ان يكون مالكا

للأجناس الزكوية إجماعا محكيا عن النهاية، بل بإجماع العلماء كما عن المعتبر و كافة كما عن المنتهى، و فى الجواهر لا ينبغي التأمل فيه فلا يجب على غير المملوك و ذلك للأصل يعنى أصالة عدم الوجوب و البراءة السالم عن معارضة إطلاق الأدلة بعد انصرافه الى غيره، و الظاهر اعتبار الملكية باعتبار الأشخاص بمعنى كون المالك مالكا بما هو شخص فلا تجب فيما كان الملك فيه بالجهة العامة كالمملوك للفقراء مثلا الذى يكون الطبيعى منهم مالكا لا خصوصية الأفراد كما يظهر مما فرعوا على اعتبار الملك من نفى الزكاة عما كان الملك فيه بالجهة العامة و بالجملة

فلا تجب

الزكاة على المتهب

قبل تحقق الملكية كالموهوب قبل القبض

بناء على عدم حصول الملك قبله، و اعتبار القبض فى حصوله، بل يجب على الواهب مع تحقق سائر الشرائط لعدم الخروج عن ملكه، و اما بناء على دخل القبض فى اللزوم دون الملكية فالظاهر عدم الوجوب على الواهب لعدم الملك، و اما المتهب فيجب عليه إذا كان متمكنا من التصرف و الا- فلا- يجب عليه أيضا، هذا و لو رجع الواهب قبل الحول سقطت الزكاة عن الواهب و المتهب معا قولوا واحدا كما عن المنتهى لعدم جريان الحول عليهما، و ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٠

كان بعد الحول و بعد إمكان أداء المتهب وجبت الزكاة و يجب إخراج مقدارها عن الموهوب و هل يضمه المتهب حينئذ؟ (احتمالان) الأقوى لعدم لجريان استحقاق الفقراء إياه مجرى الإلتلاف الذى لا ضمان معه و ان كان بعد الحول و قبل إمكان الأداء ففى سقوط الزكاة حينئذ عن المتهب (وجهان) المحكى عن صريح التذكرة و كشف الالتباس عدم الزكاة حيث قالوا لو رجع الواهب قبل إمكان الأداء فلا زكاة على المتهب و لا على الواهب، و عن المنتهى عدم التقييد بإمكان الأداء و لعله أجود إذ لا- يعتبر التمكن من الأداء فى الوجوب كما لا يخفى، هذا كله فيما يعتبر فيه الحول. و اما ما لا يعتبر فيه الحول كالغلات فيشترط فى وجوب زكوته على المتهب حصول القبض قبل تعلق الوجوب به ما لم يرجع الواهب حتى بلغ وقت تعلق الزكاة عنده، و فى رجوعه قبل التعلق أو بعده و بعد التمكن من الأداء أو قبله ما تقدم.

و كذا لا تجب فى المال

الموصى به قبل القبول

بناء على اعتبار القبول فى الوصية التملكية، و عدم حصول الملكية فيها بمجرد موت الموصى. و اما بناء على عدم اعتباره فيها كما انه لا يعتبر فى الوصية العهديه قطعا فيجب الزكاة على الموصى له لو كان وقت التعلق بعد الموت فيما لا يعتبر فيه الحول، و يجرى الحول من حين الموت فيما يعتبر فيه الحول.

أو قبل القبض

بناء على مذهب الشيخ (قده) من توقف استقرار الملك على القبض حتى لورد قبل القبض و بعد القبول بطلت الوصية،

و كذا فى القرض لا تجب

الزكاة على المقرض

الا بعد القبض

فيجربى الحول عليه من حين القبض إذا كانت عين المال المقرض باقية عنده، لا من حين العقد لان المال لا يملك بعقد القرض إجماعا بقسميه كما فى الجواهر، و لا- من حين التصرف بعد القبض لعدم مدخلية التصرف بعده فى حصول الملك على المشهور المعروف، بل فى الجواهر دعوى عدم معرفية الخلاف بيننا. و يدل على ذلك مضافا الى ما ذكر صحیحه زرارة عن الصادق عليه السلام فى رجل دفع الى رجل مالا قرضا على من زكوته على المقرض أو على المقرض؟ قال عليه السلام: لا بل زكوتها ان كانت موضوعة عنده حولا على المقرض، قال قلت فليس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤١

على المقرض زكوتها قال عليه السلام: لا يزكى المال من وجهين فى عام واحد و ليس على الدافع شىء لأنه ليس فى يده شىء إنما المال فى يد الآخر فمن كان المال فى يده زكاة، قال قلت أفيزكى مال غيره من ماله فقال: انه ماله ما دام فى يده، و ليس ذلك المال لأحد غيره، ثم قال عليه السلام يا زرارة اريت وضیعة ذلك المال و ربحه لمن هو و على من، قلت للمقرض قال: فله الفضل و عليه النقصان و له ان ينكح و يلبس منه و يأكل منه و لا ينبغى له ان يزكیه بل يزكیه فإنه عليه.

### [الخامس تمام التمكن من التصرف]

الخامس تمام التمكن من التصرف فلا تجب فى المال الذى لا يتمكن المالك من التصرف فيه.

و فى المدارك نسبة القطع به الى الأصحاب، و فى الحدائق نفى الخلاف فيه، و عن الغنية الإجماع على اعتبار الملك و التصرف فيه، و الظاهر ان يكون الإجماع على اعتبار إمكان التصرف بمعنى كون التمكن من التصرف هو معقد الإجماع فى كلمات هؤلاء الجماعة، و حينئذ يتفرع عليه عدم الوجوب فى ما لا يتمكن المالك من التصرف فيه. بان كان غائبا و لم يكن فى يده و لا فى يد وكيله.

و صارت غيبته موجبا لعدم التمكن من التصرف فى ماله، و يدل عليه موثق إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام فى الرجل يكون له الولد فيغيب بعض ولده فلا يدرى اين هو و مات الرجل كيف يصنع بميراث الغائب من أبيه قال عليه السلام: يعزل حتى يجيء قلت فعلى ماله زكاة قال عليه السلام: لا حتى يجيء قلت فإذا جاء هو يزكیه فقال عليه السلام:

لا حتى يحول الحول فى يده، و موثقه الآخر عنه عليه السلام أيضا هذا إذا كان الاغتيال موجبا لعدم التمكن من التصرف، و لو تمكن منه مع غيبته اما بنفسه أو بوكيله فالظاهر وجوب الزكاة عليه لإطلاق دليل وجوبها السالم عن المعارض بعد دلالة النصوص على اعتبار العجز من التصرف فى سقوطها عن الغائب، و ان مجرد الغيبة ليس موجبا للسقوط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٢

كما ان مجرد عدمها أيضا ليس موجبا للثبوت، بل المدار على العجز سواء كان المالك غائبا أو حاضرا، خلافا لما يميل إليه محكى الكفاية حيث قال: استفادة عدم وجوب الزكاة فى مال الغائب مطلقا من الروايات غير بعيد فان قيل به لم يكن بعيدا (أقول) الإنصاف ان ما مال إليه فى الكفاية ليس بكل البعيد كما يظهر بالتدبر فى موثق الأخير لإسحاق بن عمار فلاحظ و تأمل، الا انه يدفعه ذيل موثق زرارة المصرح فيه بوجوب الزكاة فى مال الغائب مع القدرة عليه و فيه و ان كان يدعه متعمدا و هو يقدر على أخذه فعليه زكاة لكل ما مر به من السنين.

و لا فى المسروق.

كما هو في معقد إجماع التذكرة و المنتهى، و نفى الخلاف المحكى عن الخلاف.

و المغصوب

الذى هو أيضا من معقد الإجماع، و نفى الخلاف في الكتب المتقدمة من غير فرق فيه فيما يعتبر فيه الحول كالأنعام أولا يعتبر فيه كالغلات، خلافا لما عن المدارك من الإشكال في شموله لما لا يعتبر فيه الحول كالغلات، قال (قده) لعدم وضوح مأخذه لدلالة الأخبار الواردة في المقام في المغصوب فيما يعتبر فيه الحول، و لا- دلالة لها على حكم ما لا يعتبر فيه الحول فلو قيل بوجوب الزكاة في الغلات متى تمكن المالك من التصرف فيه لم يكن بعيدا، و يرد مضافا الى إطلاق معقد الإجماع و نفى الخلاف في الكتب المتقدمة و هو كاف في المطلوب إطلاق صحيحه ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: لا صدقة في الدين و لا- على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك، فان قوله عليه السلام: و لا على المال الغائب عنك بإطلاقه يشمل الغلات أيضا.

ثم ان المعتبر فيما لا حول فيه هو التمكن من التصرف فيه من زمان التعلق الى زمان وجوب الإخراج فلو غضب أو سرق في زمان تعلق الزكاة فلا زكاة، و لو عاد في زمان وجوب الإخراج.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٣

و الموجود

في النسختين عندي من العروة كلمة المحجور بالراء، و الظاهر ان يكون الموجود بتقديم الجيم على الحاء من الجحد بمعنى الإنكار كما في الجواهر، فإنه ذكره بعد المغصوب، و كيف كان يصح الحكم في كليهما إذ لا زكاة في ما يكون محجورا من التصرف فيه كما لا زكاة فيما جحد عليه لانتفاء إمكان التصرف كما لا يخفى.

و المدفون في مكان منسى.

ففي خبر سدير الصيرفي قلت لأبي جعفر عليه السلام ما تقول في رجل كان له مال فانطلق به فدفنه في موضع فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذي ظن ان المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث ثلاث سنين ثم انه احتفر الموضع من جوانبه كله فوقع على المال بعينه كيف يزكيه قال: يزكيه لسنة واحدة لأنه كان غائبا عنه و ان كان احتسبه.

و لا في المرهون

إذا لم يكن متمكنا من فكه اما لتأجيل الدين أو للعجز عن فكه أو نحو ذلك على المشهور شهرة عظيمة، بل في الجواهر كادت تكون إجماعا، خلافا لما عن المبسوط فأوجب الزكاة في المال المرهون قال: لان حق المرتهن في الذمة، و لا يخفى ما في استدلاله من الوهن ضرورة كون العين متعلقا لحق المرتهن تعلقا موجبا لمنعه عن تصرف الراهن فيها بما يشاء كما حقق في محله، و مع التمكن من فك الرهن ففي وجوب زكوته لصدق التمكن من التصرف فيه كما عن الدروس و البيان و المسالك و الروضة، أو عدمه لمنع صدق التمكن من التصرف بل انما الصادق هو التمكن من تحصيل صفة التمكن كما في الجواهر (وجهان) أقواهما الأخير، و سيأتى توضيحه عند تعرض المصنف (قده) له و لو استعار عينا للرهن و تمكن المستعير من فكه لا تجب الزكاة على مالكة قطعا و لو قلنا بوجوبها على الراهن المتمكن من الفك إذا كان الرهن ملكا له كما وقع التصريح به عن جماعة، و لا تجب أيضا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٤

في الموقوف و لا في المنذور التصديق به.

على ما يأتي الكلام في التفصيل فيهما عند تعرض المصنف لتفصيلهما. و المدار في التمكن على العرف، و ذلك لوجود ما

يرادف لفظ التمكّن في نصوص الباب بحيث يستفاد منها كون العبرة بمفهوم ذاك اللفظ أو ما يرادفه و ان لم يكن لفظ التمكّن بخصوصه موجودا فيها، و من اليبين ان كل موضوع ذى حكم إذا ترتب عليه حكم شرعى و لم تكن له حقيقة شرعية يكون بماله من المفهوم العرفى موضوعا للحكم لا المعنى اللغوى أو العقلى أو العرف الخاص، و ذلك لكون الخطابات الشرعية واردة على المتفاهم العرفى كظائر المقام كالماء و نحوه، فحينئذ فلا عبرة بالعجز عن بعض التصرفات مع صدق التمكّن عرفا كما لا عبرة بالتمكّن من البعض مع صدق سلبه كذلك، و لا إشكال فى ان الفهم العرفى ربما يختلف و ينتهى الأمر الى ان يشك العرف فى صدق التمكّن بحيث يحصل منه الشك فى الصدق و لو كان المفهوم من أوضح المفاهيم العرفية، و عند ذلك. يعمل بالحالة السابقة.

لو علم بها عملا بالاستصحاب المنقح للموضوع.

و مع عدم العلم بها.

ففى سقوط الزكاة لأصالة البراءة لأجل الشك فى شرط وجوبها الموجب للشك فيه لكون الشك فى الشرط مستلزما للشك فى المشروط، أو ثبوتها لإطلاق دليل وجوبها لرجوع الشك الى الشك فى أصل الاشتراط لا فى تحقق الشرط، فالمرجع فيه إطلاق الدليل كما هو الأصل عند الشك فى كون الواجب مطلقا أو مشروطا (وجهان) أقواهما الأول، و لكن.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٥

الأحوط الإخراج.

## [السادس النصاب]

السادس النصاب.

و هو أيضا من شرائط العامة الجارية فى تمام الأجناس الزكوية.

كما سيأتى تفصيله.

## [مسائل]

### [مسألة ١ يستحب للولى الشرعى]

#### إشارة

مسألة ١ يستحب للولى الشرعى.

و هم الطبقات السنّة على مراتبهم.

إخراج الزكاة فى غلات غير البالغ يتيما كان أولا، ذكرا كان أو أنثى.

و عن جماعة كالشيخين و أتباعهما وجوبها فى غلاته و مواشيه لصحيح زرارة و محمد بن مسلم عن الباقر و الصادق عليهما السلام: ليس على مال اليتيم فى العين و المال الصامت شىء، فأما الغلات فعليها الصدقة واجبة، و هو ان كان أخص من المدعى لتعرضه لغلات اليتيم دون مطلق الطفل و دون مواشيه الا انه يثبت العموم فى مطلق الطفل بعدم القول بالفصل، و فى المواشى بإطلاق خطابات الوضع مع إمكان التمسك بمفهوم حصر النفى عن العين، و المال الصامت الدال على الثبوت فى المواشى. و

الأقوى عدم الوجوب لإطلاق النصوص المتكاثرة الواردة في نفي الزكاة عن مال اليتيم الشامل بإطلاقها لغلاته و مواشيه، و خبر  
ابى بصير عن الصادق عليه السلام ليس على مال اليتيم زكاة و ليس عليه صلاة و ليس على جميع غلاته من نخل أو زرع زكاة، و  
صحيح زرارة و ابن مسلم موهون باعراض المشهور من القدماء إذ الشهرة القدمائية انعقدت على عدم الوجوب و هى المدار على  
التوهين و التوثيق عند العمل و الاعراض كما حقق فى الأصول، فلم يثبت حجيته بعد كون المدار فى الحجية على الخبر الموثوق  
الصدور كما ثبت فى محله، و لو سلم حجيته فى نفسه لكونه صحيحا بناء على كون العبرة فى الحجية على الخبر الصحيح و لو  
كان معرضا عنه فهو ساقط بالتعارض مع خبر ابى بصير المتقدم، لموافقته مع جمهور العامة مع انه كما عرفت أخص من المدعى،  
و إتمام المدعى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٦

بعدم القول بالفصل ممنوع بعدم العبرة بعدم القول، بالفصل و انما المدار على القول بعدم الفصل و هو غير ثابت، و منه يظهر  
التأمل فى استحباب الزكاة فى غلاته أيضا بحمل الوجوب على الثبوت لعدم ثبوت كونه حقيقة فى الوجوب المصطلح، و ارادة  
الندب منه و حمل النفي فى خبر ابى بصير على نفي الوجوب بقرينة الصحيح المذكور بعد الحمل المتقدم و ذلك لان إرادة  
الندب من الوجوب فى الصحيح متوقف على حجيته فى نفسه لكى يجمع بينه و بين خبر ابى بصير بالجمع المذكور، و مع كونه  
معرضا عنه عند القدماء لا يكون حجة حتى ينتهى إلى الجمع المذكور، و لا يمكن إثبات الاستحباب فى المقام بدليل التسامح  
لفتوى جماعة من الأصحاب على الاستحباب، و ذلك لمعارضته مع دليل حرمة التصرف فى مال الغير. و على ذلك فالأحوط  
عدم الإخراج من غلاته أصلا هذا فى غلاته.

و اما النقدين فلا يستحب فيها الزكاة فى ماله قطعا لعدم الدليل عليه مضافا الى نفي الزكاة عنهما فى الصحيح المذكور، و مما  
ذكرناه ظهر الكلام فى.

استحباب إخراجها من مواشيه.

كما صرح به جماعة ممن ذهب الى استحبابه فى غلاته.

و ان الاشكال فيه أشد لعدم الدليل على استحبابه منه الا- دعوى إجماع المركب على مساواة حكم مواشيه مع غلاته و هى  
ممنوعة جدا.

فالأحوط بل الأقوى.

الترك، نعم إذا اتجر الولي بماله يستحب إخراج زكوته أيضا.

اعلم ان فى ثبوت الزكاة فى مال الصبى و المجنون إذا اتجر الولي به استحبابا أو وجوبا أو عدم ثبوتها رأسا أقوال، فالمشهور كما  
صرح به الأكثر هو الاستحباب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٧

و المحكى عن ظاهر مقنعة المفيد هو الوجوب، الا ان شيخ الطائفة حمل كلامه فى التهذيب على الاستحباب محتجا بان المال لو  
كان للبالغ و اتجر به لما وجبت فيه الزكاة فالطفل اولى، و عن ابن إدريس نفي الزكاة مطلقا لا وجوبا و لا استحبابا، و اليه يميل  
كلام صاحب المدارك (قده). و استدلل للمشهور اما نفي الوجوب فبالأصل، و ما يدل على عدم وجوب الزكاة فى مال التجارة  
البدال على نفيه فى مال اليتيم و المجنون أيضا من الاخبار، و ذلك كخبر إسحاق قال قلت لأبى إبراهيم الرجل يشتري الوصيفة  
يثبتها عنده لتزويد و هو يريد بيعها على ثمنها زكاة قال: لا حتى يبيعها، قلت فإذا باعها يزكى ثمنها قال: لا حتى يحول عليه الحول  
و هو فى يده، و نحوه صحيح زرارة المروى عن الباقر عليه السلام فى منازعة أبى ذر و عثمان فى ثبوت الزكاة فيما يتجر به و



مخاصمتها في ذلك الى رسول الله صَلَّى الله عليه و سلم، و تصديق رسول الله لأبي ذر فيما يقول من نفى الزكاة فيه، و خبر ابن بكير و عبيد و جماعة من الأصحاب المروى عن الصادق عليه السلام المصرح فيه بنفى الزكاة عن المال المضطرب، و إطلاق ما يدل على نفيها عن اليتيم كبعض الأخبار المتقدمة النافية للزكاة عن ماله، و خبر مروان بن مسلم عن ابي الحسن عليه السلام عن أبيه قال عليه السلام كان ابي يخالف الناس في مال اليتيم ليس عليه زكاة. و اما إثبات الاستحباب فبالأخبار الكثيرة الإمرة بالزكاة في مالهما إذا اتجر به بعد حملها على الاستحباب بقريته الأخبار النافية، و استشكل على ذلك في الحدائق بأنه ليس طريق الجمع ضرورة ان الندب أيضا حكم شرعى يحتاج إثباته إلى دلالة الدليل، و لكن الأقوى ما عليه القوم و ذلك لما حقق في الأصول من ان الأمر لا يدل الا على نفس الطلب لا بمعنى انه يستعمل في مفهوم الطب كما توهم بل بمعنى انه ينشأ به مصداقه و الطلب طلب في الوجوب و الندب، و القول بأكديته الطلب في الوجوب عنه في الندب شطط من الكلام، نعم التأكد ثابت في ملاكه لا فيه نفسه، و لازم الطلب و طبعه هو عدم رضى الطالب بتركه، و إذا رضى بتركه يكون عليه التنبه به، فنفس الطلب بما هو طلب دال على عدم الرضا بالترك فهو من حيث هو طلب يقتضى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٨

الوجوب الا ان يقوم دليل على عدمه، فالوجوب لا يحتاج إلى مزيد من الطلب بخلاف الندب فإنه يحتاج الى ضم القرينة الدالة على الرضا بالترك بالطلب، فالأخبار الإمرة صريحة في الطلب، و انما يستفاد منها الوجوب لو لا الاخبار النافية للوجوب و بعد ضم اخبار النافية إليها يستفاد من مجموعهما الطلب المنضم إليه قرينة الرضا بالترك و هو معنى الاستحباب. (فان قلت) ما ذكرته يتم لو ثبت حجية الأخبار الإمرة بالزكاة و هي غير ثابتة لاحتمال التقية فيها كما يعضده خبر مروان بن مسلم المتقدم آنفا الدال على كون القول بثبوت الزكاة في مال اليتيم مذهب الناس، و قد صرح في المعتمد بان الوجوب مذهب ابي حنيفة و الشافعى و احمد. (قلت) الحمل على التقية في المقام انما هو لمكان المعارضة و الا- فالأخبار المثبتة صالحة للحجية في نفسها لو لا المعارضة، و المعارضة ترتفع بما حققناه في استفادة الندب من مجموع الطائفتين فلا موجب للحمل على التقية، و مما ذكرناه يظهر وجه القول بالوجوب أيضا و هو الأخذ بالأخبار الإمرة، و لا- يخفى ما فيه من لزوم طرح الأخبار النافية. و اما وجه القول بعدم الثبوت رأسا فهو الأصل بعد طرح هذه الاخبار اما من جهة كونها احادا كما عليه الحلّى، و اما من جهة معارضة ما يدل منها على الوجوب مع الاخبار النافية مع كون الطائفة الأولى موافقا مع العامة، و عدم ما يدل على الاستحباب كما يميل اليه كلام الحدائق، و قد عرفت الوهن فيه، و بالجملة فالأقوى ما عليه المشهور من استحباب الزكاة في مال تجارة اليتيم و المجنون إذا اتجر به الولي و هنا فروع. (الأول)

### **[الأول لا يدخل الحمل في غير البالغ]**

لا يدخل الحمل في غير البالغ فلا يستحب إخراج زكاة غلاته.

و في الجواهر ثم ان ظاهر النص و الفتوى كون الطفل المولود، فلا- يدخل الحمل في شىء من الأحكام السابقة، بل لعل قوله تعالى يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ظاهراً في عدم صدقه على الحمل كما هو مقتضى العرف أيضا، و اولى من ذلك لفظ اليتيم، و دعوى التنقيح ممنوعة فالأصل حينئذ بحاله فما عن بعضهم من احتمال دخول الحمل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٩

في الحكم بل ربما مال اليه بعض الناس بل تردد فيه في البيان ثم استقر انه مراعى بالانفصال حيا واضح الفساد، ثم حكى

إجماع الأصحاب على انه لا زكاة في ماله قبل الانفصال لا وجوبا ولا استحبابا (الثاني)

### [الثاني المتولى لإخراج الزكاة هو الولي.]

المتولى لإخراج الزكاة هو الولي.

لأنه هو الذى له ولاية التصرف فى مالها، و ظهور بعض النصوص فى ذلك ففى ذيل صحيح يونس بن يعقوب قال الصادق عليه السلام: إذا تجر به فزكه، و فى خبر الحنات فى مال اليتيم يكون عندى فاتجر به قال عليه السلام إذا حركته فعليك زكوته، فليس للطفل حينئذ تصدى الإخراج بدون اذن الولي و لو قلنا بشرعية عبادته، و لا غيره ذلك، و لكن عن المقدس الأردبيلي (قده) احتمال جواز الأخذ لآحاد عدول المؤمنين و المستحقين عند عدم حضور الولي، و فى الجواهر لعل وجهه ان هذا الاستحباب ليس تكليفا محضا بل له جهة تعلق بالمال و لازم ذلك مباشرة الحاكم حينئذ للإخراج مع عدم حضور الولي، و عن السيد المرتضى (قده) انه ذهب أكثر أصحابنا إلى أن الإمام يأخذ الصدقة من زرع الطفل و ضرعه، و مقتضاه كون الإخراج وظيفة الامام، و مع غيبته يتصديه الحاكم، و بالجملة فما احتمله الأردبيلي (قده) مشكل جدا فلا محيص الا الى ما فى المتن من قوله. و مع غيبته يتولاه الحاكم الشرعى، و لو تعدد الأولياء. كالأب و الجد.

جاز لكل منهم ذلك و من سبق نفذ عمله و لو تشاحوا فى الإخراج و عدمه.

قال فى كشف الغطاء يوزع عليهم ان أمكن التوزيع، و الأقوى انه.

قدم من يريد الإخراج.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٠

إذ ليس للآخر منعه عنه.

و لو لم يؤد الولي الى ان بلغ المولى عليه فالظاهر ثبوت الاستحباب بالنسبة إليه.

لما عرفت من ان استحباب إخراجها ليس تكليفا محضا متعلقا بالولي بل له جهة تعلق بالمال نظير تعلق الزكاة بالأعيان الزكوية فيكون المكلف بالأداء ندبا هو المالك بعد رفع حجره بالبلوغ أو العقل. (الفرع الثالث) لا فرق فى استحباب زكاة مال الطفل مع التجارة بين التقدين و غيرهما لإطلاق أدلته، و ربما يدعى اختصاصه بالتقدين بدعوى انصراف دليله إليهما و هو ممنوع.

### [مسألة ٢ يستحب للولي الشرعى إخراج زكاة مال التجار للمجنون دون غيره]

مسألة ٢ يستحب للولي الشرعى إخراج زكاة مال التجار للمجنون دون غيره من التقدين كان أو من غيرهما.

اما استحباب إخراج زكاة مال تجارته على الولي فللنص، قال عبد الرحمن بن الحجاج قلت لأبي عبد الله عليه السلام امرأة من أهلنا مختلطة أ عليها زكاة، فقال:

ان كان عمل به فعليها الزكاة، و ان كان لم يعمل به فلا، و قال موسى بن بكير سألت أبا الحسن عليه السلام عن امرأة مصابة و لها مال فى يد أخيها هل عليه زكاة؟ فقال ان كان أخوها يتجر به فعليه زكاة، هذا و اما عدم استحبابه فيما عدا ذلك فقد وقع فيه الخلاف، فقيل بل فى الجواهر انه المشهور ان حكم المجنون حكم الصغير فيستحب فى كلما استحباب فى مال الطفل من غلاته و مواشيه على القول باستحبابه فيهما، قال فى الجواهر و لكن ان لم يكن إجماعا أشكل إثبات ذلك لعدم دليل معتد به على هذه

التسوية، وقيل كما في الشرائع و عن المحقق و الشهيد الثانيين و جماعة بأنه لا زكاة في ماله للأصل و عدم الدليل على ثبوته، قلت و ذلك هو الأقوى بل قد عرفت الإشكال في مواشى الصغير بل في غلاته أيضا فراجع، هذا تمام الكلام في الصغير و المجنون.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥١

### [مسألة ٣ الأظهر وجوب الزكاة على المغمى عليه في أثناء الحول]

مسألة ٣ الأظهر وجوب الزكاة على المغمى عليه في أثناء الحول و كذا السكران. خلافا للمحكي عن التذكرة و النهاية في المغمى عليه فقال فيهما ان حكم المغمى عليه حكم المجنون الا انه صرح في التذكرة بوجوبها على الساهى و النائب و المغفل، و اعترض عليه في المدارك بان في الفرق بين النوم و الإغماء نظرا لأنه ان أريد عدم أهلية المغمى عليه التكليف فمسلم، لكن النائب كذلك، و ان أريد كون الإغماء مقتضيا لانقطاع الحول و سقوط الزكاة طوبل بدليله فالمتجه مساواة الإغماء للنوم في تحقق التكليف بعد زوالهما كما في غيرهما من التكليف، و عدم انقطاع الحول بعروض ذلك في الأثناء انتهى. (و الأقوى) ما أفاده في المدارك من وجوب الزكاة لعدم ما يدل على انقطاع الحول به فيكون إطلاق أدلة ثبوت الزكاة هو المحكم بخلاف المجنون، حيث قد عرفت ورود المقيّد لإطلاقها فلا محيص فيه عن التقييد، و مما ذكرنا يظهر الكلام في الساهى و النائب و الغافل أيضا، و ان الأقوى فيها أيضا هو الوجوب، و احتمال المحقق القمي (قده) في غنائه تفصيلا بين طرو النوم و النسيان في ابتداء الحول و قال فيه بعدم عد حالتها من الحول و بين طروهما في الأثناء، و قال بعدم انقطاعه به قال (قده) و تظهر الثمرة فيما لو انتقل اليه المال في حال النوم أو الغفلة فيعتبر تمام الحول من حين يقظته و استشعاره لا من حين الانتقال اليه كما في البالغ فإنه يستأنف الحول من حين البلوغ، و لا يخفى ما فيه ضرورة عدم الدليل على اعتبار الخلو من النوم و الغفلة في ابتداء الحول، و لو كان المنشأ عنده هو تعلق التكليف به وقت الانتقال لعدم قابليته له ففيه انه يكفى صحة التعلق به بعده مع انه على تقدير اعتبار صحة التعلق في الابتداء ينبغى اعتبارها في الأثناء أيضا. فالتفكيك بين الابتداء و بين الأثناء لا وجه له أصلا.

### [مسألة ٤ كما لا تجب الزكاة على العبد لا تجب على سيده]

مسألة ٤ كما لا تجب الزكاة على العبد لا تجب على سيده فيما ملكه على المختار من كونه مالكا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٢

اعلم ان في ملك العبد و عدمه أقوال انحاهما بعضهم إلى سبعة و المعروف بينهم هو عدم الملك مطلقا، و نسب إلى الأكثر القول بالملك كذلك، و قيل بأنه يملك ملكا غير تام، و قيل بأنه يملك التصرف في العين لا العين نفسه، و قيل بملكه لما يملكه مولاه خاصة، و قيل بملكه لفاضل الضريبة، و قيل بملكه لأرش الجنائى، و ربما قيل بملكه للثلاثة الأخيرة أو الاثنين منها. و استدلل للقول بعدم مطلقا بالأدلة الاجتهادية و الفقاهتية، أما الأدلة الاجتهادية فبالأدلة الأربعة، فمن الكتاب آيتان، الاولى قوله تعالى ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ، بناء على ان يكون قوله تعالى لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ صفة موضحة لا قييدا احترازيا، فكل عبد مملوك لا يقدر على شىء، و عموم الشىء يدل على نفى القدرة على كل شىء الذى منه نفى القدرة له على الملك الحاصل بواسطة الأسباب الاختيارية، و بعدم القول بالفصل بين الملك الاختيارى و الملك القهرى يثبت المطلوب، فالاستدلال

بالآية يتوقف على أمور. (الأول) كون قوله تعالى **لَّا يَقْدِرُ** صفته موضحة لا قيذا احترازيا، (الثاني) دلالة كلمة شيء على العموم، (الثالث) عدم الفصل بين نحوى الملك الاختيارى والقهرى، أما إثبات الأول فبقريته السياق والمقام وان التقييد فى المقام موجب للغوية ذكر المملوكية إذ معه لا يبقى لها خصوصية بخلاف ما إذا جعل للإيضاح حيث يفيد حينئذ ان شأن المملوك هو تلك الصفة، وانه على جعله موضحة نكون صفة ذاتيا ناشيا عن اقتضاء الذات فإنه يدل على ان طبع المملوك و ذاته من حيث كونه مملوكا يقتضى عدم القدرة و على جعله احترازيا يكون عرضيا مفارقا، ولا شبهة ان الاقتضاء الذاتى أدخل فى ضرب المثل، و أوفق بإرادة البرهان على عدم القدرة، و دلالة صحيح زرارة و موثق شعيب الواردان فى عدم جواز طلاق العبد و نكاحه معللا بالآية المباركة على ان المراد من الصفة فيها هو الكاشفية لا الاحتراز، فان الاستدلال بالآية لا يتم بناء على كون التقييد احترازيا كما لا يخفى.

و اما إثبات الثانى فبكون المفهوم من الشيء هو العموم لغته و عرفا خصوصا بالنسبة إلى الأعيان كما حقق فى تفسير الحديث المبارك كل شيء لك حلال، و قد قيل فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٣

المعقول بان مفهوم الشيء من المفاهيم العامة مضافا الى أنه نكرة واقعة فى سياق النفى يفيد العموم من هذه الجهة أيضا، و اما إثبات الثالث فبالإجماع المحكى عن مصاييح الطباطبائى على نفي التفصيل بين قسمى الملك، هذا بالنسبة إلى تلك الآية الكريمة.

الآية الثانية قوله تعالى **ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** (إلخ) و تقريب الاستدلال بها ان الاستفهام فيها إنكارى دال على امتناع الشركة بين الأحرار و المماليك بأى وجه اتفق، فلو صح ملك العبد لأمكن الشركة بينهما ببعض الوجوه و هو مناف مع امتناعها بكل وجه، و المراد من الموصول فى قوله تعالى **فِي مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ** جنس الأموال لا خصوص ما رزقه الأحرار من الأعيان، و ذلك لدلالة الآية على رفعة شأن الأحرار و صفة المماليك، و هى لا تتم الا مع ارادة الجنس فى الموصول، إذ لو أريد به خصوص ما بيد الأحرار لم يكن حكما مختصا بهم لعدم شركة الأحرار مع العبيد فيما رزق العبيد أيضا بناء على صحة ملكهم كما لا يخفى. فمن السنة طوائف (منها) ما تدل على ان العبد إذا بيع كان ما فى يده قبل البيع ملكا لسيده الا ان يدخل فى المبيع، أو يشترطه المشتري و هى كثيرة، و هذا لا يتم الا على القول بعدم الملك إذ لو كان العبد مالكا لاستمر ملكه فى يده بعد البيع و لم يكن شيء من ذلك للبائع و لا للمشتري و لم يكن للسيد بيع ما فى يده معه لعدم مالكيته له. و (منها) ما تدل على ان العبد إذا أعتق كان ما فى يده لمولاه، إلا إذا أقره فى يده و هى أيضا كثيرة، و لا يتم الأعلى القول بعدم الملك ضرورة انه مع القول به لا وجه لكون ما ملكه لمولاه بعد عتقه، و لم يحتج الى تقرير المولى فى يده. و (منها) ما تدل على ان العبد إذا مات يكون ما تركه لمولاه، و هذا أيضا لا يتم الأعلى القول بعدم الملك إذ لو صح ملكه وجب ان يكون المال ميراثا للمولى حيث لا معنى للإرث إلا انتقال مال عن شخص إلى آخر بالموت. و (منها) ما تدل على عدم نفوذ الوصية له معللا بأنه عبد مملوك، ففى الصحيح فى مكاتب كانت تحته امرأة حرة فأوصت له عند موتها بوصية فقال أهل الميراث لا تنتجز وصيتها انه مكاتب لم يعتق و لم يرث، فقضى عليه السلام انه يرث بحساب ما أعتق منه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٤

و يجوز له الوصية بحساب ما أعتق منه، و قضى فى مكاتب اوصى له بوصية و قد قضى نصف ما عليه فأجاز نصف الوصية. و (منها) ما تدل على نفي الموارثة بالرقية، و ان الرق مانع عن التوارث حيث انها أيضا تدل على نفي الملك حيث انه لو صح ملكه لأدخل المال فى ملكه بالأسباب الموجبة للدخول. و (منها) ما تدل على ان المولى لو اوصى له بثلث ماله يعتق من العبد بحسابه،

حيث انه أيضا شاهد على عدم ملكه و الا- فلا- مانع على الملك من إعطاء ما اوصى له إياه من غير عتقه. (و منها) النصوص المصرحة بنفى الملك عنه و هي أيضا كثيرة كصحيح محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام انه قال فى المملوك ما دام عبدا فإنه و ماله لأهله لا يجوز له تحرير و لا كثير عطاء و لا وصية الا ان يشاء سيده، و صحيح محمد بن مسلم قال سألت الصادق عليه السلام عن رجل ينكح أمته من رجل أ يفرق بينهما إذا شاء؟ ان كان مملوكه فليفرق بينهما إذا شاء ان الله يقول عبدا مملوكا لا يقدر على شىء فليس للعبد شىء من الأمر، و صحيح ابن سنان قال قلت للصادق عليه السلام مملوك فى يده مال عليه زكاة قال عليه السلام: لا قلت و لا على سيده قال عليه السلام لا لانه لم يصل اليه و ليس هو للمملوك، و من الإجماع ما حكى بلفظه عن زكاة الخلاف و نهج الحق و بعبارات مختلفة يفيد كمدى الإمامية و مذهب أصحابنا و كلمة و عندنا من نقله متعددين كما فى الجواهر مضافا الى التنوع فى المقامات المختلفة فى الفقه المسلمة بين الجميع مما يوجب القطع بمفروغية الحكم عندهم كعدم وجوب الزكاة و الخمس و الحج و الكفارات و نفقة القريب و من فى يده من العبيد عليه، و عدم استحباب الزكاة عليه مع ثبوته فى مال الطفل، و كمنعه من التصرفات و ان لم يكن مولاه قابلا للولاية، و كعدم إبقاء ما فى يده له عند بيعه أو عتقه، و عدم ضمانه لما يتلفه الا بعد عتقه، و عدم استحقاقه للإرث و انتقال ماله بموته الى مولاه، و عدم جواز الوصية له و الوقف عليه، و جواز تصرف المولى فى ماله بأنواع التصرفات حتى التملك، و تملك المولى ما كان من فوائد البدن كالحمل و اللبن و عوض البضع و صرف الوصية له من المالك الى عتقه، فان هذه الفروع من المسلمات، و هي المؤيدة للتسالم على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٥

عدم الملك. و من العقل وجوه (الأول) ان مالكية العبد لما فى يده فرع مالكيته لنفسه، و إذا لم يكن مالكا لنفسه فلا يكون مالكا لغيره. (الثانى) ان ما يكتسبه العبد من فوائد ملك المولى فيكون له تبعا، فلو كان معه ملكا للعبد أيضا لزم توارد المالكين على ملك واحد و هو غير معقول. (الثالث) ان نفسه و بدنه و صفاته التى من جملتها سلطانه على مملوكه مملوك للمولى فسلطان السلطان غالب عليه. (الرابع) ان الحكم بصحة ملكه مستلزم للحكم بجواز تملك كل من العبيد صاحب فى بعض الصور كما إذا كان العبد مالكا لعبد، فملك المولى العبد المالك عبده الى مملوكه فيصير المملوك مالكا لمالكة و المالك مملوكا لمملوكه، هذا تمام الكلام فى تقرير الأدلة الاجتهادية، و اما الدليل الفقاهتى فباستصحاب عدم تملك العبد عند الشك فيه فيما إذا كان الشك فى حصوله بأسبابه الاختيارية كالبيع و نحوه أو القهرية و هو كثير، و ان كان يتفق كون الأصل على خلافه كما إذا صار العبد عبدا بالاسترقاق فيشك فى بقاء ملكه لما فى يده إذا لم يملكه المسلم فالأصل حينئذ بقاء تملكه. و استدلل للقول الثانى و هو القول بأنه يملك مطلقا لكن مع الحجر عليه بسبب الرق حتى يأذن له المولى، و قد نسب ذاك القول إلى الأ- كثر بوجوه (الأول) إطلاق ما دل من الكتاب و السنة على حصول الملك بتحقيق أسبابه الشامل للحر و العبد، لا يقال انه منصرف الى الحر و ذلك بسبب معلومية حجر العبد عن التصرف، فإنه يقال الانصراف ممنوع أو انه بدوى غير مضر بالتمسك بالإطلاق، و معلومية حجر العبد لا يصير منشأ للانصراف، و لو سلم فهو ناش عن انس الذهن بتلك المعلومية، و الانصراف المانع عن الأخذ بالإطلاق يجب ان يكون من جهة تفاوت مصاديق مفهوم اللفظ فى صدقه عليها بالتشكيك لا بواسطة انس الذهن الى بعض أفراده بأسباب خارجة كانصراف الماء عن ماء الزاج و الكبريت بواسطة غلبة الوجود فى غيرهما كما بين فى محله، و ما ذكرنا ظاهر فى جميع أسباب الملك، و لكنه فى نحو الحيازات للمباحات أظهر، ضرورة ان دعوى عدم حصول الملك بحيازته أصلا أو حصوله للمولى بحيازة العبد و لو وقعت بغير اذن المولى بعيد جدا، أو دعوى كون حصوله للمولى بحيازة العبد انما هو

لمكان كونه نماء الملك له فيتبعه فيه ممنوعه، ضرورة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٦

كونه نماء الملك فرع تملك العبد إياه بالحيازة لكي يصير نماء له، و مع عدم ملكه لا يكون نماءه حتى يتبعه فيه مع ان التبعية على تقدير حصول الملك للعبد أول الكلام.

(الثاني) ظاهر قوله تعالى وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ (إلخ) و تقريب الاستدلال به ان الظاهر في الضمير من قوله تعالى إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ هُوَ الْإِرْجَاعُ إِلَىٰ جَمِيعِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْأَيَامَىٰ وَالْعِبَادِ وَالْإِمَاءِ كَمَا هُوَ الظاهر من تعقيب الضمير الى جمل متعددة لو لم يكن قرينة في البين على إرجاعه إلى البعض، فيدل على ترتب الجزاء اعني حصول الغنى لكل واحد من المذكورين، و حصوله للعبد دال على صحته تملكه إذ لإغناء بمال مملوك للغير. لا يقال المراد من الغناء سعة العيش و لو بالإباحة و هو تحصل بمال الغير، فإنه يقال ظاهر اسناد الغناء الى المذكورين و وحدة السياق هو كون الغناء بمعناه المتعارف اعني السعة في المال لا- في العيش و لو بإباحة التصرف في مال الغير، فعلى فرض تسليم ظهور إرجاع الضمير الى الجميع لا محيص عما ذكر، الا- انه يمكن منع ذاك الظهور بدعوى قيام القرينة على إرجاعه إلى الأيامي، فإن الظاهر من الآية هو كون المانع عن الترويح هو الفقر حيث قال تعالى:

إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ، و من المعلوم انه غير مانع عنه في العبيد لثبوت المهر و النفقة على المولى، كما ان غناهم على تقدير القول بالملك لا يكون مقتضيا له لتحقيق حجر العبد المانع عن التصرف و ان حصل الملك. (الثالث) الاخبار الدالة على قابليته للتملك أو حصول الملك له و هي على طوائف. (منها) ما تدل على نفى الربا بين العبد و السيد، حيث انها ظاهرة في ثبوت الملك له، نظير ما تدل على نفية بين الوالد و الولد، و بين الزوج و زوجته. و (منها) ما وقع فيه التعبير بإضافة المال الى العبد في النصوص الكثيرة المتفرقة في أبواب الفقه الظاهر في التمليك كما هو الأصل في اللام، و دعوى كونه مجازا في أدنى الملابس ممنوعة بعدم القرينة عليه خصوصا في مثل هذه الكثرة التي لا يناسبه التجرد عن القرينة. و (منها) ما تدل على حصول الملك له كصحيح ابي جرير قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل قال لمملوك له:

أنت حر ولى مالك قال: لا يبدء بالحرية قبل المال يقول لى مالك و أنت حر برضاء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٧

المملوك، و صحيح فضيل بن يسار قال لى عبد مسلم عارف أعتقه رجل فدخل به على ابي عبد الله عليه السلام فقال له من هذا السندی فقال: رجل عارف و أعتقه فلان فقال أبو عبد الله عليه السلام: ليت انى كنت أعتقته، فقال السندی لأبى عبد الله عليه السلام انى قلت لمولاي بعنى بسبع مائة درهم و انا أعطيتك ثلاثمائة درهم، فقال له أبو عبد الله عليه السلام. ان كان يوم اشترطت لك مال فعليك ان تعطيه، و ان لم يكن لك يومئذ مال فليس عليك شىء، هذا تمام الكلام فيما استدل به للقول بالملك. و لا يخفى ان القول به هو الأقوى لأنه الموافق لما يقتضيه الجمع بين دليل القولين، و ضعف أكثر ما استدل به للقول بعدم الملك، اما التمسك بالكتاب فيرد على التمسك بالأولى بأن الظاهر من الصفة هو الاحتراز كما هو الأصل فيه، و ما استظهر به للخروج عما هو الظاهر، و جعله كاشفا من دلالة السياق، و لغوية ذكر المملوكية على تقدير الكاشفية ممنوع، اما الأول فيتوقفه على البلوغ على مرتبة موجبة لصرف اللفظ عن ظهوره، فى التقييد، و انعقاد ظهور آخر ناش عن دلالة السياق فى الكاشفية و هو ممنوع. و اما الثانى فبمنع لغوية ذكر المملوكية على تقدير الكاشفية فإن الغرض من التمثيل هو إيراد الكلية على المولى المتوقف على الأمرين المملوكية، و عدم القدرة على شىء و هو لا يحصل بالأمر الأخير فقط كما لا يخفى على من تدبر فى الآية المباركة بتامها، و اما أولوية التمثيل بالصفة الذاتية عن التمثيل بالأمر العرضى فهى استحسان لا وقع بها ما لم تبلغ إلى درجة الظهور كما حقق فى الأصول عند البحث عن تعارض الأحوال، و يرد على التمسك بالاية الثانية بأن الظاهر منها نفى شركة العبيد مع الموالى فيما للمولى من الأموال لا- نفسها مع الأحرار مطلقا، و هذا ظاهر بالتأمل فى قوله تعالى مِمَّا مَلَكَتْ

أَيُّمَانِكُمْ، و قوله فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ كما لا يخفى، و يرد على التمسك بالطائفة الأولى من الاخبار بان الحكم يكون ما فى يد العبد بعد بيعه للمولى الا- ان يشترطه المشتري كما يجامع مع القول بعدم الملك يجتمع مع القول بالملك أيضا، و ذلك بانتقاله عن العبد الى مولاه عند البيع، و هذا و ان لم يخلو عن غرابة الا انه ليس بمثابه موجبه لرفع اليد عن إطلاق الكتاب و السنه الدال على مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٨

حصول الملك بأسبابه الشامل للاحرار و العبيد، و ما دل بظاهره على ملك العبد، و مرجع ما ذكرناه الى اشتراط بقاء ملك العبد على بقائه على ملك مولاه، فبانتقاله عنه ينتقل ماله عنه و تغير الحكم بالانتقال غير عزيز نظير انتقال أمر نكاح العبد الى مشتريه إذا بيع أو الى زوجته إذا أعتقت، و يؤيد أو يدل على ما ذكرنا ظاهر اسناد المال الى العبد فى خبر محمد بن مسلم قال سألت أحدهما عن رجل باع مملوكا فوجد له مال فقال عليه السلام المال للبائع إنما باع نفسه الا ان يكون شرط عليه ان ما كان له من متاع فهو له، و خبر يحيى و ابى العلاء عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام ان عليا عليه السلام قال من باع عبدا و كان للعبد مال فالمال للبائع الا ان يشترطه المبتاع أمر رسول الله صلى الله عليه و سلم بذلك، و ظهورهما خصوصا الأخير فى كون المال للعبد و انه يبيعه ينتقل منه الى المولى الا- ان يشترطه المشتري غير قابل للإنكار، و يمكن ان يقال بانتقاله عن العبد الى المولى عند بيعه و لو مع اشتراطه للمشتري الا انه حينئذ ينتقل من المولى البائع إلى المشتري على سلوك طريق الاعوجاجى نظير أعتق عبدك عنى، و هذا أمس بقضية الاشتراط بخلاف ما إذا قلنا بالانتقال عن العبد إلى المشتري فى صورة الاشتراط، و مما ذكرنا كله يظهر الجواب عن الطائفة الثانية و الثالثة أيضا حيث ان ملك المولى لما فى يد العبد بعد عتقه و موته كما يجامع مع القول بعدم ملك العبد و كون ما فى يده ملكا للمولى من أول الأمر يجامع مع القول بملكه أيضا، و انتقال ماله الى مولاه عند عتقه أو موته و كون انتقاله اليه بموته إرثا غير مضر إذ لا- مشاحة فى تسميته إرثا بعد قيام الدليل عليه، و يرد على التمسك بالطائفة الرابعة بان عدم نفوذ الوصية له معللا بأنه مملوك لا ينافى مع حصول الملك له بأسبابه التى لم يرد عليها نهى غاية الأمر عدم حصول الملك له بالوصية، و التعليل بالمملوكية كما يلائم مع نفي الملك عنه مطلقا يلائم مع نفي الملك الخاص عنه و هو الحاصل بالوصية فلا- ظهور فيه فى نفي الأعم. و يرد على الطائفة الخامسة بأن نفي التوارث لا يدل على عدم الملك، بل الإنصاف انه على إثبات إمكان الملك أدل حيث انه مع عدم الملك لا موضوع للإرث عن العبد. و على الطائفة السادسة بأن عتق العبد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٩

بحساب ما قضى له المولى حكم تعبدى ثبت بالدليل لا- انه متوقف على عدم الملك حتى يستدل به عليه، بقى الكلام فى النصوص المصرحة بنفى الملك عنه مع قوتها فى الدلالة الا انها معارضة مع ما يدل على إمكان حصول الملك له، فلا بد من الجمع بينهما، و طريق الجمع وجوه أقواها حمل النصوص الدالة على نفي الملك على نفيه على نحو الاستقلال بحيث يكون العبد مسلطا نحو تسلط الملاك على أملاكهم يتصرف فيها كيف شاء و متى شاء، بل هو مالك ملكا محجورا عليه يجوز الانتزاع منه متى أراد المولى، و لا يخفى ان ركن الملك هو ترتب هذين اللازمين أعنى إطلاق السلطنة، و عدم جواز الانتزاع عنه حتى ربما نسب الى بعض منكرى استقلال الأحكام الوضعية فى الجعل بان معنى الملكية ليس إلا جواز تصرف المالك و عدم احتياجه فى التصرف إلى اذن غيره، و عدم جواز تصرف غيره الا- باذنه، و مع انتفاء هذين الأمرين كأنه لا ملك له، و حمل النصوص الدالة على الملك على ثبوته مع حجر العبد فى التصرف فيه و جواز الانتزاع عنه، و هذا جمع عرفى يلائمه كلتا الطائفتين فلا محيص عنه كما لا يخفى، و اما الإجماع على عدم الملك فموهون بذهاب كثير الى الملك مع نقل ذهاب الأكثر إليه كما تقدم، و اما حكم العقل باستحالة ملكه بالوجوه المتقدمة فيه ان تلك الوجوه كلها مخدوشة، و ذلك لان الملكية كما

حقق في موضعه أمر اعتباري كأنها في عالم الاعتبار خيط ممدود بيد المالك و المملوك فلا موطن لها الا موطن الاعتبار، و يكون تحققا بعين اعتبارها في موطن اعتبارها ممن بيده الاعتبار، و لا إشكال في صحة اعتبار الملكية بين العبد و بين ما بيده بعين صحة اعتبارها بين الحر و بين ما بيده، و به يندفع الوجوه المذكورة في استحالة ملاكته عقلا، و بما ذكرنا يظهر وجه القول الثالث و هو القول بملك العبد مالكا غير نام لو أراد القائل بغير التام ما ذكرناه من كونه محجورا عليه و يجوز الانتزاع عنه، فمرجع القول الثالث الى الثاني في الحقيقة كما ان مرجع القول الرابع اعنى القول بأنه يملك التصرف لا العين نفسه الى القول الأول أعنى عدم الملك مطلقا بناء على ان يكون المراد من ملك التصرف لما في يده اباحته و الا فلا يرجع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦٠

الى محصل. و استدلل للقول الخامس و هو القول بملكه لما يملكه المولى خاصة اما على ملكه بما يملكه المولى فبموتق إسحاق بن عمار قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل يهب لعبد ألف درهم أو أقل أو أكثر، فيقول حللني من ضربى إياك، و من كل ما كان منى إليك، و مما أخفتك و أرهبتك، و يحلله و يجعله فى حل رغبة فيما أعطاه، ثم ان المولى بعد ان أصاب الدراهم التى أعطاه فى موضع وضعها فيه العبد فأخذها المولى إحلال هى له؟ فقال عليه السلام: لا تحل له لأنه افتدى به نفسه من العبد مخافة العقوبة و القصاص يوم القيمة، قال قلت له فعلى العبد ان يزكيها إذا حال عليها الحول قال عليه السلام: لا الا ان يعمل له فيها و لا يعطى من الزكاة شيئا انتهى، و اما على عدم ملكه لما سواه فبما تقدم فى وجه القول الأول، و لا يخفى ان ما استدلل به لملك ما ملكه المولى قوى جدا، و أورد على نفيه لملك ما سواه ما أورد على الوجه الأول. و استدلل للقول السادس و هو القول لملكه بفاضل الضريبة خاصة بصحيح عمر بن يزيد قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أراد ان يعتق مملوكا له و قد كان مولاه يأخذ ضريبة ضربها عليه فى كل سنة و رضى بذلك المولى فأصاب المملوك فى تجارته مالا سوى ما كان يأخذ مولاه من الضريبة و إذا ادى الى سيده ما فرض عليه مما اكتسب و يعتق بعد الفريضة فهو للمملوك قال عليه السلام أليس قد فرض الله تعالى على العباد فرائض فإذا أدوها اليه لم يسئلهم عما سواها، قلت للمملوك ان يتصدق مما اكتسب و يعتق بعد الفريضة التى كان يؤديها إلى سيده قال: نعم و أجر ذلك له (الحديث).

و يرد على نفيه لما سوى فاضل الضريبة ما تقدم فى رد القول الأول، و اما استدلاله لملك فاضل الضريبة بالصحيح المذكور فحسن الا انه يبقى وجه الجمع بين هذا الصحيح بكون ما بيده ملك له بعد عتقه و بين ما تقدم من الاخبار و الإجماع على انتقال مال العبد بعته الى مولاه، و يمكن الجمع بينهما بكون جعل الضريبة إذنا من المولى فى التصرف فى فاضلها فيكون الحكم بكون الفاضل له لمكان رضى المولى به بل لا معنى لجعل الضريبة إلا جعل الفاضل للعبد فهو تمليك للفاضل إياه و بقاء له بعد عتقه يكون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦١

بإبقاء المولى له إياه، فيكون فى حكم الهبة الجديدة فتأمل. حجة القول السابع و هو القول بملكه لأرش الجناية بأن المولى انما يملك خدمته و الانتفاع به، و اما النفس فنفسه و اما البدن فبدنه و أرشهما له و لم تتعلق التكاليف بهما، و فيه ما لا يخفى من الوهن، و من حجج الأقوال الثلاثة الأخيرة يظهر وجه القول بالمركب من الأقوال الثلاثة الأخيرة كما لا يخفى، و قد اتضح من جميع ما ذكرناه ان أقوى الأقوال هو القول بملك العبد ملكا محجورا عليه لا يصح له التصرف فيه الا بإذن مولاه، و يصح للمولى انتزاعه عنه كيف شاء، و اما الثمرة بين القول بالملك و عدمه فوجوه (الأول) لو كان فى يد العبد الكافر عبد مسلم و مولاه مسلم بيع على القول بملك العبد، أو يتملكه المولى بناء على ان له الانتزاع بالمعنى الشامل للملك، و لا يجب بيعه على القول بعدم الملك و هذا ظاهر، و لو كان فى يد العبد المسلم عبد مسلم و مولاه كافر فعن شرح القواعد لفقيه عصره انه يباع



على جميع الأقوال، اما على القول بعدم الملك فواضح، و اما على الملك فلائنه حينئذ تحت سلطان المولى و ان لم يكن ملكا له، و لا يخفى انه الملاك فى وجوب بيع عبد المسلم الذى مملوك للكافر. (الثانى) لو وطأ العبد جاريته يحد على كل واحد من القولين، لكن حد الزنا على القول بعدم الملك، و حد التعزير على القول بالملك. (الثالث) لا يجوز للمولى وطى من تحت يد عبده من دون اذنه على القول بالملك الا- ان يقصد الملك فيطأ فى ملك منه، و فى جعل الوطى نفسه تملكا نظير الوطى فى العدة إذا وقع عن قصد حيث انه رجوع و لو لم يقصد به الرجوع اشكال، نفى عنه البعد كاشف الغطاء فى شرحه على القواعد، و قال فى الجواهر و فيه بحيث، و الأقوى ان الوطى نفسه ليس تملكا لانه لا- يكون مصداقا له و فردا فعليا منه بحيث يحمل عليه عنوان التملك بالحمل الصناعى. و اعلم انه إذا تصرف ذو الخيار فيما انتقل عنه بالعقد الخيارى تصرفا مملوكا عليه بكونه فسحا لذاك العقد مثل ما إذا باع ما انتقل عنه ففيما يتحقق به الفسخ احتمالات (الأول) ان يكون الفسخ بإرادة التصرف التى هى متقدمة على التصرف و علة له، فإرادة البيع من ذى الخيار مثلا فسخ موجب لانتقال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٢

المبيع اليه، و بالبيع ينتقل منه الى الآخر، و هذا هو مختار المحقق الثانى و عليه الشيخ الأ-كبر فى مبحث المعاواة. (الثانى) ان يكون الشروع بأول البيع مثل التكلم بكلمة الباء من بعث مثلا فسحا و تمامه بيعا، و لازم ذلك وقوع أول البيع فى ملك الغير و هذا مختار جماعة، و قد أورد عليهم المحقق الثانى بلوم كون أول الوطى فيما لو تصرف به زناء، و لمكان الفرار عن لزومه التزم بالاحتمال الأول. (الثالث) ان يكون الفسخ حاصلا بنفس التصرف فالباع المصدري الصادر عن ذى الخيار يترتب عليه الفسخ، و يترتب على فسحه انتقال المبيع إلى المشتري الثانى أعنى المبيع بالمعنى الاسم المصدري، فالإنشاء واحد و المنشأ أمران طوليان أحدهما الفسخ و الآخر البيع.

(الرابع) ان يكون الفسخ و البيع كلاهما مترتبا على تصرفه البيعى فى رتبة واحدة ففعلة الخارجى فسخ و بيع معاه، و على هذين الاحتمالين لا- يرد الاشكال الوارد على الاحتمال الثانى كما لا- يخفى. إذا عرفت ذلك فتقول لو كان الوطى فى المقام تملكا بمعنى كونه مصداقا للتملك لا بد من تصحيحه بإحدى الوجوه، اما الأول بجعل إرادة الوطى تملكا حتى يقع الوطى فى ملكه، أو بجعله مصداقا لعنوان التملك و الوطى طوليا على الاحتمال الثالث، أو عرضيا على الاحتمال الأخير، و الأقوى هو الاحتمال الأول، فإرادة الوطى تملك، و الوطى واقع فى ملكه الحاصل بإرادة الوطى، و منه يتضح فساد جعله تملكا حيث ان ارادة الوطى لا يكون مصداقا للتملك كما لا يخفى. (الرابع) لا يصح للمولى نكاح جارية عبده لنفسه بناء على عدم ملك العبد لان البضع لا تحل بسبين، و يصح بناء على ملك العبد، و هذا ظاهر. (الخامس) لو وهب كل من السيدين عبد لعبد الآخر فلا يخلو عن صور- الاولى- ان يعلم بتقدم تاريخ احدى الهبتين على الأخرى، و لا إشكال فى هذه الصورة، و يصح الهبة المتقدمة دون المتأخرة بناء على ملك العبد، و كلتا الهبتين بناء على عدم ملكه. الثانية- ان يعلم بتقارن تاريخهما، و الحكم فيها هو بطلانها بناء على ملك العبد للزوم كون كل منهما سيذا و عبدا و صحتهما معا بناء على عدم ملكه. الثالثة- ان يجهل تاريخهما معا و الحكم فيها كالصورة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٣

الثانية، لأصالة عدم تقدم كل منهما عن الآخر فيتعارض الأصلان، أو لا يجريان أصلا لعدم اتصال زمان الشك باليقين على خلاف التحقق فى مجهولى التاريخ، و كيف ما كان فلا- سبيل لإحراز تقدم إحداهما على الأخرى، فيكون الحكم كما لو علم التقارن و ان لم يكن التقارن محرزا أيضا- الرابعة- ان يعلم تاريخ إحداهما و يشك فى تاريخ الأخرى، و هل يمكن إحراز تأخرها عما علم تاريخه بإجراء أصالة عدم تقدمها على الأخرى أم لا (احتمالان) أقواهما العدم لابتنائه على الأصل المثبت،

فالحكم في هذه الصورة أيضا هو البطلان كسابقتهما لعدم إحراز المتقدم منهما كما لا يخفى. (السادس) يجب الزكاة على المولى إذا كان متمكنا من التصرف عرفا بناء على عدم الملك، ولا يجب عليه بناء على الملك كما ذكره المصنف (قده) بقوله. واما على القول بعدم ملكه فيجب عليه مع التمكّن العرفي من التصرف فيه. وقد تقدم سابقا صحیحة عبد الله بن سنان المصرحة فيها نفى الزكاة عن السيد معللا بأنه لم يصل اليه الظاهر في التعليل لنفيها عنه بعدم تمكنه من التصرف فراجع.

### [مسألة ٥ لو شك حين البلوغ في مجيئى وقت التعلق]

مسألة ٥ لو شك حين البلوغ في مجيئى وقت التعلق من صدق الاسم و عدمه. اعلم ان في هذه المسألة صوراً ينبغى التعرض لها (الاولى) لو شك حين البلوغ في مجيئى وقت التعلق فالأقوى عدم وجوب الزكاة، لأن أصله عدم مجيئى وقت التعلق وان كانت جارية الا انه لا يثبت بها تحقق وقت التعلق حين البلوغ، وعبارة أخرى حكم وجوب الزكاة انما يثبت إذا كان وقت التعلق بعد البلوغ، و باستصحاب عدم تحقق وقت التعلق الى حين البلوغ لا يثبت تأخره عن البلوغ، فما هو مجرى الأصل أعنى عدم مجيئى وقت التعلق لا يترتب عليه الأثر، و ما هو المؤثر اعنى التعلق حين البلوغ لا مجرى للأصل فيه لعدم الحالة السابقة له، و إثبات أثر البلوغ حال التعلق باستصحاب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦٤

عدم مجيئى وقت التعلق الى حين البلوغ متوقف على الأصل المثبت، حيث ان البلوغ حين التعلق ليس أثرا شرعيا لعدم مجيئى وقت التعلق الى حين البلوغ كما لا يخفى.

(الثانية) لو علم تاريخ البلوغ و علم بمجيئى وقت التعلق أيضا لكن مع الشك في تقدمه على تاريخ البلوغ أو تأخره عنه، فان كان متقدما لا يجب الزكاة فإنه لا يكون التعلق حال البلوغ، و ان كان متأخرا تجب الزكاة فيكون المقام من صغريات الحادئين اللذين يكون تاريخ أحدهما معلوما و الآخر مجهولا، و الحكم فيهما صحة جريان الاستصحاب في المجهول منهما إذا كان الأثر مترتبا على نفس عدمه في حال الآخر، و لا مجرى له إذا كان الأثر مترتبا على اتصاف الآخر بكونه في حال عدمه، و الأقوى في المقام هو عدم الجريان لكون الأثر كما عرفت مترتبا على كون وقت التعلق حين البلوغ، و بأصله تأخر وقته عن البلوغ لا يثبت اتصاف وقت التعلق بكونه حين البلوغ الا على القول بالأصل المثبت. (الثالثة) لو شك حين التعلق في البلوغ فلا تجب الزكاة لأصله عدم البلوغ حين التعلق و هذا واضح. (الرابعة) لو علم تاريخ التعلق و شك في تاريخ البلوغ، و الحكم فيها كالصورة الثالثة حيث انه يجرى أصالة تأخر البلوغ عن التعلق النافية لوجوب الزكاة. (الخامسة) ما إذا كان كلاهما مجهولى التاريخ، و الحكم فيها أيضا هو العدم، لعدم إجراء الأصل فيهما اما لمكان المعارضة أو لعدم جريانه في نفسه لعدم اتصال زمان الشك باليقين فيرجع حينئذ إلى أصالة البراءة، هذا إذا كان الشك في البلوغ و التعلق، و اما لو شك في العقل فلا يخلو أيضا عن أقسام «الأول» ان يكون مسبوقا بالجنون، و كان الشك في حدوث العقل قبل التعلق أو بعده، فاما يكون الشك في مجيئى وقت التعلق حين العقل، أو علم بهما مع العلم بتاريخ حدوث العقل و الشك في تاريخ التعلق، أو يكون الشك حين التعلق في العقل أو علم بهما مع العلم بتاريخ التعلق و الشك في تاريخ حدوث العقل، أو يكونا معا مجهولى التاريخ فيجرى في هذا القسم جميع الصور المتقدمة، و قد عرفت حكمها. «الثاني» ان يكون مسبوقا بالعقل و هو أيضا لا يجلو عن صور الاولى - ما إذا علم زمان التعلق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦٥

و شك في تقدم زمان حدوث الجنون و تأخره للجهل به، و الحكم فيها هو وجوب الزكاة لأصله تأخر حدوث الجنون الثانية - ما

إذا علم زمان حدوث الجنون و شك في تقدم زمان التعلق عليه، أو تأخره عنه للجهل به، و الحكم فيها عدم الوجوب لأصالة تأخر زمان التعلق. الثالثة- ما لو جهل التاريخان و الحكم فيها أيضا هو العدم، لعدم إحراز كون التعلق في حال العقل اما لتعارض الأصلين، أو لعدم جريانهما في حد نفسه. (الثالث) ان يكون الشك في كون التعلق حين العقل مع الجهل بالحالة السابقة فلا يدري بأنها العقل أو الجنون، و الحكم فيه أيضا هو عدم الوجوب لعدم إحراز شرطه الذي عبارة عن كون التعلق في حال العقل، فيرجع الى أصالة البراءة عن الوجوب.

### [مسألة ٦ ثبوت الخيار للبائع و نحوه]

مسألة ٦ ثبوت الخيار للبائع و نحوه.

كالأجنبي إذا جعل له الخيار بالشرط.

لا يمنع من تعلق الزكاة.

على المبيع المنتقل إلى المشتري بالعقد، بناء على ما هو التحقيق من تحقق النقل و الانتقال بالعقد لا- من حين انقضاء زمان الخيار.

إذا كان المبيع باقيا في ملك المشتري.

في تمام الحول.

اعلم ان الخيار اما يكون للمشتري فقط كما في خيار الحيوان فيما إذا كان المبيع حيوانا فقط، و اما يكون للبائع، أو لكليهما، فان كان للمشتري فقط فهو لا يمنع من التصرف في المبيع، لان ذا الخيار غير ممنوع عنه قطعا، و انما الكلام في صحة تصرف من عليه الخيار فحينئذ وجوب زكاة المبيع عليه في زمان خياره و عدمه مترتبان على القول بتحقيق الملك بالعقد أو توقفه على انقضاء زمان الخيار،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦٦

فعلى الأول تجب الزكاة على المشتري لأنه يملك بالعقد و يتمكن من التصرف في زمان خياره، و على الثاني لا تجب عليه الزكاة قبل انقضاء زمان الخيار لعدم تحقق الملك قبله، و ان كان الخيار للبائع خاصة، أو لهما معا، فعلى القول بتوقف الملك على انقضاء زمان الخيار فلا- تجب الزكاة على المشتري في زمان الخيار قطعا، و على القول بتحقيقه بالعقد ففي وجوبها على المشتري (قولان) المحكى عن المشهور هو الوجوب لأجل حصول الملك من حين العقد، و في المسالك و المدارك و عن فوائد الشرائع و شرح المفاتيح عدم جريان الحول من حين العقد، بل المعتبر ابتدائه من حين انقضاء زمان الخيار لا لأجل عدم حصول الملك بل لمكان عدم التمكن من التصرف فيه قبل انقضاء زمانه، و حيث ان المختار عند المصنف (قده) صحة تصرف غير ذي الخيار فيما انتقل اليه قال (قده).

ولا- يعتبر ابتداء الحول من حين انقضاء زمانه بناء على المختار من عدم منع الخيار من التصرف فلو اشترى نصابا من الغنم أو الإبل مثلا و كان للبائع الخيار جرى في الحول من حين العقد لا من حين انقضائه.

و يمكن القول بجريان الحول من حين العقد و لو على القول بمنع الخيار عن تصرف من لا خيار له بدعوى شمول إطلاق أدلة الزكاة لمثل هذا الملك المؤثر في ملك نمائه، فيكون المراد من المستدلين بحصول الملك بالعقد على جريان الحول من حين العقد هو كون حصوله بالعقد منشأ لوجوب الزكاة على من انتقل إليه، لإطلاق أدلته وجوبها على المالك، لكن يدفع هذا القول باعتبار التمكن من التصرف في وجوب الزكاة، فالتمسك بإطلاق أدلته وجوب الزكاة بدعوى شموله لمثل هذا الملك لا ينفع في

إثبات الوجوب مع فرض تسليم منع الخيار عن تصرف غير ذى الخيار بالتصرف المنافى لبقاء العين، و سيجىء فى مسألة السادسة عشر من فصل زكاة الأنعام الثلاثة ما يتضح الكلام فى حكم تصرف من عليه الخيار فانتظر.  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦٧

### [مسألة ٧ إذا كانت الأعيان الزكوية مشتركة بين اثنين أو أزيد]

مسألة ٧ إذا كانت الأعيان الزكوية مشتركة بين اثنين أو أزيد يعتبر بلوغ النصاب فى حصه كل واحد فلا تجب فى النصاب الواحد إذا كان مشتركاً.

وقد ادعى على هذا الحكم نفي الخلاف فى الجواهر بل الإجماع بقسميه عليه، و فى المسالك خلافاً لبعض العامة حيث أوجب على المالكين إذا اجتمع من مالهما نصاب مع اجتماع شرائط الخلطة بكسر الخاء و هى العشرة كما لو اشترك اثنان فى أربعين شاة و كان لكل واحد عشرون و اتحد المسرح و المشرع و المراح و الفحل و الحالب و المحلب.

### [مسألة ٨ لا فرق فى عدم وجوب الزكاة فى العين الموقوفة]

مسألة ٨ لا- فرق فى عدم وجوب الزكاة فى العين الموقوفة بين ان يكون الوقف عاماً أو خاصاً فلا تجب فى نماء الوقف العام، و اما نماء الوقف الخاص فتجب على كل من بلغت حصته حد النصاب.

ما ذكره فى هذه المسألة منحل إلى مسائل (الاولى) لا إشكال فى عدم وجوب الزكاة فى العين الموقوفة كما نفى الخلاف فيه صريحاً فى الحدائق، و حكى عن الكفاية لانتفاء الملك فيهما بناء على احد القولين فى الوقف، و ان كان التحقيق خلافه، أو عدم استقلال الموقوف عليه بالملك لكونه حق البطون اللاحقة و كونه ممنوعاً من التصرف فيه الا- بالاستمنا، و لا فرق فى ذلك بين الوقف العام و الخاص و ان كان فى الأول أظهر. (الثانية) لا- تجب فى نماء الوقف العام قبل القبض إذا كان افراد الموقوف عليهم متعدداً فى الخارج كالفقراء بل و لو اتفق انحصارها بالفرد، و ذلك لعدم تحقق الملك لفرد معين الا بالقبض، نعم تجب فيه بعد القبض إذا بلغ المقبوض بقدر النصاب، و لعل هذا هو مراد المصنف (قده) من الإطلاق أعنى إطلاق قوله و لا تجب فى نماء الوقف العام. (الثالثة) تجب الزكاة فى نماء الوقف الخاص إذا بلغ حصه كل منهم النصاب، و عن محكى التذكرة نسبته إلى علمائنا، و حكى عن مبسوط الشيخ (قده)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦٨

انه لو ولدت الغنم الموقوفة و بلغ الأولاد نصاباً و حال عليه الحول وجبت الزكاة الا ان يكون الواقف شرط ان يكون الغنم و ما يتوالد منها وقفاً، و فى المدارك بعد نقله ذلك قال: و هو جيد ان ثبت اشتراط ذلك لكنه محل نظر، و قال فى الجواهر و لعله اى وجه النظر من جهة المعدومية و فيه انها غير قادمة فى التبعي، و لذا حكى عن التذكرة و التحرير التصريح بصحة الشرط المزبور، و لعله الظاهر من غيرهما (الرابعة) قال فى الحدائق لو كان الوقف على جهة عامة كالوقف على المساجد و نحوها فهو فى الحقيقة وقف على سائر المسلمين كما صرحوا به، و لا زكاة فيه كما لا زكاة فى بيت المال من غير خلاف و لا إشكال لأن خطابات الزكاة لا عموم فيها بحيث يتعلق بمثل ذلك.

### [مسألة ٩ إذا تمكن من تخلص المغنوب]

مسألة ٩ إذا تمكن من تخليص المغصوب أو المسروق أو المحجور بالاستعانة بالغير أو البينة أو نحو ذلك بسهولة فالأحوط إخراج زكوتها، وكذا لو مكنته الغاصب من التصرف فيه مع بقاء يده عليه أو تمكن من أخذه سرقة بل وكذا لو أمكن تخليصه ببعضه مع فرض انحصار طريق التخليص بذلك ابدا وكذا في المرهون ان أمكنه فكه بسهولة.

لا- إشكال في اعتبار التمكن من التصرف في وجوب الزكاة، وانما الكلام في ان التمكن المعتبر فيه هل هو التمكن الفعلي فلا يجدى التمكن الشأني أم يكفي الشأني منه، فمقتضى إطلاق معاهد إجماعات المحكية عن بعضهم وإطلاق كلمات الآخرين هو الأول، واستدل له بجملة من الاخبار كصحيح ابن سنان: لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يديك، وصحيح ابى الحسن الرضا عليه السلام وفيه: الرجل يكون له الوديعة والدين فلا- يصل إليهما ثم يأخذهما متى يجب عليه الزكاة؟ قال عليه السلام: إذا أخذها ثم يحول عليه الحول يزكى، والموثقين الواردين في ميراث الغائب وانه لا يجب عليه الزكاة حتى يحول الحول في يده كما في أحدهما أو وهو عنده كما في الآخر، ومقتضى إطلاق تلك الاخبار اعتبار كون المال عنده أو في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦٩

يده في وجوب الزكاة، وعدم وجوبها إذا لم يكن عنده أو في يده ولو مع التمكن من الأخذ والإيقاع عنده أو في يده، والمستظهر عن غير واحد من الأساطين كالشاهدين في البيان والروضة وصاحب المدارك وغيرهم (قدس الله أسرارهم) هو الأخير، واستدل له بموثق زرارة عن الصادق عليه السلام في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على أخذه قال عليه السلام: فلا زكاة عليه حتى يخرج فإذا خرج زكاة لعام واحد، وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على أخذه فعليه زكاة لكل ما مر من السنين، فإنه صريح في كفاية القدرة على الأخذ ووجوب الزكاة إذا كان متعمدا في تركه، ويكون مقيدا للإطلاقات المتقدمة، ونوقش في هذا الاستدلال بمعارضة الموثق المذكور مع صحيح ابن سنان المتقدم فان قوله عليه السلام: ليس على الدين صدقة، ولا على المال الغائب حتى يقع في يديك صريح في اعتبار اليد الفعلية فيحمل الموثق الدال على الاكتفاء بالقدرة على الأخذ على القدرة الحاصلة على الوجه المتعارف مثل التوكيل في القبض ونحوه لا بمثل إيجاد أسباب التمكن كتخليص المغصوب ببعضه ونحوه. (أقول) دعوى صراحة صحيح ابن سنان في اعتبار اليد الفعلية واضحة المنع كما لا يخفى على المتأمل في قوله عليه السلام حتى يقع في يديك، حيث لا- يستفاد منه الأزيد من الإطلاق القابل للتقييد، فلا وجه لدعوى المعارضة بينه وبين الموثق، وحينئذ فالمتعين هو العمل على الموثق الا انه ينبغي البحث عن الأمور التي قيل أو يمكن ان يقال بأنها موجبة للتمكن، فمنها التمكن من تخليص المغصوب أو المسروق أو المحجور بالاستعانة بالغير إذا كان عادلا، فعن بعض الأصحاب كالشاهدين في البيان والروضة هو وجوب الزكاة في المغصوب مع التمكن منه بالاستعانة بالعدل، وعن آخرين منعه بدعوى اختصاص الموثق بالمال الغائب فلا يشمل المغصوب والمسروق والمحجور الا بدعوى تنقيح المناط الممنوعة قطعا فيكون المحكم حينئذ هو الإطلاقات المتقدمة، وعن رسالة الشيخ الأكبر الأنصاري (قده) في الزكاة ما حاصله انه يجب في تشخيص معنى القدرة على الأخذ الواردة في ميثاق زرارة والتمكن من التصرف الوارد في معقد الإجماع ان يرجع الى العرف لانه المحكم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٠

في مثله، والظاهر صدق القدرة على الأخذ بمجرد القدرة على الأسباب ولو كانت بعيدة، واما التمكن من التصرف فالظاهر عدم صدقه على التمكن من أسباب التمكن لأن أقصاه هو التمكن من تمكن التصرف لا انه تمكن التصرف، كما ان الاستطاعة على الاستطاعة على الحج استطاعة عليها لا عليه، الا ان الذي يظهر من ملاحظة فتاويهم ومعاهد إجماعهم هو ما يعم هذا المعنى، ولا أقل من ان يحصل الشك في مراد الكل أو البعض فيجب الرجوع الى القدر المتيقن من تخصيص العمومات الموجبة للزكاة

انتهى. و لكن الأقوى عدم الوجوب مع التمكن من تخليص المغصوب و المسروق و الموجود بالاستعانة بالعاذل، و ذلك لعدم التمكن من التصرف عرفا وجدانا، و انه ليس الا- التمكن من التمكن من غير فرق في ذلك بين ان يكون التمكن من التخليص بسهولة أم لا و ان كان مع عدم السهولة أظهر، و اما موثق زرارة فقد عرفت ان مورده في المال الغائب، و تعميم الحكم الى كل مال لم يكن في يد مالكة أو وكيله يحتاج الى تنقيح المناط الممنوع على مدعيه، و مما ذكرنا يظهر حكم ما لو كان التمكن من تخليص المذكورات بالاستعانة إلى ظالم بل هو أظهر، بناء على حرمة الاستعانة به لكونها نحو ركون اليه الممنوع شرعا، و عن البيان التردد في كونه تمكنا مع جزمه بكون الاستعانة بالعاذل تمكنا قال (قده) في إجراء المصانعة مجرى التمكن نظر، و كذا الاستعانة بظالم، اما الاستعانة بعاذل فتمكن انتهى. و منها التمكن من تخليص المذكورات بالبينة و الحلف، و لا إشكال في انه ليس تمكنا من التصرف مع عدم السهولة، و كذا إذا كان بسهولة، قال في محكي جامع المقاصد عند قول العلامة (قده) و لا المجحود بغير بينة مقتضاه انه لو كان له بينة يجب عليه، و هو مشكل ان كان يريد وجوب انتزاعه و أداء الزكاة انتهى. و مما ذكر في التمكن من التخليص بالبينة يظهر أولوية عدم الوجوب إذا كان التمكن منه بالحلف الذي قد ورد المدح على تركه، و النهي عن فعله كالخصومة التي يحضرها الشيطان. و منها ما لو مكته الغاصب من التصرف فيه مع بقاء يده عليه، و الأقوى فيه أيضا عدم الوجوب لان التمكن المعتبر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧١

في وجوب الزكاة هو تمكّن المالك في التصرف في ماله نحو تصرف الملاك في أملاكهم، و تمكير الغاصب للمالك مع بقاء يده عليه تمكّن للمالك في التصرف في ماله بما انه من قبل الغاصب، و انه مأذون منه فلا يترتب عليه أثر في وجوب الزكاة و لو كان في يد المالك أيضا كما إذا غصب نصابا من الغنم ثم جعل المالك راعيا لها، و أعطاه إياها و أقرها بيده نحو تقرير المالك اغنامه إلى الراعي حيث لا يصدق معه بتمكّن المالك للتصرف في ماله كما لا يخفى، و منه يظهر ما لو تمكّن من أخذه بسرقة حيث انه أيضا تمكّن على التمكن لا- على التصرف كما هو واضح. و منها ما لو أمكن تخليصه بفداء بعضه مع عدم انحصار طريق التخلص به أو مع انحصار فعن البيان و الروضة و المدارك انه يجب الزكاة فيما زاد عن الفداء ان بلغ النصاب، و لعل نظرهم في ذلك الى موثق زرارة المتقدم الدال على وجوبها مع القدرة على الأخذ، لكنه أورد على الاستدلال به كاشف الغطاء (قده) بان الظاهر من الموثق هو القدرة على الأخذ و المال بحاله لا القدرة عليه برفع اليد عن بعضه و تضييعه على نفسه الا ان يكون تضييع البعض اولى من تضييع الكل عليه عقلا و شرعا حالا و عاقبة. أقول و لعله إلى استثنائه ينظر كلام المصنف (قده) في المتن حيث قيده بقوله مع فرض انحصار طريق التخلص بذلك أبدا، ضرورة انه مع هذا الفرض يكون تضييع البعض اولى من تضييع الكل كما لا يخفى، و كيف كان و الأقوى في هذا المورد أيضا عدم الوجوب لعدم صدق التمكن من التصرف الذي هو المدارك كما لا يخفى، و منها ما لو كان خروج المالك عن التمكن بعروض شيء من الموانع الشرعية عن التصرف عروضيا ناشيا عن اختياره من إغماء أو جنون أو نذر أو عهد، فعن كاشف الغطاء عدم الخروج من التمكن، و لعله لمكان كون عروضه باختياره، و لا يخفى ما فيه بعد كون المدارك في عدم الوجوب على انتفاء التمكن و لو كان بعروض الموانع الشرعية منه اختيارا. و منها لو اشترط على المالك ان لا يتصرف في ماله في عقد لازم فيما يصح اشتراطه، فإنه أيضا يمنع عن وجوب الزكاة بواسطة منعه عن التصرف مع فرض صحة الشرط كما لا يخفى، و منها ما لو كان المال مرهونا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٢

و أمكن فك الرهن بسهولة، و قد تقدم الكلام فيه، و ان الأقوى فيه عدم وجوب الزكاة و ان تمكّن من فكه بسهولة، و ذلك لعدم صدق التمكن من التصرف، و ان تمكّن من تحصيل صفته، و قد عرفت ان المعيار في وجوب الزكاة هو التمكن من

التصرف لا التمكّن من تحصيل صفته، و أولى من ذلك بالسقوط الرهن المستعار إذا تمكّن المستعير من الفك حيث لا تجب الزكاة بذلك على المالك قطعاً.

### [مسألة ١٠ إذا أمكنه استيفاء الدين بسهولة و لم يفعل لم يجب عليه إخراج زكوته]

مسألة ١٠ إذا أمكنه استيفاء الدين بسهولة و لم يفعل لم يجب عليه إخراج زكوته بل و ان أراد المديون الوفاء و لم يستوف اختياراً مسامحةً أو فراراً من الزكاة.

هاهنا أمران (الأول) إذا أمكنه استيفاء الدين و لم يفعل ففي وجوب الزكاة عليه و عدمه (قولان) المشهور شهرة عظيمة كما في الجواهر بل قال ان عليه إجماع المتأخرين هو الأخير للأصل أي أصله البراءة عن الوجوب عند الشك فيه، و ظهور النصوص في كون مورد الزكاة العين الموجودة في الخارج لا الكلي المعتبر في الذمة، و لا سيما الأدلة الدالة على اعتبار حلول الحول عند المالك المستظهر منها كون المدار في وجوب الزكاة عدم التحويل و التحول عن ملكه في تمام الحول المنصرف عن ملك الكلي المعتبر في ذمة المديون ضرورة عدم صدق عند المالك عليه كما لا يخفى. و النصوص الدالة على عدم وجوبها في الدين كقول الصادق عليه السلام في صحيح ابن المسلم المتقدم لا صدقة على الدين، و قوله عليه السلام في جواب الحلبي ليس في الدين زكاة لا، و قول الكاظم عليه السلام في جواب السؤال عن الدين عليه زكاة لا حتى يقبضه، قلت فإذا قبضه أيزكيه قال لا حتى يحول عليه الحول في يده، و خبر ابي بصير السائل عن الصادق عليه السلام عن رجل يكون نصف ماله عينا و نصفه دينا فيحل عليه زكاة قال يزكي العين و يدع الدين، قلت فان اقتضاه بعد ستة أشهر قال يزكيه حين اقتضاه، و خبر علي بن جعفر عن أخيه عن الدين يكون على القوم المياسير إذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكاة؟ قال عليه السلام: لا حتى يقبضه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٣

و يحول عليه الحول، هذا و عن الشيخين في المقنعة و الخلاف و المبسوط و المحكى عن المرتضى (قدس الله أسرارهم) هو الوجوب، و ادعى عليه الإجماع في الخلاف، و استدلل لهم بخبر عبد العزيز السائل عن الصادق عليه السلام عن الرجل يكون له الدين أيزكيه؟

قال عليه السلام كل دين يدعه و هو إذا أراد أخذه فعليه زكوته، و ان كان لا يقدر على أخذه فليس عليه زكاة، و خبر عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام أيضاً ليس في الدين زكاة الا ان يكون صاحب الدين هو الذي يؤخره، فإن كان لا يقدر على أخذه فليس عليه زكاة حتى يقبضه، و خبر الكنانى عن الصادق عليه السلام في رجل ينسى أو يعير فلا يزال ماله دينا كيف يصنع في زكوته قال: يزكيه و لا يزكى ما عليه الدين فإنما الزكاة على صاحب المال، هذا جملة مما استدلل به للطرفين، و لا يخفى انه بالنظر الاولى الى الصناعة العلمية من لزوم حمل المطلق على المقيد هو صحة قول الأخير كما قواه في الحدائق، الا ان الأقوى خلافه، و ذلك لموافقة الطائفة الأخيرة مع العامة القائلين بوجوب الزكاة في الدين مطلقاً و لو لم يتمكن من قبضه، و عدم كون التفصيل بين التمكّن من القبض و عدمه كما هو المستفاد من هذه الاخبار مذهبا لهم لا ينافى لحمل تلك الطائفة على التقيّة لمكان قربها الى مذهبهم فتأمل، و عدم قابلية جميع اخبار القول الأول للتقييد فان خبر علي بن جعفر يكون في مورد التمكّن من القبض حيث يكون السؤال عن الدين على القوم المياسير إذا شاء قبضه صاحبه فإنه غير قابل للتقييد بعدم التمكّن من القبض، و عمل المتأخرين بأجمعهم على العمل بالطائفة الأولى فالعمل بها المتعين و عليه المعول، و حينئذ يجب طرح الطائفة الأخيرة بموافقتها مع العامة أو حملها على الاستحباب أو على زكاة مال التجارة و ان كان الأخير بعيداً في الغايه، هذا تمام الكلام في الأمر الأول. (الثانى) إذا أراد المديون الأداء و لكن لم يستوف الدائن اختياراً أما مسامحةً، أو فراراً عن الزكاة، فمع القول بوجوب

الزكاة إذا تمكن الدائن من قبضه يكون القول بالوجوب حينئذ أولى، ضرورة أظهرية التمكن حينئذ، و مع القول بعدمه عند تمكنه منه ففي وجوبها حينئذ (قولان) ظاهر المحكى عن البيان هو الأول، حيث انه (قده)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٤

قيد عدم الزكاة فى الدين بما إذا لم يعينه المديون و يمكنه منه فى وقته، و كذا فى المحكى عن فوائد الشرائع و جامع المقاصد و الميسية و إيضاح النافع تقييد عدم الزكاة بكلمة الا ان يعينه و يخلى بينه فان امتناعه منه حينئذ لا ينفى ملكه حتى لو تلف كان تلفه منه، لكن عن إيضاح النافع انه حينئذ يخرج عن الفرض اى فرض كون المال ديناً لان امتناع الدائن مما عينه المديون إذا لم ينف الملك عنه حتى كان تلفه منه يصير ما عينه ملكاً للدائن، و يبرء ذمة المديون بالأداء، و يخرج عن كونه ديناً كما هو ظاهر، و عن حواشى الشهيد (قده) أيضاً التقييد بقوله الا ان يعينه فى وقته و يحمله الى الحاكم، أو يبقيه على حاله بعد عزله فى يده مع تعذر الحاكم، و لا يخفى ان تمامية ما ذكروا متوقف على صحة ما بنوا عليه من حصول الملك بمجرد العزل ما لم يقبضه الدائن و هو محل منع، ضرورة ان صيرورة العين الخارجى الذى يعينه المديون مصداقاً لما فى ذمته و تطبيق ما فى ذمته عليه يتوقف على وصوله بيد الدائن أو يد من هو بمنزلة من وكيله أو وليه، فما لم يقبضه الدائن أو من هو بمنزلة لا يصير مصداقاً لما فى ذمة المديون، و لم يبرء ذمته بالأداء، و لا يصير العين الخارجى ملكاً للدائن، و لا يكون حينئذ تلفه عليه بل مع قبض الحاكم أيضاً مع عدم امتناع المالك عن القبض و عدم غيبته و الى ذلك أشار المصنف (قده) بقوله فى المتن.

و الفرق بينه و بين ما ذكر فى المغصوب و نحوه ان الملكية حاصلة فى المغصوب و نحوه بخلاف الدين فإنه لا يدخل فى ملكه الا بعد قبضه.

بل فى الجواهر ربما توقف فى الملك من الامتناع من المالك و ان كان الحق حينئذ ولاية الحاكم على التطبيق، و تعين العين الذى يقبضه الحاكم عن المديون بعنوان الوفاء عن الدين بتعيين المديون و قبض الحاكم لأنه ولى الممتنع، و على هذا فالأقوى هو الأخير و هو عدم وجوب الزكاة فى الدين، و لو عينه المديون و عزله و مكنه منه أو أوصله الى الحاكم مع عدم حضور الدائن و عدم امتناعه عن القبض هذا كله فيما إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٥

لم يكن حيواناً، و لو كان حيواناً فعدم الوجوب أظهر و ذلك لانتفاء السؤم فى الدين و هو شرط فى وجوب الزكاة فى الحيوان و لذا قال فى التذكرة و من أوجب الزكاة فى الدين توقف فيما إذا كان الدين نعماً، و لعله يشير بذلك الى ما عن المبسوط حيث انه مع ذهابه الى وجوب الزكاة فى الدين يقول بعدمه إذا كان شاء، قال (قده) فاما ان أصدقها أربعين شاة فى الذمة فلا يتعلق بها الزكاة لان الزكاة لا تجب الا فيما يكون سائماً، و ما يكون فى الذمة لا يكون سائماً. و عن التذكرة و النهاية ان الدين لو كان نعماً لا زكاة فيه، و عن البيان الحيوان الذى فى الذمة لا يعقل فيه السؤم، لكن فى التذكرة الاستشكال فى ذلك قال (قده) انهم ذكروا فى باب سلم اللحم وجوب التعرض لكونه لحم راعية أو معلوفة، و إذا جاز ان يثبت فى الذمة لحم راعية جاز ان يثبت راعية، و أورد عليه فى فوائد القواعد بأنه انما يتجه ذلك إذا جعلنا مفهوم السؤم عدمياً و هو عدم العلف، و اما ان جعلناه امراً وجودياً و هو أكلها من مال الله المباح لم يعقل ان يكون ما فى الذمة سائماً، قال فى المدارك و فى الفرق نظر، فإنه إذا جاز ثبوت الحيوان فى الذمة جاز ثبوت هذا النوع المخصوص منه و هو ما يأكل المباح، ثم قال (قده) لكن المتبادر من الروايتين المتضمنتين ثبوت الزكاة فى الدين ان المراد به النقص فلا يبعد قصر الحكم عليه لأصالة البراءة من الوجوب فى غيره، و مراده (قده) من الروايتين خبر عبد العزيز المتقدم ذكره و رواية درست عن الصادق عليه السلام التى تكون مثل خبر عبد العزيز، و زاد فى الجواهر دعوى انسباق كون المملوك شخصاً سائماً من أدلة السؤم، قال (قده) اللهم الا ان يدعى انسياق كون المملوك



شخصاً سائماً من أدلة السؤم كانسحاق النقد من نصوص الدين، و كيف كان فالأقوى في هذه المسألة ما عليه عامه المتأخرين من عدم وجوب الزكاة في الدين في غير الحيوان منه فضلاً عن الحيوان.

### [مسألة ١١ زكاة القرض على المقرض بعد قبضه لا المقرض]

مسألة ١١ زكاة القرض على المقرض بعد قبضه لا المقرض، فلو اقترض نصاباً من أحد الأعيان الزكوية و بقي عنده سنة و جب عليه الزكاة، نعم يصح ان يؤدي المقرض عنه تبرعاً بل يصح تبرع الأجنبي أيضاً، و الأحوط مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٦

الاستيذان من المقرض في التبرع عنه و ان كان الأقوى عدم اعتباره، و لو شرط في عقد القرض ان يكون زكوته على المقرض فان قصد ان يكون خطاب الزكاة متوجهاً اليه لم يصح و ان كان المقصود ان يؤدي عنه صح.

هذه المسألة تشتمل على أمور (الأول) زكاة القرض على المقرض ان تركه بحاله و حال عليه الحول مع اجتماع سائر الشرائط، و هذا مما لا اشكال و لا خلاف فيه، بل يمكن دعوى الإجماع عليه، و قد قال في الجواهر بأنه لم يجد فيه خلافاً، و يدل عليه جملة من النصوص كخبر زرارة المروي في الكافي عن الباقر عليه السلام في رجل دفع قرضاً على من زكوته على المقرض أو على المقرض؟ قال عليه السلام لإبل زكوتها ان كانت موضوعه عنده حولا على المقرض، قال قلت فليس على المقرض زكوتها قال لا يزكى المال من وجهين في عام واحد و ليس على الدافع شيء لأنه ليس له في يده شيء إنما المال في يد الآخر فمن كان المال في يده زكاه، قال قلت أفي زكي مال غيره من ماله فقال انه ماله ما دام في يده و ليس ذلك المال لأحد غيره، ثم قال يا زرارة أ رأيت وضعه ذلك المال و ربحه لمن هو و على من هو، قلت للمقرض، قال: فله الفضل و عليه النقصان و له ان ينكح و يلبس منه و يأكل منه و لا- ينبغي ان يزكيه بل يزكيه فإنه عليه. (الأمر الثاني) لا إشكال في كون مبدء الحول من حين تملك المقرض، و انما الكلام في مبدء تملكه و انه هل يملك بالعقد أو بالقبض أو بالتصرف، مقتضى الأصل الاولي في كل معاملة و هو أصالة الفساد اعنى بها استصحاب بقاء المال على ملك المالك الذي هو المقرض في المقام الى ان يثبت المزيل، و المتيقن منه هو الأخير اعنى التصرف فيجب الخروج عن مقتضاه قطعاً كما يخرج عنه في كل معاملة، و الأصل الجارى بعد هذا الأصل الاولي هو أصالة عدم شرط آخر في حصول الملك بالعقد، و مقتضاه هو حصول الملك بتمام العقد و لو لم يحصل القبض، لكن الإجماع محصلاً و منقولاً قام على عدم حصوله قبل القبض، انما الكلام في حصوله بالقبض أو توقفه على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٧

التصرف، و المشهور المسلم هو الأول، و المحكى عن مبسوط الشيخ و خلافه هو الأخير، و في الجواهر الا انه لم نتحققه بل في الدروس نسبة الأول إليه حيث يقول (قده) يملك المقرض بالقبض على الأصح و هو قول الشيخ، و كيف كان فالأقوى هو الأول و ذلك لان صحة التصرف منوط بالملك فلو كان الملك مشروطاً به لزم إناطته به فيكون الشيء موقوفاً و موقوفاً عليه المستلزم لتقدم الشيء على نفسه، و كون التصرف المتوقف على الملك كالباع و الوقف و العتق و الوطى في بعض المواضع مملكا كالمعاطاة بناء على القول فيها بالإباحة و ان كان ممكناً و كان المخلص من صحته بعد الفراغ عن اعتبار الملك فيه هو الالتزام بالملكية التقديرية الاعوجاجية انا ما قبل التصرف حسبما حققناها في باب المعاطاة الا انه يحتاج الى قيام دليل قوى على توقف مثل هذا التصرف في جميع الموارد على الملك التي منها مورد المفروض من الكلام، و على عدم تحقق الملك قبل هذا التصرف و هو منتف في المقام، بل يمكن ان يقال في جميع الموارد حتى في باب المعاطاة بان توقف مثل الوقف و العتق و الوطى على الملك مطلقاً ممنوعاً لإمكان ان يقال بتوقفه على الملك فيما إذا لم يحصل الملك بنفس هذا التصرف، و اما مع

حصوله به فلا يتوقف عليه، وهذا وجه وجيه يمكن ان يصحح به مثل هذه التصرفات في المعاطاة بناء على القول بالإباحة الا انه لا- يتم في مثل البيع الذى يتوقف صحته على دخول المعوض فى ملك البائع حتى يخرج عن ملكه الى مشتريه لكي يدخل عوضه الى ملكه، وكيف ما كان الالتزام بكون التصرف المملك خارجا عما يدل على توقفه على الملك أيضا يحتاج الى قيام الدليل على صحته، وانه مملك كل ذلك مضافا الى دلالة الخبر المتقدم فى الأمر الأول على حصول الملك فى القرض بالقبض فى غير موضع منه مثل قول زرارة فيه رجل دفع الى رجل مالا قرضا (الى آخره) حيث يكون مورد السؤال تحقق القبض بدفع المقرض الى المقرض من غير تعرض فيه عن تصرف المقرض النافى بإطلاقه اعتبار التصرف فى حصول الملك، ومثل قول الباقر عليه السلام فى الجواب عنه بل زكوته ان كانت موضوعة عنده حولا على المقرض الدال بإطلاقه على كون العبرة فى مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٨

الملك هو كون المال عند المقرض الذى عبارة عن القبض النافى لاعتبار التصرف فى حصول الملك أيضا، ومثل قوله عليه السلام وليس على الدافع شىء، حيث جعل المناط فى عدم وجوب الزكاة دفعه الموجب لإخراج الملك عنه، ومثل قوله عليه السلام فمن كان المال فى يده كانت الزكاة عليه، فإنه يدل أيضا على تحقق الملك بالقبض، ومثل قوله عليه السلام انه ماله ما دام فى يده، وقوله عليه السلام وليس ذلك المال لأحد غيره، ومثل قوله عليه السلام فله الفضل و عليه النقصان و له ان ينكح و يلبس منه و يأكل منه و لا ينبغي له ان يزكيه فإنه عليه جميعا حيث انه عليه السلام رتب صحة جميع تلك التصرفات على الملك فاستنتج منه وجوب الزكاة عليه و لو لا- حصول الملك بالقبض و توقفه على التصرف لما كان لهذا الترتب معنى و لا يصح الاستنتاج قطعا، وبالجملة فالخبر بملاحظة ما ذكرناه دليل قوى على عدم اعتبار التصرف فى حصول الملك، وكفاية القبض فى حصوله، ثم على القول باعتبار التصرف هل المعتبر منه هو مطلق التصرف الذى منه القبض كما عن الشهيد (قده) فى بعض تحقیقاته لكي يعود النزاع حينئذ لفظيا فان القبض نوع منه كما عن الرياض، أو التصرف الناقل للملك لزوما. أو المتلف للعين كما استظهره فى التذكرة، وقال فى المسالك انه الظاهر من كلماتهم، و فى الناقل عن الملك جوازا وجهان وجهان (وجوه و احتمالات) لا دليل على شىء منها بل الإنصاف إجمال المراد من التصرف كما لا يخفى. (الأمر الثالث) لو تبرع المقرض بإخراج الزكاة عن المقرض فى الاجزاء عنه وجهان قال فى المدارك الوجه الاجزاء، و به قطع فى المنتهى قال لأنه بمنزلة أداء الدين، و يدل عليه صريحا ما رواه الشيخ فى الصحيح عن منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام فى رجل استقرض مالا فحال عليه الحول و هو عنده فقال: ان كان الذى أقرضه يؤدي زكاته فلا زكاة عليه و ان كان لا يؤدي أدى المستقرض، و عن إيضاح النافع التردد فى صحة التبرع، وقال (قده) فى صحة التبرع نظر، و عن كشف الالتباس انه استشكل الشهيد فى اجزاء التبرع و لو مع الاذن لعدم اعتبار النية من غير المالك أو وكيله، و يحتمل الاجزاء بناء على ان الاذن توكيل، أقول لا بد فى المقام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٩

من تنقيح الكلام فى صحة التبرع فى العبادات التى منها الزكاة لكي يتبين حكم الزكاة أيضا، ثم تعقيبه بالبحث عن تبرع المقرض بالزكاة عن المقرض، فنقول اما صحة التبرع فى العبادات فمقتضى الدليل و الأصل عدمها الا ان يقوم الدليل على صحته، اما من حيث الدليل الاجتهادى فلان مقتضى إطلاق الدليل هو عدم سقوط فعل الواجب العبادى بل مطلق الواجب و لو لم يكن عباديا عن المكلف بفعل المتبرع لادن مرجع الشك فى سقوطه عنه بفعله الى الشك فى كون الوجوب مشروطا بعدم صدور متعلق التكليف عن الغير، و عند الشك فى الاشتراط و الإطلاق يكون المرجع هو إطلاق الدليل المثبت لإطلاق الوجوب، و توضيح ذلك ان سقوط الواجب بفعل المتبرع يتصور على قسمين- أحدهما- ان يكون سقوط الخطاب عن المكلف بفعل الغير ناشيا عن كون فعل المتبرع موجبا لارتفاع موضوع التكليف مثل قضاء ما فات عن الميت الواجب على وليه فى ظرف

اشتغال ذمة الميت به فتكليف الولي به مشروط باشتغال ذمة الميت به و فعل المتبرع رافع لاشتغال ذمته عنه فيرتفع تكليف الولي عنه بارتفاع موضوعه، وهذا انما يتم في الموضوع الذي يناله يد الجعل كاشتغال الذمة بالدين مثلا لكي يصح الحكم عليه بالارتفاع.

و ثانيهما- ان يكون سقوطه عنه بفعله ناشيا عن كون فعل المتبرع موجبا لسقوط ملاك التكليف عن فعل المكلف بفعله مع بقاء موضوعه كتغسيل الميت و الصلاة عليه، حيث ان سقوطهما عن المكلف بهما بفعل الغير يكون من جهة عدم بقاء ملاك التكليف في فعله مع بقاء موضوعه و هو الميت كتكليف العاجز عن الحج بالاستنابة المشروط بعدم فعل المتبرع بناء على سقوط التكليف بالاستنابة بفعل المتبرع، حيث ان ملاك وجوب الاستنابة مشروط بعدم فعل المتبرع لا موضوعه لان فعل المتبرع لا يرفع شغل ذمة العاجز عن الحج إذا تبين ذلك فنقول ان الشك في سقوط الواجب بفعل المتبرع في القسم الأول يرجع الى الشك في اشتراط التكليف بعدم فعل الغير أعني في اشتراط بقاء موضوعه بعدم صدور الفعل عن المتبرع، و مقتضى إطلاق الخطاب اعني قوله عليه السلام:

اقض ما فات عن الميت سواء اشتغل غيرك بالقضاء عنه أم لا هو عدم الاشتراط، و في القسم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٠

الثاني يرجع الى الشك في اشتراط بقاء الملاك بعدم فعل الغير، و الظاهر من إطلاق الخطاب الباقي في حال اشتغال الغير هو بقاء ملاك في هذا الحال أيضا، فيكون مقتضى إطلاقه بمدلوله هو بقاء التكليف في حال اشتغال الغير، و بفحواه هو بقاء ملاك في هذا الحال، و مع الشك في بقائه يكون المرجع هو ذاك الإطلاق، و اما من حيث الأصل العملى فالأصل هو البراءة لو لا الاستصحاب، و ذلك لدوران الأمر بين كون الواجب مطلقا أو مشروطا و المتيقن من التكليف المعلوم ثبوته انما هو في ظرف ثبوت الشرط، و اما مع انتفائه فالتكليف مشكوك يرجع فيه الى البراءة، لكن الرجوع إليها انما يصح فيما إذا كان الشك في مرحلة ثبوت التكليف، و اما إذا كان في مرحلة البقاء فالمرجع هو الاستصحاب اعني استصحاب بقاء الموضوع في القسم الأول، و استصحاب بقاء الملاك في القسم الثاني. و المتحصل من جميع ذلك هو الحكم بعدم سقوط الواجب و لو كان توصليا بفعل المتبرع عند الشك في سقوطه به الا إذا قام الدليل على صحة التبرع به، و مع قيامه يحكم بالسقوط من غير فرق في العبادي و غيره، و الاشكال في الأول بعدم صحة تقرب المتبرع عنه بفعل المتبرع لكونه عبادة تتوقف على النية المتوقعة على فعل المكلف نفسه أو المأذون منه المنتفى في عمل المتبرع مندفع بما حررناه في الفقه و الأصول من انه بعد ورود الدليل على صحة التبرع يجب تصحيحه بما ذكرناه في موضعه من ان المتبرع يفعل بقصد تفرغ ذمة المتبرع عنه، و يكون في عمله قاصدا لا براء ذمته، و يسقط الواجب عن المتبرع عنه و يحصل له القرب بفعله، هذا تمام الكلام في التبرع في الواجب على نحو العموم. و اما في خصوص الزكاة ففي صحة تبرع المتبرع فيها وجهان مقتضى الأصل الاولي الذي مهدناه هو العدم الا ان يقوم الدليل على صحته، و ما يمكن ان يستدل به على جوازه وجوه (منها) ان الزكاة من الديون و الدين يصح فيه التبرع، و فيه عدم الدليل على صحة التبرع في كل دين على نحو العموم حتى يشمل الزكاة فيحتاج في خصوص الزكاة إلى قيام الدليل عليه لا سيما و هي عبادة. (و منها) جواز الاستنابة فيها بالاذن و التوكيل، و كلما يصح فيه الاستنابة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨١

يصح فيه التبرع و بالعكس لأن النائب و المتبرع مشتركان في كونهما يعملان بقصد تفرغ ذمة الغير، الا ان داعي النائب في عمله هو اقتضاء المنوب عنه أو أخذ العوض، و داعي المتبرع هو قصد القربة في تبرعه الذي يرجع ثوابه اليه من حيث انه عمله و ان كان ثواب عمله بما هو فعل المتبرع عنه يعود الى المتبرع عنه، فما لم يكن قابلا للتبرع بمعنى انه لا يصح ان يوجد من المتبرع،

بقصد تفرغ ذمة المتبرع عنه لا يصح فيه النيابة، لأن مصحح النيابة أيضا صحة إتيان النائب بقصد تفرغ ذمة المنوب عنه، لكن تصح النيابة في الزكاة فتصح فيها التبرع، وهذا وجه وجهه يمكن ان يعول عليه. (و منها) ما دل على جواز إتيان المتبرع بها بعد موت من تجب عليه كخبر شعيب قال قلت للصادق عليه السلام ان على أخى زكاة كثيرة فأقضيها أو أؤديها عنه فقال لى: وكيف لك بذلك فقلت احتياط، قال: نعم إذا تفرغ عنه، فان فى قوله عليه السلام إذا تفرغ عنه إيماء إلى أنه يكون القضاء والأداء بعد الموت فيدل على صحة التبرع بعد الموت، و بضميمة عدم الفصل يثبت المطلوب. (و منها) خبر منصور بن حازم المذكور فى أول هذا الأمر، و قد تقدم دعوى صاحب المدارك صراحته على المدعى، و فيه كفاية، و بالجملة فالأقوى صحة التبرع بالزكاة فى حال حيوة من يجب عليه و بعد موته. و هل يشترط ان يكون باذن المتبرع عنه و جهان أقواهما العدم، لإطلاق الدليل، و عدم ما يدل على الاشتراط، و عن الدروس اعتبار اذن المقترض فى الاجزاء، و لعله من جهة الاستشكال فى التبرع بالزكاة من دون نية المالك أو وكيله و الاكتفاء بالإذن لإرجاعه الى التوكيل، و فيه ما تقدم من صحة التبرع و لو من غير اذن، و إطلاق الأدلة يدفع اعتباره. (الأمر الرابع) لو شرط فى عقد القرض ان يكون زكوته على المقرض، و هذا يمكن ان يقع على نحو بن أحدهما ان يكون المقصود جعل القرض على الذى لا يكون مالكا للمال لخروجه عن ملكه بالقرض و دخوله فى ملك المقترض موضوعا لخطاب الزكاة و موردا لتكليفه بالشرط، و بعبارة أخرى جعل غير المكلف مكلفا، و إخراج للمكلف عن التكليف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٢

بسبب الشرط، و ثانيهما ان يكون جعل تأدية الزكاة الواجبة على المقترض المورد للتكليف على عهدة المقرض، و إيجاب أدائها عن المقترض بسبب الشرط - اما الأول - ففى صحة الشرط و فساده، ثم على تقدير الفساد فهل هو مفسد للقرض أم لا أقوال، و المحكى عن نهاية الشيخ هو القول بالصحة، و تكون الزكاة على المقرض وفاء بالشرط لعموم المؤمنون عند شروطهم، و صحيح ابن سنان قال سمعت الصادق عليه السلام يقول باع ابى من هشام بن عبد الملك أرضا بكذا و كذا ألف دينار و اشترط عليه زكاة ذلك المال عشر سنين و انما فعل ذلك لان هشاما كان هو الوالى، و صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام باع أبى أرضا من سليمان بن عبد الملك بمال و اشترط عليه فى بيعه ان يزكى هذا المال من عنده لست سنين، و صحيح منصور بن حازم المتقدم فى الأمر المتقدم، و الأقوى كما عليه المشهور هو بطلان الشرط لكونه مخالفا للكتاب و السنة الدالين على وجوب الزكاة على المالك، و التمسك بعموم المؤمنون عند شروطهم فاسد لان العموم المذكور لا يكون مشرعا بل انما هو يدل على الإلزام بما التزم من الأمر المشروع و لا يصح الالتزام بما لا يكون مشروعاً، و فى الجواهر على انه معارض لما دل على اعتبار الملك فى الزكاة من وجه و الترجيح بالشهرة و غيرها له، أقول ما افاده (قده) لا يخلو من النظر، فإنه على تقدير انتهاء الأمر الى ذلك ما دل على اعتبار الملك فى الزكاة لا يعارض مع ما يدل على وجوبها على غير المالك بالشرط لعدم المنافاة بين عدم وجوبها على غير المالك من حيث هو و وجوبها عليه بسبب الشرط، كعدم المنافاة بين الحلية الأولية الثابتة للغنم من حيث هو و الحرمة العارضة عليها إذا صارت موطوءة أو جلالاً، ثم الترجيح بالشهرة الفتوائية أيضا باطل، نعم الشهرة القدمائية توجب دخول ما قامت الشهرة على العمل به فى موضوع الحجة، و يخرج المخالف منها عنه حسب ما تقرر فى الأصول، و لكنه غير الترجيح بها كما لا يخفى، هذا. و اما الصحيحان فالظاهر منهما شرط زكاة الثمن الذى أداه هشام أو سليمان بالنسبة إلى السنين المتقدمة على المعاملة، لا زكاة ما يأتى من السنين لغرابة كثر الامام عليه السلام إياه هذه المدة كى يشترط ان يكون زكوته على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٣

المشترى خصوصا قول الصادق عليه السلام فى صحيح ابن سنان لان هشاما كان هو الوالى، فإنه تقرب لفعل الباقر عليه السلام جعل شرط الزكاة عليه، فان كونه واليا لا يلائم مع جعل زكاة سنين المستقبل عليه، و أى مناسبة بين ولايته و بين إلزامه بإعطاء

الزكاة السنين الاتية بخلاف السنين الماضية، فإن كونه واليا صار في عرضة مظنة عدم إخراج الزكاة بيده من الثمن، و القدر المظنون من استيلائه عليه هو ست سنين أو عشر سنين، و لعل هذا الزمان كان مقدار زمان ولايته الى زمان وقوع المعاملة فاشترط عليه إخراج زكاة هذا المقدار من الزمان تطهيرا للمال احتياطاً، لانه كان مظنة عدم إعطائها لكونه والياً، و هذا المعنى يناسب مع الرواية كمال الملائمة، قال في الوافي بعد نقل الخبر الأول بيان، لعل الولاية كانوا يومئذ لا يزكون أموالهم فأراد عليه السلام ان يحل له ثمن أرضه كلاً- فاشترط على هشام زكوته ليحل انتهى، فالإنصاف ظهور الخبرين فيما ذكرنا، و ان أبيت عن ذلك فلا أقل من الاجمال، و اما دعوى ظهورهما في جعل زكاة السنين المستقبله من الثمن على سليمان أو هشام فبعيده جداً لما عرفت من بعد كثر الامام عليه السلام كل البعد في هذه المدة، مع عدم ملائمة التعليل بولاية هشام كما عرفت، و بالجملة ففي الصحيحين احتمالات احتمال شرط زكاة السنين الماضية من الثمن على هشام أو سليمان، و هذا هو الذي استظهرناه، و احتمال اشترط زكاة السنين المستقبله من الثمن عليهما، و عليه مدار الاستدلال و هو بعيد غاية، و احتمال ارادة مقدار من المال عليهما يقدر بقدر زكاة هذه المدة من الثمن و ان لم يجمع شرائط الزكاة في هذه المدة، و هذا أيضاً بعيد، و مع بعده خروج عما نحن فيه، و احتمال شرط إخراج الزكاة الواجب على الامام عليه السلام على سليمان و هشام كما هو مفاد القسم الثاني، و عليه فيكون خارجاً عن محل الكلام اعنى القسم الأول، و احتمال ارادة زكاة الأرض المشترية لا الثمن و هو أيضاً بعيد غاية، لا سيما مع صحيح الحلبي المذكور فيه و اشترط عليه في بيعه ان يزكى هذا المال من عنده المشار إليه بكلمة هذا الى المال المذكور في قوله عليه السلام باع أبى أرضاً من سليمان بمال فإنه ظاهر في جعل زكاة هذا المال الذى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٤

هو الثمن عليه، لا زكاة الأرض التى انتقلت اليه، و مع قيام هذه الاحتمالات لا يصح الاستدلال بهما، و مع الغرض عن جميع ذلك فلا يجوز العمل بهما لإعراض الأصحاب عنهما قديماً و حديثاً إذ لم يظهر العمل بهما من أحد إلا المحكى عن الصدوقين فلا يكونا حجة بسبب الاعراض عنهما. و اما صحيح ابن منصور فقد تقدم الكلام فيه و انه يدل على جواز تبرع المقرض بالزكاة عن المقرض، و لا- دلالة له على جواز اشتراطها على المقرض كما لا- يخفى، و هل فساد الشرط يقتضى فساد القرض الذى وقع الشرط الفاسد فى ضمنه أم لا؟ قولان مبنيان على ان الشرط الفاسد مفسد أم لا، و الأقوى هو الأخير، لأن الشرط لا يكون مفسداً إلا إذا كان منافياً مع مضمون العقد نظير شرط عدم التصرف فى البيع، أو عدم التملك له، و على تقدير فساد القرض فالزكاة على المقرض لا بالشرط بل بواسطة عدم انتقال المال منه اى من المقرض لكن إذا كان مع تمكنه من التصرف، هذا تمام الكلام فى القسم الأول. اما القسم الثانى فالظاهر جواز اشتراط إخراج زكاة الواجب على المقرض من مال المقرض بناء على صحة التبرع بالزكاة كما تقدم، و يتجه لزومه حينئذ بعموم المؤمنون عند شروطهم لانه شرط سائغ فان و فى المقرض سقط الزكاة عن المقرض كما كانت تسقط عنه بأداء المتبرع، و إلا تعين عليه الإخراج، فيكون وجوب الأداء على المقرض بالشرط نظير ما لو وجب على شخص أداء دين شخص آخر بالنذر و شبهه، لكن هذا كله يتوقف على صحة التبرع بالزكاة لكى يصير واجبا بالشرط و الا فيدخل فى الشرط المخالف للكتاب و السنة كما لا يخفى.

### [مسألة ١٢ إذا نذر التصدق بالعين الزكوية]

مسألة ١٢ إذا نذر التصدق بالعين الزكوية فإن كان مطلقاً غير موقت و لا معلقاً على شرط لم تجب الزكاة فيها، و ان لم تخرج عن ملكه لعدم التمكن من التصرف فيها سواء تعلق بتمام النصاب أو بعضه، نعم لو كان النذر بعد تعلق الزكاة وجب إخراجها أولاً ثم الوفاء بالنذر، و ان كان موقفاً بما قبل الحول و وفى بالنذر فكذلك لا تجب الزكاة إذا لم يبق بعد ذلك مقدار النصاب، و كذا

إذا لم يف به و قلنا بوجوب القضاء بل مطلقا لانقطاع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٥

الحول بالعصيان، نعم إذا مضى عليه الحول من حين العصيان وجبت على القول بعدم وجوب القضاء، و كذا إذا كان موقتا بما بعد الحول فان تعلق النذر به مانع عن التصرف فيه، و اما ان كان معلقا على شرط فان حصل المعلق عليه قبل تمام الحول لم تجب و ان حصل بعده وجبت و ان حصل مقارنا لتمام الحول ففيه اشكال و وجوه ثالثها التخيير بين تقديم أيهما شاء و رابعها القرعة.

البحث فى هذه المسألة يقع فى أمور (الأول) ذكر فى الشرائع هذا الفرع اعنى نذر الصدقة من توابع شرط الملك حيث قال: فالملك شرط فى الأجناس كلها الى ان قال: و لو نذر فى أثناء الحول الصدقة بعين النصاب انقطع الحول، و جعله صاحب الجواهر فى نجاته من توابع شرط التمكن، و لكل وجه، فان متعلق النذر ان كان فعل الصدقة لم يخرج متعلقه عن الملك و لكن لا يتمكن من التصرف على تفصيل يأتى ذكره إنشاء الله، و ان كان النذر من قبيل نذر النتيجة فيخرج متعلقه عن الملك.

(الثانى) متعلق النذر اما يكون كليا فى الذمة كما إذا نذر التصدق بعشرين دينارا أو بأربعين شاء مثلا، و اما يكون كليا فى المعين كما إذا نذر التصدق بعشرين دينار من ألف ديناره الموجود فى صندوقه أو بأربعين شاء من قطيع غنمه، و اما يكون شخصا كنذر التصدق بهذا العشرين أو بهذه الشياء، و حكم الكلى فى الذمة انه لا ينقطع به الحول قبل تعيينه بتعيين الناذر إياه فى النصاب قطعاً بلا كلام، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه لانه دين والدين لا يمنع من الزكاة، و لو عينه الناذر فى النصاب قبل الحول فالمنسوب الى بيان الشهيد و ان لم أجده فيه تعيين المنذور بما يعينه الناذر فيلحق بالمنذور الشخصى، و لعل وجه دعوى كون ولاية الإقباض و القبض فى نذر الكلى للناذر نظير ولاية المالك للعزل فى الزكاة، و ولاية المديون لتعيين الدين إذا امتنع الدائن عن القبض اما مطلقا أو مع المراجعة إلى الحاكم، قال فى الجواهر: و هو لا يخلو عن بحث إذ لا دليل على تشخيص مورد النذر هنا بمجرد التعيين انتهى، و هو كذلك لان ثبوت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٦

الولاية فى الزكاة و الدين لقيام الدليل عليها لا يقتضى ثبوتها فى النذر مع عدم اشتراكه معهما فى قيام الدليل، و ليس إلحاق النذر بهما الا قياسا لا نقول به، و حكم الكلى فى المعين بعد تعيين الناذر إياه فى النصاب هو حكم الكلى فى الذمة من جهة الإشكال فى تعيينه بتعيينه، و ربما يقال ان عدم التعيين بتعيينه فى الكلى فى المعين اولى منه فى الكلى فى الذمة، و ذلك لاشتراك الموجود فى الخارج بين المالك و بين المنذور له بالنسبة و المال المشترك لا يتميز باختيار احد الشركاء و لو كانت القسمة تميزا لحق الشركاء لاتبعها، و لكنه يتم إذا كان النذر متعلقا بإحدى النصب على نحو الإشاعة لا على نحو الإبهام أو الكلى فى المعين و لو لم يعينه الناذر ففى سقوط الزكاة من إحدى النصب الموجودة فى المال و يكون التعيين الى الناذر و عدمه وجهان و فى الجواهر الظاهر سقوط الزكاة من أحدها و التعيين الى الناذر، و أورد عليه بعض شارحي النجاة بقوله و فيه تأمل كما لا يخفى، ثم قال و الاولى ان يقال ان الكل يجرى فى الحول فله ان يتصرف فيها الى ان يبقى النذر فيقطع عنه الحول من حينه لتعيينه بذلك قهرا.

(أقول) و لا يخفى ما فيه من التأمل، بل الحق ان يقال نذر المتعلق بإحدى النصب الزكوية كبيع إحداها أو الصاع من الصبرة يقع على وجوه احتملت فى بيع الصاع من الصبرة، حيث ان الصاع فى البيع قد يجعل مراتا و مقدرا للمبيع من النصف أو الثلث و غيرهما من الكسور، فمرجع بيع الصاع من الصبرة حينئذ إلى بيع العشر منها فيما إذا كانت الصبرة مشتملة على عشرة أصوع، فبيع عشر منها و قد عبر عنه بالصاع لكونه عشرا منها على حسب الفرض، و يجب حينئذ ان يعلم مقدار الصبرة و اشتغالها على عشرة

أصوع لكى يقع الحكايه عن عشرها بالصاع لأنها لو لم تشتمل على عشرة أصوع بل كانت خمسهُ مثلا كان الصاع خمسا منها كما لا يخفى، و بعد البيع يصير البائع و المشتري شريكين، و الصبره مشتركه بينهما بالنسبه فيكون العشر المشاع من كل جزء منها للمشتري و تسعه أعشار منه للبائع، و لا يخفى ان تعلق النذر بإحدى النصب هكذا يصير المال الموجود المشتمل على النصب مشتركا بين الناذر و بين المنذور له

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٧

على حسب تفصيل يأتى ذكره، فيكون فى حكم المال المشترك من انه يجب على كل واحد من الشركاء زكاه نصيبه إذا اجتمعت فيه شرائطها، و فى هذه الصوره يتم القول بان التعيين ليس بيد الناذر كما انه فى البيع أيضا ليس بيد البائع لكونه مشتركا، و تعيين المال المشترك يتوقف على رضا الشركاء كافه و لا يتعين بتعيين أحدهم، و قد يجعل الصاع عنوانا للمبيع على نحو الفرد المنتشر و معنى النكره فيجعل المبيع احدى الصيعان من الصبره القابل الانطباق على كل صاع منها على البدل مثل قابليه انطباق رجل فى جننى برجل على كل فرد من افراد طبيعه الرجل على البدل، فالمبيع حينئذ اعنى احدى الصاعات من الصبره جزئى خارجى مردد بين هذا الفرد أو ذاك أو ذلك، و تكون خصوصيه الفرديه داخله فى المبيع كما ان النكره إذا صارت متعلقه للطلب تكون الخصوصيه داخله فى حيز الطلب، و المشهور على بطلان هذا البيع، و قد ذكروا لبطلانه وجوها عمدتها إبهام المبيع، لان الموجود فى الخارج ليس الا هذا الصاع بخصوصيته أو ذاك بخصوصيته فكل واحد هو هو بنفسه، و ليس فى الخارج فردا مرددا بين هذا الصاع أو ذاك حتى يكون هو المبيع، فالفرد المردد مفهوم انتزاعى لا من المفاهيم المتأصله التى يكون لها مصداق موجود فى الخارج اى يمكن وجوده فيه، و لا منتزعه عن منشأ انتزاع صحيح فلا يصح تعلق البيع به و لا النكاح و لا الطلاق فلا يصح بيع احد العبدین أو أحد الصاعين على ان يكون المبيع الفرد المردد منهما لا خصوص هذا و لا ذاك، و لا نكاح احدى المرأتين و لإطلاق إحداهما، و السرفى ذلك ان الملكيه و الزوجيه و ان كانت من الأمور الاعتباريه و ليست من الصفات الخارجيه المتأصله، و المحمولات بالضميمه الا- انها فى نظر العرف و العقلاء تكون فى حكمها، فكما لا يمكن وجود الحموضه أو البياض أو السواد فى محل مردد مبهم بل لمكان كونها من المتأصلات و المحمولات بالضميمه يجب ان يكون لها محل موجود فى الخارج، و المردد لا يكون له وجود فى الخارج، و هكذا الملكيه و الزوجيه و نحوهما من الأمور الاعتباريه يجب لها محل موجود فى الخارج و لا يصح تعلقها بالمبهم، فان قلت

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٨

فعلى هذا يجب القول ببطلان بيع الكلى فى الذمه حيث انه أيضا لا يكون موجودا فى الخارج، قلت فرق بين الكلى فى الذمه و بين الفرد المردد، فإن الكلى فى الذمه و ان لم يكن موجودا فى الخارج فعلا حين البيع لكنه قابل لان يوجد مصداقه فى الخارج فهو قابل الانطباق على الخارج، و لما كانت الذمه امرا و سيعا يعتبرها العقلاء ظرفا للمملوك يصح اعتبار الكلى فيها بالبيع ثم يوفيه بالتطبيق على ما فى الخارج، و هذا بخلاف الفرد المردد فإنه ليس له مصداق فى الخارج لما عرفت من ان الموجود فى الخارج هو ذاك أو هذا و كل منهما هو هو لا انه هو أو غيره، فليس مما يصح انطباقه على الخارج بمعنى ان يكون فى الخارج ثلاثه أشياء هذا و ذاك و الثالث هو هذا أو ذاك على وجه التريديد، و شرح الكلام باليسر فى ذلك موكول الى باب بيع الصاع من الصبره من المكاسب، و الكلام هاهنا فى صحه نذر احدى النصب الزكويه، و فى حكم الزكاه على تقدير صحه النذر اما حكم النذر من حيث الصحه و الفساد فهل هو كالبيع و النكاح و الطلاق فلا يصح نذر التصديق بأحد الصاعين كما لا يصح بيعه، أو انه كالتكليف المتعلق به مثل جننى برجل أو أحد الكاسين، أو يفصل بين ما إذا كان نذر الفعل فيقال فيه بالصحه لكونه كالتكليف و بين ما إذا كان نذر النتيجة فيحكم فيه بالفساد لكونه كالوضع وجوه، و اما حكم الزكاه فالأقوى عدم وجوبها فيما

تعلق به النذر لانتفاء الملك عنه إذا كان نذر النتيجة، أو التمكن منه إذا كان نذر الفعل و قد يجعل الصاع عنوانا للمبيع على نحو الكلى فى المعين فتكون المبيع طبعه الصاع القابل الانطباق على كل واحد من صيعان الصبرة و يصير المشتري مالكا لصرف وجود الصاع من الصبرة من غير انتقال خصوصية الصاع اليه بل المنتقل اليه بالمبيع هو نفس الطبعى من الصاع مجردا عن جميع الخصوصيات و ان كان يستحقها فى مقام التسليم للفرق بين كونه مالكا فعلا كما فى بيع الصاع على نحو الإشاعة و بين استحقاقه لان يملكها كما فى بيعه على نحو الكلى فى المعين، و يترتب على ذلك كون اختيار التعيين بيد البائع، حيث ان المشتري لا يملك الأنفس الصاع دون كونه بتلك الخصوصية أو هذه، فحكم الكلى فى المعين حكم الكلى فى الذمة، و لا فرق مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٩

بينهما الا من حيث ضيق دائرة الكلى فى المعين وسعتها فى الذمة، و كذا إذا تلف مجموع البصرة ما عدا مقدار المبيع منها يتعين الباقي للمشتري و لا- يحسب التالف عليه لان صرف الوجود من الصاع الذى كان مبيعا لم يتلف حتى يحسب عليه فحينئذ ان الباقي بعد التلف ان كان مصداق صرف الوجود من المبيع ينطبق المبيع عليه قهرا من دون تطبيق، و هكذا الكلام فى الفرد المنتشر الذى كان تطبيق الصاع المبيع على الصيعان الموجود فى الصبرة بدليا فإنه إذا تلف مجموع ما فى الصبرة إلا مقدار المبيع فإنه ينطبق المبيع على الباقي قهرا، و اما على الإشاعة فالصبرة كما عرفت مشتركة بينهما فيكون التلف عليهما، فيجرى فيه حكم تلف بعض المبيع قبل قبضه هذا فى باب البيع، و هكذا الكلام فى النذر فإذا نذر نصابا من النصب الزكوية من قطع غنم مثلا يستحقه المنذور له بالنذر فيكون كالنذر الجزئى الحقيقى الخارجى فيجىء فيه ما فى النذر الجزئى الذى هو محل الكلام فى هذه المسألة حرفا بحرف، و حكم نذره انه لا يخلو اما يكون من قبيل نذر النتيجة أو من قبيل نذر الفعل، و على كلا التقديرين فاما يكون منجزا غير معلق على شىء من زمان أو غيره، أو يكون معلقا، و على الأخير فاما يكون التعليق على غير الزمان أو يكون معلقا على الزمان، و على الأخير أيضا اما يكون الوقت المعلق عليه قبل الحول أو يكون بعده أو يكون مقارنا مع انتهائه، فهاهنا صور ينبغى البحث عنها. (الاولى) ان يكون من قبيل نذر النتيجة منجزا، و الكلام فيها تارة فى صحة النذر فى نفسه و اخرى فى حكم الزكاة بعد الفراغ عن صحة النذر، اما الكلام فى صحة النذر فتتقيد البحث عنه يتوقف على تحقيق القول فى الشرط فى ضمن العقد لكى ينكشف به حال نذر النتيجة، فنقول ان الشرط اما يتعلق بالأسباب مثل شرط البيع فى عقد أو شرط الصلح و نحوهما، و اما يتعلق بالمسببات بتلك الأسباب مثل شرط ان يكون مبيعا، و بعبارة أخرى قد يكون الشرط هو البيع المصدري أعنى الفعل الصادر عن البائع، و قد يكون بالمعنى الاسم المصدري أعنى الحاصل من فعل البائع و هو مبيعية المبيع، لا إشكال فى صحة الأول و بطلان الثانى، اما صحة الأول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٠

فلمعوم دليل وجوب الوفاء بالشرط، و اما بطلان الثانى فلان المسببات انما يتحصل بأسبابها الشرعية و لم يجعل الشارع نفس الشرط سببا لحصول البيع و نحوه من المسببات فلا يدخل مثل هذا الشرط تحت عموم وجوب الوفاء إلا إذا كان متعلق الشرط هو الملكية فإنه يصح شرطها لأنها لا تكون محصلة من أسباب خاصة فيصح ان يجعل نفس الشرط من أسباب حصولها، و على هذا فلا يصح شرط المبيعية مثل ان يقول بعتك هذا الكتاب بكذا بشرط ان يكون هذا الفرس مبيعا لك، و يصح شرط الملكية بأن يقول بشرط ان يكون هذا الفرس ملكا لك، و لما كان شرط الملكية فى ضمن الإيجاب و كانت ملكية أيضا الفرس المشروطة فى ضمنه أيضا مما يحتاج الى القبول يكون قبول بيع الكتاب المشروط بهذا الشرط قبولاً ضمناً لتمليك الفرس أيضا، فيحصل ملكية الفرس للمشتري بتمليك و تملك فى ضمن الإيجاب و القبول، هذا فى باب الشرط، و اما باب النذر فكلمة لا يصح نذره أيضا بعين ما ذكر فى الشرط، فلا ينعقد نذر مبيعية العين لزيد و نحو ذلك من المسببات التى لها أسباب خاصة



يتوقف تحققها عليها، إذ النذر كالشرط لا يكون من الأسباب المحصلة لتلك المسببات، ويزيد النذر في عدم صحة تعلقه بالملكية أيضا لاحتياجها الى القبول المفقود في باب النذر دون الشرط لما عرفت من ان القبول الضمني كاف في الشرط، و ليس، في النذر هذا النحو من القبول لعدم إيقاع النذر في ضمن عقد بخلاف الشرط، فينحصر باب صحة نذر النتيجة بما إذا لم يكن من المسببات الحاصلة عن أسباب خاصة، و لم يكن تحققه موقوفا الى القبول و ذلك كالصدقة و الهدية و الأضحى و نحو ذلك مما لا يحتاج الى القبول، و اما فيما يحتاج الى القبول فقد يقال بعدم صحته لتوقفه على القبول، و النذر إيقاع لا يحتاج الى القبول، لكن الأقوى صحته أيضا لكن بعد تحقق القبول عن المنذور له، و لا منافاة بين كون النذر إيقاعا و بين توقف تحقق أثره في بعض الموارد على القبول، و ذلك لأجل خصوصية في المنذور هذا حكم نذر النتيجة في نفسه، و اما الكلام في حكم الزكاة فلا إشكال في عدم وجوبها لو كان النذر متعلقا بما يساوى قدر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩١

النصاب أو موجبا لنقصه و ذلك لخروجه عن الملك و صيرورته ملكا للمنذور اليه فينتقى شرط الوجوب اعنى بقاء النصاب على ملك المالك طول الحول أو قبل تعلق الوجوب.

(الصورة الثانية) ان يكون النذر من قبيل نذر النتيجة أيضا و لكن معلقا على بعد الحول، و هو يتصور على قسمين - الأول - ان ينشأ صدقية المال في الحال و لكن يجعل بعد الحول ظرفا للأداء فيكون التعليق في الأداء لا في النذر، مثل جعل الوكالة في الحال و ظرف عمل الوكيل في المستقبل، بان يقول و كنتك في الحال و أنت و كيلى الان في بيع دارى غدا، و هذا بالحقيقة يرجع الى الصورة الأولى لأن النذر يكون منجزا لا- تعليق فيه و انما التعليق في مرحلة الأداء. الثانى - ان ينشأ صدقية المال بعد الحول بان يكون الإنشاء في الحال و المنشأ به في الاستقبال نظير الواجب المشروط في التكليف و الملكية في باب الوصية في الوضع، حيث ان الموصى ينشأ الملكية الموصى به للموصى له بعد الموت بحيث يكون بعد الموت قيادا للملكية لا للإنشاء، فالإنشاء مطلق و المنشأ هو الملكية المقيدة بما بعد الموت، و على هذا يكون زمان خروج المال عن ملك الناذر بعد الحول، فيكون النصاب في تمام الحول ملكا له و لا مانع عن وجوب الزكاة من ناحية الملكية، و انما الكلام في وجوبها حينئذ من جهة تمكن المالك عن التصرف فان فيه وجهان، مختار بعض مشايخنا في مجلس الدرس هو الوجوب، و قال (قده) لا مانع عن وجوب الزكاة أصلا لحلول الحول على المال مع كونه مملوكا للمالك، لكن الأقوى عدم الوجوب و ذلك لا من جهة سلب الملكية بل من جهة انتفاء التمكّن من التصرف قبل انتهاء الحول، لان التحقيق عدم جواز التصرف فيه قبل مجيئ الشرط تصرفا موجبا لإتلافه عقلا كأكله لو كان مأكولا و نحوه، أو شرعا كإخراجه عن ملكه و نحوه من غير فرق بين ان يكون الشرط المعلق عليه محققا كالوقت الذى يكون البحث فيه، أو مترقبا ككشفاء المريض و قدوم المسافر و نحوها، و ذلك لان مجيئ الشرط مما له دخل في القدرة على امتثال النذر، فيكون مما له الدخل في حسن الخطاب، فيكون تفويت مقدماته قبل فعليته من قبيل ما تم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٢

ملا-كه قبل فعلية خطابها، و فى مثله يحكم العقل بقبح التفويت حكما ادراكيا من قبل متمم الجعل، و الخطاب على حسب ما أوضحنا سبيله فى غير موضع من الأصول، فيحرم عليه التفويت، و يجب حفظ القدرة إلى زمان الشرط المتوقف على إبقاء المنذور فى ملكه قابلا-للخروج عن ملكه بالنذر عند مجيئ شرطه، فيحرم عليه التصرف بكل تصرف موجب لفواته عقلا أو شرعا. (الصورة الثالثة) ان يكون التعليق على آن انتهاء الحول بحيث يتحقق عند انتهائه شرط النذر و الزكاة معا فيكون آن المقارن لانتهاء الحول آن فعلية و وجوب الزكاة و النذر، فعلى المختار فى الصورة الثانية من عدم وجوب الزكاة لانتهاء التمكّن من التصرف لا تجب فى هذه الصورة أيضا بعين ما تقدم فى الصورة الثانية، و على القول بالوجوب فيها فهل يجب فى هذه الصورة

تقديم النذر فلا تجب الزكاة، أو يجب تقديم الزكاة فلا ينعقد النذر وجهان أقواهما الثاني، وذلك لكون اشتراط النذر بالقدرة شرعياً، و اشتراط الزكاة بالقدرة عقلياً، فعند الدوران بين المشروط بالقدرة الشرعية و المشروط بالقدرة العقلية يقدم الثاني على الأول، لا يقال بناء على التراحم بين الخطابين يمكن الجمع بينهما بالقول بانعقاد النذر و تعلق الزكاة بالذمة، لأنه يقال انتهاء النوبة إلى التراحم بين الخطا بين يتوقف على انعقاد النذر، و بما ذكرناه من كون الدوران بينهما دوران بين المشروط بالقدرة الشرعية و العقلية فعلياً خطاب الزكاة لا يبقى مورد الخطاب النذر حتى يجمع بينهما بما ذكر. (الصورة الرابعة) ان يكون التعليق بما قبل انتهاء الحول، و لا إشكال في عدم وجوب الزكاة فيها لخروج المنذور عن الملكية قبل حلول الحول فلا يحصل شرط وجوبها فيكون هذه الصورة كالصورة الأولى التي قلنا بعدم وجوب الزكاة فيها من جهة انتفاء شرطه الذي هو الملك.

(الصورة الخامسة) ان يكون معلقاً على غير الوقت، و حكمها هو عدم وجوب الزكاة مطلقاً سواء كان المعلق عليه أمراً في الحول أو كان في الان المقارن لانتهاء الحول، أو أمراً بعد الحول، و على الأول أعني ما إذا كان في الحول حصل الشرط أو لم يحصل بعد و وجه عدم وجوبها فيما إذا كان الشرط في الحول و قد حصل فيه هو عدم الملكية

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٣

التي شرط في الوجوب، و في بقية الصور من جهة انتفاء التمكّن من التصرف حتى فيما إذا كان الشرط في الحول و لم يحصل فيه، إذ قبل تبين عدم حصوله فيه لا يكون المالك متمكناً من التصرف لاحتمال حصوله فينتفي شرط الوجوب حينئذ، و لا يخفى ان الكلام في هذه الصور الخمسة كان في نذر النتيجة و لم يتعرض لها المصنف (قده) في المتن، و منه يظهر حكم صور ما كان من قبيل نذر الفعل و نشير إليها إجمالاً. (الصورة السادسة) ما كان النذر من باب نذر الفعل منجزاً غير معلق على شيء من وقت أو غيره كما إذا نذر ان يتصدق بعين نصابه، و حكم هذه الصورة هو عدم وجوب الزكاة لا من جهة انتفاء الملك لكون المال المنذور ملكاً له و لا يخرج بالنذر عن ملكه، بل لان ملكه لا يكون تاماً، و ذلك لقصر دائرة سلطنته بسبب النذر على خصوص التمليك بالمنذور له، و خروج أصدقاء هذا التصرف عن حيطة سلطنته فلا يكون سلطاناً تاماً على ملكه بحيث له ان يتصرف فيه كيف شاء، بل التحقيق خروج التمليك بالمنذور له أيضاً عن سلطانه، غاية الأمر بالإلزام على الفعل، فليس له القدرة عليه بمعنى ان شاء فعل و ان شاء ترك بل يجب عليه الفعل كما ان أصداده يجب عليه الترك، و لا فرق في عدم وجوب الزكاة بين تعلق النذر بتمام النصاب أو ببعضه لان المدار في الوجوب هو التمكّن من التصرف في تمام النصاب، فلو خرج النصاب و لو ببعضه عن سلطنته لم تجب الزكاة، و هذا إذا كان تعلق النذر قبل تعلق وجوب الزكاة، و لو كان النذر بعد تعلق وجوب الزكاة بأن كان النذر في الشهر الثاني عشر فيما فيه الحول أو بعد انعقاد الحب مثلاً في الزرع فإن أمكن الجمع بينهما وجب الجميع، و لا ترتيب حينئذ كما إذا كان له أربعين شاه مثلاً و في الشهر الثاني عشر نذر التصديق بواحد منها فإنه يخرج واحدة منها في الزكاة و واحدة للنذر من غير اعتبار ترتيب بينهما، و لو لم يمكن الجمع بينهما كما إذا نذر في المثال المتقدم ان يتصدق بالجميع ففي صحة نذر الجميع أو بطلانه بالنسبة إلى الواحدة التي تجب إخراجها في الزكاة و صحته بالنسبة إلى ما عداها وجهان بل قولان، و يترتب على الأول وجوب إخراج الزكاة بالقيمة و صرف الجميع في النذر، و على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٤

الثاني وجوب إخراج الزكاة أو لإثم الوفاء بالنذر كما عليه المصنف (قده) في المتن، و لعل مبنى الوجهين هو الاختلاف في نحو تعلق الزكاة بالعين فان كانت ملكاً في العين على نحو الإشاعة أو الكلي في المعين كما ذهب إلى الأخير المصنف لكون اللازم بطلان النذر في مقدار المخرج من النصاب زكاة لخروجه بدخول الشهر الثاني عشر عن ملك المالك، و ان كان نحو تعلقها بالعين باعتبار كونها حقاً متعلقاً بما تبعه العين نظير حق الرهانة أو نظير حق الجناية يكون اللازم صحة نذر الجميع حتى في مقدار

المخرج من النصاب زكاة لبقائه في ملكه مع صيرورته متعلقا لحق المستحق على احد نحوين، و لما كان اختيار الإخراج من العين بيد المالك كان اللازم وجوب إخراج الزكاة من غير العين و صرف العين جميعا في النذر جمعا بين الحقين، و الأقوى هو الأخير، و سيأتي وجهه عند تعرض المصنف له، و عليه فالأقوى في مسئلتنا هذه هو وجوب إخراج الزكاة من غير العين و صرف العين جميعا في النذر.

(الصورة السابعة) ما كان النذر من باب نذر الفعل موقتا بما قبل الحول فان و في بالنذر فلا إشكال في عدم وجوب الزكاة لخروج العين بالوفاء بالنذر عن ملكه، و كذا إذا لم يف بالنذر و قلنا بوجوب القضاء الا- انه لا- لخروج العين عن الملك لانه متوقف على الوفاء بل لعدم تمكنه من التصرف، بل الأقوى عدم وجوب الزكاة مطلقا و لو لم نقل بوجوب القضاء، و ذلك لا لانقطاع الحول بالعصيان كما في المتن بل لانقطاعه بمجرد النذر الذي قد عصى به، و لكن المحكى عن شرح الروضة و وجوب الزكاة لو لم نقل بوجوب القضاء، و قد أورد عليه في الجواهر بانقطاع الحول بالنذر، نعم ينبغي استيناف حول من حين العصيان انتهى، يعني بناء على عدم القضاء كما صرح به المصنف في المتن حيث يقول: نعم إذا مضى عليه الحول من حين العصيان وجبت على القول بعدم وجوب القضاء، و كذا لو كان النذر موقتا بأثناء الحول لانقطاع الحول به، و ان كان موقتا بما بعد الحول فالمحكى عن شرح الروضة كما حكاه عنه في الجواهر انه ان كان الوجوب اى وجوب النذر لا يتعلق الا بانقضاء الحول احتمل وجوب الزكاة ثم التصدق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٥

بالباقى إذا اتى الوقت، و عدم وجوب الزكاة نظرا الى نقض الملكية و التصرف، و ان كان يتعلق بمجرد صيغة النذر تعين عدم لما قلنا، ثم أورد عليه في الجواهر بأنه لا ينبغي التأمل في تعلق النذر به حال الصيغة بالصدقة به في ذلك الوقت، و عليه يبنى عدم جواز إتلافه قبل الوقت، و ليس هو كالواجب الموقت في جواز إتلاف مقدماته قبل الوقت لو قلنا به لعدم الوجوب كما لا يخفى على من لا- حظ العرف. (أقول) إذا نذر في أثناء الحول بان يتصدق بالعين الزكوى بعده بان يكون ظرف إنشاء النذر و اجراء صيغته في الحول و ظرف الفعل و الوفاء بالنذر بعده فلا يخلوا اما يكون الالتزام بالتصدق حاليا و التصدق نفسه استقباليا نظير الواجب المعلق على القول به، حيث ان الوجوب فيه حالى و الواجب استقبالي، أو يكون إنشاء الالتزام به حاليا و الالتزام المنشأ بإنشائه استقباليا نظير الواجب المشروط على مذهب المشهور، حيث ان إنشاء الوجوب فيه حالى و الوجوب المنشأ به استقبالي، فعلى الأول فلا ينبغي الإشكال في عدم وجوب الزكاة قطعا، و ذلك لوجوب حفظ المال المنذور تصدقه في وقته، و معه فلا- يكون ملكه تاما في الحول بناء على وجوب تحصيل مقدمات الواجب المعلق قبل وقت الواجب لوجوبه قبله، و على الثانى ربما يقال بوجوب الزكاة لعدم وجوب تحصيل مقدمات الواجب المشروط، لكن الأقوى فيه أيضا عدم الوجوب و ان لم تكن مقدمات الواجب المشروط لازمة التحصيل من ناحية خطابيه قبل فعليته الا انه قد يجب تحصيله بخطاب آخر متمم لخطابه يكون في حكم الخطاب المقدمى من ناحية تمامية ملاكه و ان كان خطابا نفسيا مستقلا الا انه ينتج ينتج الخطاب المقدمى حسبما أوضحنا سبيله في بحث الواجب المشروط، و ما نحن فيه من هذا القبيل حيث ان مجيئى الوقت في النذر الموقت انما يؤثر في حسن الخطاب بعد تمامية ملاكه لا في أصل ملاكه، فحينئذ يجب تحصيل مقدماته قبل وقته، و معه فلا يكون متمكنا من التصرف فلا تجب معه الزكاة.

(الصورة الثامنة) ان يكون النذر متعلقا بالفعل معلقا على شرط غير الوقت فلا يخلو اما ان يحصل الشرط أو لا يحصل، و على

تقدير حصوله فاما يحصل قبل تمام الحول أو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٦

يحصل بعد الحول أو يحصل مقارنا لتمامه، ثم المالك اما ان يعلم بحصوله أو يقطع بعدم حصوله أو يشك في حصوله، فان علم بحصوله و قد حصل المعلق عليه قبل تمام الحول لم تجب الزكاة من غير اشكال و خلاف فيه لوجوب صرف المنذور في التصديق، و عدم تمكنه من التصرف فيه بسبب تحقق المعلق عليه في الحول و علمه به أيضا فيقطع الحول قطعا، و ان حصل بعده فان قلنا بعدم وجوب تحصيل مقدمات الواجب المشروط وجبت الزكاة كما عليه المصنف في المتن و ذلك لتحقق شرط الوجوب من الملك و التمكّن من التصرف فيه طول الحول، و ان قلنا بوجوب تحصيله من ناحية الخطاب المتمم كما أوأنا إليه أنفا في ذيل الصورة السابعة فلا تجب الزكاة لعدم التمكّن من التصرف و هذا هو الأقوى، و ان حصل مقارنا لتمام الحول فقال المصنف (قده) فيه اشكال و وجوه أولها وجوب الزكاة و عدم وجوب النذر، و ثانيها وجوب النذر و سقوط الزكاة عكس الأول، و ثالثها التخيير بين تقدم أيهما شاء، و رابعها القرعة، و خامسها وجوب الوفاء بالنذر من العين و أداء الزكاة من غيرها، و لا يخفى انه بناء على مختارنا من وجوب تحصيل مقدمات الواجب المشروط في المقام من ناحية الخطاب المتمم يكون الأقوى هو الوجه الثاني، و ذلك لعدم تمكنه من التصرف حينئذ قبل تحقق الشرط من ابتداء إنشاء النذر فينقطع الحول به، و على القول بعدم وجوبه و بقاء التمكّن من التصرف من زمان وقوع النذر إلى آخر الحول فلا وجه لتقديم الزكاة على النذر و لا العكس، فينبغي حينئذ إسقاط الوجهين الأولين فهل المتعين حينئذ هو التخيير لكونه من قبيل المتراحمين المتساويين، أو القرعة لكونها لكل أمر مشكل أي مشتبه، و لو لم يكن الاشتباه واقعا أي لم يكن له واقع و اشتبه في الظاهر بل الواقع يتحقق بالقرعة نظير التصويب الأشعري الغير المعقول في تقرير الواقع فبالقرعة في المقام يتقرر ما يقرره القرعة، أو وجوب أداء النذر من العين و أداء الزكاة من غيرها وجوه، و لعل وجه الأولي هو البناء على كون تعلق الزكاة بالعين من باب الشركة، أو الكلى في المعين، كما ذهب المصنف إلى الأخير، و وجه الأخير هو البناء على كون تعلقها بالعين نحو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٧

تعلق حق الرهانة أو الجنائية، و لا- يخفى ان الأخير هو الأقوى، و عليه فالمتعين هو الأخير، و مع الغض عنه فالأقوى هو التخيير للإشكال في الرجوع الى القرعة فيما إذا لم يكن واقع و أريد تقرير الواقع ثبوتا بالقرعة، و عدم جواز الرجوع إليها في موارد الأصول العملية التي منها التخيير كما حققناه في الأصول، ثم ان هذا كله انما هو فيما إذا تعلق النذر بتمام العين الزكوية، أو بما يشمل مقدار المخرج من الزكاة بحيث لا- يمكن الجمع بينهما، و اما مع تعلقه بما عدا مقدار المخرج من الزكاة كما إذا نذر التصديق بواحدة من الأربعين شاء مثلا فلا اشكال معه في وجوب الزكاة و النذر معا لعدم التراحم بينهما إذا لم نقل بمنع النذر عن التصرف في الحول، و اما على القول به كما هو المختار فيسقط الزكاة في المثال المذكور اعنى ما إذا نذر التصديق بواحدة من الشياء التي كان عددها أربعين معلقا على شرط حصل عند انتهاء الحول، فإنه لا يتمكن من التصرف في تمام الأربعين من حين انعقاد النذر إلى آخر الحول و يوجب المنع عن التصرف في واحدة منها كما لا يخفى، هذا كله فيما إذا حصل الشرط مع العلم بحصوله، و لو علم بعدم حصوله فلا- يخلو فاما لا- يحصل الشرط واقعا و يكون علمه بعدم حصوله مطابقا مع الواقع، أو يحصل واقعا، اما في أثناء الحول أو في أن آخر الحول أو بعد الحول، فعلى الأول فلا ينبغى الإشكال في وجوب الزكاة لتحقق شرائطه من تمامية الملك و التمكّن من التصرف و عدم انقطاع الحول بشيء، و على الثاني أعنى ما إذا حصل شرط النذر في الحول مع علمه بأنه مما لا- يحصل علما غير مطابق مع الواقع، فان حصل له العلم بحصوله في الحول فيدخل في الفرض الأول أعنى ما علم بحصوله و قد حصل في الحول فلا- تجب الزكاة، و لو علم به بعد الحول فالأقوى انه تجب الزكاة من جهة عدم انقطاع الحول بشيء لتمامية الملك في الحول و تمكنه من التصرف، اما الأول فللفرض كون النذر متعلقا بالفعل لا النتيجة، و اما الثاني فلاعتقاده بعدم حصول الشرط، و الذى يوجب المنع عن التصرف هو العلم بحصوله أولا أقل من احتمالها. و السر في ذلك

ان حفظ القدرة في الوفاء بالندر في موطن وجوبه و هو عند

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٨

تحقق الشرط فيما كان مشروطا و ان كان بحكم العقل، لكن حكمه هذا ليس من باب المستقلات العقلية، بل انما هو من قبيل حكمه في باب الملازمات، مثل حكمه بوجوب المقدمة أو بحجية الظن من دليل الانسداد بتقرير الكشف، حيث ان المدرك هو العقل، و لكن المدرك حكم شرعي يستكشف بكاشفية العقل فالعقل يكشف عن الوجوب الشرعي العارض للمقدمة لا انه يحكم بوجوبها استقلالاً، و ان كان يحكم بوجوبها كذلك أيضا الا ان البحث في وجوب المقدمة ليس في هذا الوجوب العقلي بل في الوجوب الشرعي المنكشف من ناحية العقل، فوجوب حفظ متعلق النذر الى زمان حصول الشرط شرعي لكنه منكشف من حكم العقل و إدراكه تمامية الملاك، و مع انسداد احتمال وجود الشرط عند الناظر و اعتقاده بعدم حصوله لا يحكم العقل بلزوم حفظ متعلق النذر، و الحكم الشرعي بوجوب حفظه مع فرض حصول الشرط في الحول واقعا و ان كان واقعا موجودا حيث انه في وجوده غير محتاج الى العقل لكنه ليس بمحرز، لكون محرزة هو العقل و كان مستكشفا به، و المفروض أنه يحراره من ناحية العقل كان مانعا من التصرف المنافي مع النذر لا بوجوه الواقعي، فمع اعتقاد الناظر بعدم حصول الشرط لا مانع عن التصرف المنافي مع النذر في العين المنذورة فيتحقق شرط وجوب الزكاة قطعا. و مما ذكرنا يظهر حكم ما إذا لم يحصل له العلم بوجود الشرط أصلا و لو بعد الحول، بل بقي على جهله المركب إلى الأبد فإنه تجب الزكاة عليه حينئذ بطريق اولي، هذا تمام الكلام فيما إذا قطع بعدم حصوله.

و لو شك في حصوله ففي سقوط الزكاة أو ثبوتها وجوه، المحكى عن جملة من الأساطين هو الأول، و هو المصرح به في الجواهر، و عن القواعد و شرح اللمعة التردد فيه، و استدلل لوجوبها بأصالة عدم الشرط عند الشك فيه، و استصحاب الجواز السابق، و لا يخفى ما فيه فإنه مضافا الى ان اجراء أصالة عدم الشرط متوقف على القول بإجراء الاستصحاب في الأمر الاستقبالي لإثبات الحكم في الحال مثل استصحاب بقاء دم المرأة إلى الثلاثة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٩

لإثبات كون الموجود من الدم حيضا في الحال، أو بقائه الى بعد العشرة لإثبات كون الموجود بعد العادة استحاضة، أو استصحاب بقاء الإمام في الركوع الى ان يلحق به المأموم لإثبات جواز القدوة في الحال، و في المقام لا بد من ان يجري الأصل في عدم الشرط، و إحراز عدمه في المستقبل لإثبات جواز التصرف في الحال، و في صحة إجراء هذا الأصل نظر، و تمام الكلام فيه في الأصول لا ينتهي النوبة إلى التمسك به مع حكم العقل بوجوب حفظ المنذور و عدم التصرف فيه بما ينافي النذر عند احتمال تحقق الشرط، و معه لا يبقى شك في جواز التصرف حتى يثبت بالاستصحاب، فالأقوى حينئذ هو عدم وجوب الزكاة لانقطاع الحول بواسطة النذر من جهة المنع عن التصرف بما ينافيه عند احتمال وجود الشرط، هذا و لكن المحكى عن الإيضاح في وجه السقوط هو لزوم اجتماع الحقين المتضادين لولاه، قال (قده) لان اجتماع انعقاد الحول الموجب للوجوب بعده مع صحة النذر و استمراره يمكن استلزامه للمحال فهو محال، أما الأولى فلأنهما لو اجتمعا توقع الشرط و لم يكن له الا تلك العين استحق الفقير استحقاقا لازما، و مصرف النذر استحقاق لازم و هو يستلزم اجتماع الضدين، و اما الثانية فضرورية لأنه يمتنع استلزام المحال انتهى كلامه المحكى عنه، و لا يخفى ما فيه مع ما فيه من سوء التعبير، فان اجتماع الزكاة و النذر المستلزم للمحال لا يوجب إسقاط الزكاة لإمكان التنصيف، أو تقديم أحدهما بالقرعة، أو تقديم الزكاة على النذر و الحكم بسقوط النذر، فترجيح النذر و الحكم بسقوط الزكاة يكون من غير موجب، و كيف ما كان ففي ما ذكرنا غنى و كفاية، و معه لا حاجة الى ما استدلل به، و لا وجه لترديد في الحكم كما في القواعد، و عن شرح اللمعة هذا تمام الكلام في هذه المسألة و الحمد لله على انعامه.

مسألة ١٣ لو استطاع الحج بالنصاب، فان تم الحول قبل سير القافلة و التمكن من الذهاب وجبت الزكاة أولاً، فإن بقيت الاستطاعة بعد إخراجها وجب و الا فلا، و ان كان مضى الحول متأخراً عن سير القافلة وجب الحج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٠

و سقط وجوب الزكاة، نعم لو عصى و لم يحج وجبت بعد تمام الحول، و لو تقارن خروج القافلة مع تمام الحول وجبت الزكاة أولاً لتعلقها بالعين بخلاف الحج.

لو استطاع الحج بالنصاب كما إذا تملك نصاباً من النصب الزكوي من الإبل مثلاً بالإرث أو غيره و صار مستطيعاً للحج فلا يخلو عن أحوال (الأولى) ان يتم الحول المعتبر فيه إذا كان مما يعتبر فيه الحول قبل التمكن من الذهاب، سواء كان قبل مجيئى أشهر الحج، أو بعده قبل سير القافلة، أو بعده و قبل التمكن من المسير وجبت الزكاة أولاً ثم الحج بالباقي إن بقيت الاستطاعة بعد إخراج الزكاة، و فى بيان الشهيد (قده) لو استطاع بالنصاب فتم الحول قبل سير القافلة وجبت الزكاة، فلو خرج بدفعها عن الاستطاعة سقط وجوب الحج فى عامه، و هل تكون تعلق الزكاة كاشفاً عن عدم وجود الاستطاعة أو تنقطع الاستطاعة حين تعلق الزكاة إشكال، و تظهر الفائدة فى استقرار الحج، فعلى الأول لا يستقر، و على الثانى يمكن استقراره إذا كان قادراً على صرف النصاب فى جهازه لأنه بالإهمال جرى مجرى المتلف ماله بعد الاستطاعة انتهى. أقول المعتبر فى الاستطاعة هى الاستطاعة التى بها يتمكن المستطيع من إيصال نفسه الى بلد الحج فى موسمها، لا التى تنقطع بعروض عارض عقلى أو شرعى كوجوب الزكاة مثلاً بحيث لا يتمكن المكلف مع انقطاعها إلى إيجاد الحج فى مكانه و زمانه، فلا فرق حينئذ بين كشف وجوب الزكاة عن عدم وجودها، و بين انقطاعها حين تعلق الزكاة، بل الحق فساد هذا التريديد من رأس فضلاً عن فساد ما يترتب عليه من الثمرة، لأن الاستطاعة إلى زمان تعلق الزكاة ليست استطاعة المعتبرة فى وجوب الحج أصلاً حتى يبحث عن عدم وجودها بتعلق الزكاة أو انقطاعها به، بل المعتبر منها فى وجوبه هو الاستطاعة إلى زمان سير القافلة و تمكنه من المسير، فحينئذ فما كان الى زمان تعلق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠١

الزكاة ليست استطاعة حتى تنقطع بالتعلق أو استكشاف بالتعلق عدمها، و ان شئت فقل انها جزء من الاستطاعة و تنصف بالاستطاعة الفعلية عند اتصالها بما يتصل بها الى زمان سير القافلة و تمكنه من المسير معها، فيكون اتصالها بما يتصل بها شرطاً فى اتصالها بالاستطاعة، فما لم تكن متصلة لا تكون استطاعة لكى يتردد فى كشف عدمها بتعلق الزكاة أو انقطاعها به، فحق التعبير ان يقال باتصالها بما يتصل بها يستكشف عن كونها استطاعة على تصوير الشرط المتأخر بناء على الكشف، لا- انه بانقطاعها عما يتصل بها يستكشف عدمها كما لا يخفى، و هذا الذى ذكرناه جار فى كل مركب سيال متدرج الوجود كالصلاة و الصوم و الحج و الاعتكاف فى الشرعيات، بل فى مثل البيت و نحوه من العرفيات، فان اتصاف الجزء الأول من الصلاة مثلاً أو البيت مثلاً متوقف على إلحاق بقية الأجزاء اليه فبلحوقها يستكشف ان الجزء الأول صلاة أو بيت لا ان بعدم اللحوق يستكشف انه ليس صلاة أو بيتاً. (الحالة الثانية) ان يكون مضى الحول بعد سير القافلة و التمكن من المسير معه، و لا إشكال فى وجوب الحج حينئذ، فان اتى به و خرج المال بصرفه فى الحج عن النصاب و انقطع حوله به فلا زكاة قطعاً، لعدم تحقق شرط الوجوب، و ان عصى و لم يحج وجبت الزكاة بعد تمام الحول و استقرار الحج فى ذمته بعصيانه و ان ذهبت استطاعته بإخراج الزكاة، و وجه وجوب الزكاة عليه مع استقرار الحج فى ذمته هو ان وجوبه لا يكون مانعاً عن وجوبها لان المال لا يكون مقصوداً فى الحج، و لو قصد فغايته ان يكون ديناً، و منه يظهر حكم الحالة الثالثة و هى ان يكون تمام الحول مقارناً مع خروج القافلة فإنه تجب الزكاة

أولاً- لتعلقها بالمال بخلاف الحج، حيث انه لو قصد تعلقه بالمال كان ديناً في الذمة، قال في المحكى عن جامع المقاصد إذا اجتمع الزكاة والحج فالزكاة مقدمة مع بقاء العين سواء كان وجوبها معاً، أو وجوب أحدهما كان سابقاً، ومع ذهابها فهما متساويان انتهى، بل كلما اجتمع الزكاة والدين في التركة قدمت الزكاة إذا كانت في العين بمعنى بقاء العين المتعلقة بها، وكذا اجتماع الخمس مع الدين مع بقاء العين المتعلقة به، وهذا بخلاف ما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٢

عدهما من الحقوق كالكفارات وغيرها مما لا تعلق لها بالعين فإنها كباقي الديون التي توزع التركة عليها مع القصور، وكذا الخمس والزكاة مع ذهاب العين وانتقالهما للذمة، خلافاً لبعض العامة فقدمها على الديون على كل حال للنبوى: دين الله أحق بالقضاء، وعن بعض آخر منهم عكس ذلك فقدم حق الآدمي مطلقاً ولو مع بقاء العين المتعلقة للزكاة والخمس، وقواه في المحكى عن الشهيد، وعن ثالث منهم التسقيط مطلقاً، وعن العلامة نفى الباس عنه، والأقوى ما ذكرناه من تقديم الزكاة والخمس على الدين مع بقاء العين، والتسقيط بينهما مع ذهاب العين وانتقالهما للذمة، ومن جميع ذلك يظهر حكم اجتماع الخمس مع الحج وانه لا يمنع عنه الحج إذا كان مستقراً قبل عام الاستطاعة، ولو ربح في عام الاستطاعة سقطت الخمس عما يصرفه في الحج في ذلك العام لكونه مؤنة والخمس يخرج بعد خروج المؤنة من الربح.

#### [مسألة ١٤ لو مضت سنتان أو أزيد على ما لم يتمكن من التصرف فيه]

مسألة ١٤ لو مضت سنتان أو أزيد على ما لم يتمكن من التصرف فيه بان كان مدفوناً ولم يعرف مكانه، أو غائباً أو نحو ذلك ثم تمكن منه استحب زكوته لسنة، بل يقوى استحبابها لمضى سنة واحدة أيضاً.

لو مضى على المالك سنون لا يتمكن من التصرف في ماله، أما لفقده أو دفنه أو غيبته ونحو ذلك، ثم عاد المال اليه و تمكن من التصرف فيه زكاة لسنة واحدة استحباباً كما في الشرائع، واعترف بعدم وجدان الخلاف فيه، وفي المدارك والجواهر وعن التذكرة انه مستحب عندنا، وعن المنتهى إذا عاد المغصوب أو الضال الى ربه استحب له ان يزكاه لسنة واحدة، ذهب إليه علمائنا، ويدل عليه من الاخبار خبر سدير الصيرفي عن الباقر عليه السلام ما تقول في رجل كان له مال فانطلق به فدفنه في موضع فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذي ظن ان المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث بعد ذلك ثلث سنين ثم انه احتفر الموضع من جوانبه كله فوقع على المال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٣

بعينه كيف يزكاه قال: يزكاه لسنة واحدة لأنه كان غائباً عنه و ان كان احتبسه، و موثق زرارة عن الصادق عليه السلام انه قال في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على أخذه قال: فلا زكاة عليه حتى يخرج فإذا خرج زكاة لعام واحد، و ان كان يدعه متعمداً و هو يقدر على أخذه فعليه زكاة لكل ما مر به من السنين، و ظاهر هذين الخبرين و ان كان هو وجوب زكاة المال الغائب لسنة واحدة، و قد حكى عن بعض متأخر المتأخرين، و استظهره في مفتاح الكرامة عن نهاية العلامة بعدم ذكر الاستحباب فيها و هو المحكى عن بعض العامة أيضاً الا انه يجب رفع اليد عن ظهورهما فيه بما دل على عدم الزكاة في المال الغائب الى ان يقع في يد المالك، و تحت تصرفه و يحول عليه الحول و هو في يده، و ذلك مثل صحيح إبراهيم قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام الرجل يكون له الوديعة و الدين فلا يصل إليهما ثم يأخذهما متى يجب عليه الزكاة قال عليه السلام:

إذا أخذها ثم يحول عليه الحول يزكى، الدال بمفهومه على عدم الزكاة ما لم يأخذها، أو أخذها، و لم يحل عليه الحول، و موثق إسحاق بن عمار، عن الكاظم عليه السلام عن الرجل يكون له الولد فيغيب بعض ولده فلا يدرى اين هو و مات الرجل كيف

يصنع بميراث الغائب من أبيه، قال: يعزل حتى يجيء، قلت فعلى ماله زكاة قال: لا حتى يجيء، قلت فإذا جاء يزكيه فقال: لا حتى يحول الحول في يده، فإنه صريح في نفي الزكاة عنه حتى يحول عليه الحول بعد تمكنه من ماله بمجيئه، وفي حكم هذين الخبرين في الدلالة على عدم الوجوب غيرهما مضافا الى نفي الخلاف في عدم الوجوب، بل الإجماع المحكى على عدمه في لسان جملة من الأساطين ولا ينبغي التأمل في الحكم المذكور أصلا، لكن في زكاة الشيخ الأكبر (قده) حمل السنة على السنة الأولى التي حال عليه الحول قبل الفقدان، وجعل أول زمان الفقدان بعد حلول الحول الذي ذهب عنده المالك ليخرجه من موضعه فلم يجده، ولا بأس به إلا أنه يجيء البحث في عدم إحراز التمكن قبل حلول الحول، وسيأتي شرح الكلام فيه إلا أنه ينبغي البحث عن أمور (الأول) ظاهر خبر سدير هو ثبوت الاستحباب في المال المدفون، وخبر زرارة مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٤

في المال الغائب، وقد اختلف التعبير في عبارات القوم عن موضوع الحكم، و ظاهر الشرائع جعل المدار في المال المفقود فإنه بعده قال لا زكاة في المغصوب ولا في المال الغائب ولا في الرهن ولا في الضال والمفقود، قال فان مضى عليه سنون وعاد زكاة لسنة واحدة استحبابا انتهى، فان الظاهر من ضمير المجرور في قوله (عليه) ان يرجع الى الأخير وهو المال المفقود، وقد صرح بذلك في القواعد أيضا حيث قال ولو مضى على المفقود سنون ثم عاد زكاة لسنة استحبابا، وعن المنتهى التعبير بالمغصوب أو الضال على نحو التردد، وفيه إذا عاد المغصوب أو الضال الى ربه استحباب له ان يزكيه لسنة واحدة ذهب إليه علمائنا، وعن الوسيلة والتذكرة والنهاية والإرشاد التعبير بالضال والمفقود، وعن بعض آخر كما هو المصرح في المتن التعبير بعدم التمكن من التصرف وهذا هو الأولى، لأن المدار في سقوط الوجوب على عدم التمكن سواء كان لأجل دفن المال، والجهل بموضعه، أو غيبة المالك عنه، أو ضلال المال، أو صيرورته مغصوبا، ونحو ذلك، ولا يتوهم اختصاص الاستحباب بخصوص مال المدفون والغائب جمودا على ظاهر خبري سدير وزرارة بدعوى عدم المنافاة بين سقوط الوجوب في كل ما لا يتمكن فيه من التصرف، واختصاص الاستحباب بخصوص المدفون والغائب بقيام الدليل على الاستحباب فيهما دون ما عداهما مما لا يتمكن من التصرف، وذلك لان المستفاد من خبري سدير وزرارة هو كون مورد الاستحباب هو ما لا يقدر على التصرف لا لخصوصية للدفن والغيبة فيه كما يشهد بذلك قوله عليه السلام في خبر سدير بعد قوله عليه السلام يزكيه لسنة واحدة لأنه كان غائبا عنه حيث انه عليه السلام علل سقوط وجوب الزكاة عن المدفون، وثبوت الاستحباب فيه بغيته، فيستكشف منه نفي اختصاص الاستحباب بالمدفون وان العبرة فيه على الغيبة، والغرض من هذا الاستشهاد هو نفي توهم الاختصاص بالمدفون، وان لم يكن فيه شهادة على عدم الاختصاص بالغائب لكن قوله عليه السلام في ذيل خبر زرارة وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على أخذه فعليه زكاة لكل ما مر به من السنين، هو كون العبرة على عدم القدرة حيث جعل المدار

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٥

في نفي الوجوب وإثبات الاستحباب هو عدم القدرة على الأخذ لا خصوص غيبة المال كما لا يخفى، هذا مع انه لم يذهب اختصاص الاستحباب بمورد الخبرين اعني المدفون والغائب، إلى وهم ولم يحك عن أحد. (الثاني) ظاهر عبارة الشرائع والقواعد وجملة أخرى من كلمات الأساطين هو ثبوت الحكم المذكور فيما إذا كانت مدة عدم التمكن من التصرف ثلاث سنين، ولعل ذلك اما لأجل الاقتصار في الحكم المذكور على موردته وهو ثلاث سنين المعبر به في خبر سدير، والسنين الغير الصادق على الأقل من ثلاث المعبر به في خبر زرارة، فيكون اختيارا منهم على اختصاص الحكم بما إذا كانت المدة ثلاث سنين أو أكثر، واما لأجل الاقتصار في التعبير بلفظ الخبر وان لم يكن الحكم عندهم مخصوصا به، وفي البيان وعن جامع المقاصد والمفاتيح انها كانت سنتين فصاعدا، واستظهر في الجواهر عدم اعتبار السنين من عبارة المنتهى والمبسوط، ولعل منشأ الاستظهار



عن الأول عدم التقييد فيه بالسنين حيث قال: إذا عاد المغصوب أو الضال الى ربه استحب له ان يزكيه لسنة واحدة، فإن إطلاقه يشمل ما إذا لم تكن المدة ثلث سنين، ونفى عنه البأس في المدارك، و في مفاتيح الكرامة انهم حملوا عبارات الأصحاب على ذلك، و لعل منشأ الحمل حملهم كلمة السنين الظاهر في الجمع الذي لا يكون أقل من الثلاث على ما فوق الواحد الشامل للثنتين و ما فوقه و هو بعيد في مقام الحمل، لكن الأقوى في الحكم هو عدم الاختصاص بثلاث سنين و ان كان المذكور في خبر سدير صريحا هو ذلك لكنه لا ينفي الحكم عن الأقل من الثلاث غاية الأمر عدم تعرضه لإثباته في الأقل، لكن إطلاق موثق زرارة يدل على ثبوته فيه حيث ان في صدره لم يؤخذ قيد السنين بل المفروض فيه هو مال رجل غائب عنه لا يقدر على أخذه، و ان كان في ذيله التعبير بالسنين فيما إذا قدر على أخذه حيث قال عليه السلام فعليه زكاة لكل ما مر به من السنين، الا انه لا يقيد إطلاق الصدر مع إمكان ان يدعى ظهور قوله عليه السلام ما مر به من السنين في سنة واحدة أو أكثر، و عليه فيمكن دعوى دلالة على كفاية الغيبة في الاستحباب و لو كان عاما واحدا كما قواه في المتن، و يمكن حمل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٦

إطلاق عبارة المنتهى عليه و لا بأس به، نعم لا يشمل إطلاقه الأقل من السنة كما لا يخفى، و قد صرح به في الجواهر أيضا قال (قده) نعم تلفيق العام من الضلال و الوجدان لا دليل على الاستحباب فيه، و التسامح لا يصلح لان يكون مقتضيا لذلك انتهى، و مراده (قده) من عدم الدليل على الاستحباب فيه هو نفى دلالة إطلاق خبر زرارة عليه، و من عدم صلاحية التسامح لاقتضائه ذلك هو عدم تحقق موضوعه و هو البلوغ و لو بواسطة فتوى فقيه به إذ لم يحك الاستحباب في الأقل من السنة عن احد مع ما في دليل التسامح من الاشكال حسب ما قرر في الأصول. (الثالث) لو دفن مالا- و لم يختبره سنتان أو أزيد ثم اختبره فجعل موضعه ثم وجدته، أو لم يجده أصلا، فشك في انه قبل الاختبار هل كان متمكنا منه بحيث انه لو اختبره لوجده أو انه لو اختبره كان موضعه مجهولا فهل تجب زكاة الأعوام السابقة على الاختبار أم لا (وجهان) قال في الجواهر قد يتجه الوجوب هنا لأصالة تأخر الحادث و هو الجهل فيبقى على استصحاب التمكن الى آن الجهل، ثم قال اللهم الا ان يقال ان الأصل لا يصلح لتفويض الشرط الذي هو صدق كون المال عنده و في يده في هذه المدة إذ يمكن تقدم التلف فيكفي حصول الشك في الشرط في سقوط المشروط، و أصالة تأخر الحادث لا يقتضى حصول تلك الصفة عرفا على ان أصالة براءة الذمة و عدم تعلق الزكاة بالمال تقتضى العدم، بل هما محصلان للمطلوب بلا- واسطة بخلاف أصل تأخر الحادث انتهى. (أقول) لا بأس بتفصيل الكلام في المقام، فاعلم ان الشك في الواجب المشروط قد يكون من جهة الشبهة الحكمية كما إذا شك في اشتراط وجوب الزكاة شرعا بالتمكن من التصرف، و في مثله يكون المرجع هو إطلاق دليل الوجوب لو كان، و الا فالأصول العملية، و قد تقرر في الأصول اختلاف مؤدى المرجعين، فان نتيجة إطلاق دليل الوجوب هو عدم الاشتراط، و نتيجة الرجوع الى الأصول العملية التي هي البراءة في المقام هو الاشتراط اي تضييق دائرة الوجوب بما علم به قطعاً و هو حالة وجود الشرط لانه المتيقن، و مع عدمه يكون المرجع هو البراءة، و قد يكون الشك من جهة الشبهة المفهومية كما إذا علم باشتراط الوجوب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٧

بالتمكن و كان التمكن موضوعا عرفيا و الموضوع المأخوذ من العرف و لو كان من أظهر المفاهيم ينتهي بالأخرة الى ما يشك في صدقه عليه كما إذا كان الماء صافيا و أورد عليه التراب شيئا فشيئا يسيرا يسيرا فإنه ينتهي الى ما يشك في صدق الماء عليه الى ان يبلغ الى ما يقطع بصحة سلب الماء عنه و صدق الوحل عليه، و يعبر عن هذا بالشك في الصدق في مقابل الشك في المصداق الذي منشئه عروض العوارض الخارجية، مثل ما إذا شك في صدق الماء على المانع الموجود في البيت لأجل عروض الظلمة، أو اشتباه الماء بغيره، و من المعلوم ان منشأ الشك في الصدق هو الشك في المفهوم عرفا من حيث السعة و الضيق،

فالشك في صدق الماء على ما اختلط بقدر معين من التراب يرجع الى الشك في كون مفهوم الماء عند العرف أخذ بمرتبة يصدق على مثل ذلك المختلط بالتراب، أو انه أضيق بحيث يكون هذا المختلط خارجا عن دائرته، ولا يخفى ان هذا الشك أيضا يرجع الى الشك في أصل الاشتراط، فإذا علم بان التمكن من المسير الى الحج راكبا أو راجلا استطاعةً و شك في ان التمكن من المسير اليه حافيا هل هو استطاعةً عرفاً أم لا يكون المتعين من وجوب الحج هو عند التمكن من المسير اليه راكبا أو راجلا، و يكون مع التمكن من المسير حافيا شاكا في أصل الوجوب، فإذا كان هناك إطلاق يرفع به اشتراط الوجوب بالتمكن المخصوص اعنى تمكن المسير راكبا أو راجلا فيكون هو المرجع و يثبت به الوجوب مع التمكن من المسير حافيا، و مع عدمه يكون المرجع هو البراءة عن الوجوب عنه، و مما ذكرنا يظهر النظر فيما أفاده في الجواهر في حكم الشك في التمكن من التصرف قال (قده) و مع فرض عدم تنقيح العرف لبعض الافراد يقوى سقوط الزكاة للأصل بعد قاعدة الشك في الشرط شك في المشروط، و ربما احتتمل الوجوب للإطلاق و رجوع الشك في الفرض الى الشك في الاشتراط لا في تحقق الشرط، و الأول أظهر انتهى، وجه النظر هو فساد التريديد بين الاحتمالين، و الحكم بأظهرية الأول لما عرفت من انه مع وجود الإطلاق لا محيص الا عن الرجوع اليه و مفاده هو الوجوب، و مع عدمه يجب الرجوع الى البراءة و قاعدة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٨

التي ذكره فليس الاحتمالان في عرض واحد حتى يردد بينهما ثم يجعل أحدهما أظهر، و قد يكون من جهة الشبهة المصدقية كما إذا علم باشتراط وجوب الحج بالاستطاعة، و علم انها عبارة عن التمكن من المسير الى الحج راكبا أو راجلا، و ان التمكن من المسير اليه حافيا لا- يكون باستطاعة عرفا، و لكن الشك في تمكنه من المسير اليه راكبا أو راجلا مع القطع بالتمكن من المسير اليه حافيا، أو علم باشتراط وجوب الزكاة بالتمكن من التصرف في المال، و علم بتنقيح العرف لافراده، و شك في تحققه كما في المقام حيث انه قبل اختبار المدفون يشك في تمكنه من التصرف لأجل الشك في جهله بموضعه قبل الاختبار، و لا ينبغي الإشكال في انه إذا كان أصلا محرزاً في البين يحرز به وجود الشرط يكون هو المرجع، كما إذا كان مستطاعاً قبل أشهر الحج، و شك في بقاء استطاعته فيه، فإنه يستصحب بقاءه، أو كان ماله بقدر النصاب فشك في نقصانه فإنه يرجع الى استصحاب بقاءه، و إذا لم يكن أصلا محرزاً لوجوده يكون مقتضى الصناعة العلمية أولاً هو الرجوع الى الأصل المحرز لعدم الشرط لو كان كما إذا علم بعدم وجود الاستطاعة أولاً- ثم شك في حصولها، أو كان عالماً بعدم بلوغ ماله قدر النصاب ثم شك فيه، و مع عدمه يكون المرجع هو البراءة كما إذا ورث عينا زكويةً يشك في كونه بقدر النصاب فيشك في وجوب الزكاة عليه من جهة الشك في تحقق شرط وجوبها في الخارج الا انه خرج عن حكم هذه الصناعة بوجوب الفحص في بعض الموارد، و عدم وجوبه في بعض اخرى، و ضابط ما يجب فيه الفحص عند الشك في تحقق شرط الوجوب عما لا يجب فيه هو ان كل مورد يلزم من الرجوع الى الأصل النافي للتكليف سواء كان محرزاً كأصالة عدم الاستطاعة عند القطع بعدمها سابقاً، أو غير محرز كأصالة البراءة عن الوجوب إذا لم يعلم بالحالة السابقة للشرط عدم امتثال التكليف في أغلب موارد تحقق شرطه يجب فيه الفحص، و ذلك كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، و كالنصاب الأول في الزكاة، فإن حصول الاستطاعة في الأغلب تدريجي، و الدفعى من حصولها بالنسبة إلى التدريجي منه قليل كما إذ أورث الشخص عن مورثه ما لا يستطيع به دفعة، إذ الغالب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٩

حصولها بالكسب الموجب لحصولها بالتدرج، و إذا كان المرجع عند الشك في حصولها هو الأصل النافي لزم ترك امتثال هذا الواجب في موطن فعليته و جوبه بتحقيق شرطه في الغائب، و هو مناف مع تشريعه، و في مثله يحكم العقل حكماً ادراكياً بوجوب الفحص، حيث ان تركه مؤد إلى ترك الواجب كثيراً، فوجوب الفحص حكم مقدمى شرعى لكن بخطاب أصلى لا- ترشحي

مقدمى ناش عن وجوب ذى المقدمه لأن المفروض تحقق الشك فى وجوب ذبيها و لكنه مستكشف من ناحيه حكم العقل، و هذا أيضا من الموارد التى يحكم بوجوب مقدمات واجب المشروط قبل تحقق وجوبه، و فعليته من ناحيه خطاب المتمم، و كذا الحال فى الشك فى بلوغ المال الى النصاب الأول إذ الرجوع الى الأصل النافى فيه أيضا ينتهى إلى ترك امتثال الواجب عند فعلية وجوبه لكون حصول النصاب الأول أيضا تدريجيا يكون مشكوك الحصول فى الغالب، و كل مورد لا يلزم من الرجوع الى الأصل النافى المحذور المذكور فيرجع اليه و لا يجب فيه الفحص، و ذلك كالشك فى بلوغ النصاب الأخير فى النقدين، أو غير النصاب الأول من نصب الانعام، حيث ان الشك فيه قليل لا يلزم من الرجوع الى الأصل النافى فى مورده تعطيل امتثال ذاك التكليف فى كثير من موارد فعليته، و لأجل ذلك فرق الأصحاب فى حكم الشك فى بلوغ المال الى النصاب الأول. فحكموا فيه بوجوب الفحص، و حكم الشك فى بلوغه الى النصاب الثانى و الثالث إلى آخر النصب فحكموا فيه بالبراءة كما سيأتى إذا عرفت ذلك فاعلم ان ما أفاده فى الجواهر يكون من قبيل القسم الثالث اعنى الشك فى تحقق مصداق شرط الوجوب، و لا يخفى ان الأصل الجارى فى المقام هو الأصل المحرز المثبت للتكليف و هو أصالة بقاء التمكن من التصرف الثابت قبل دفن المال فى الأرض، و معه فلا- يكون محلا- للرجوع الى البراءة لكونها محكومة بالاستصحاب، و اما أصالة تأخر الجهل الى آن القطع به فهى غير جارية فى المقام، لأن الأثر انما يكون مترتبا على التمكن من التصرف، و بتأخر الجهل الى آن القطع به لا يثبت التمكن من التصرف الأعلى القول بالأصل المثبت، لان ترتب التمكن من التصرف على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٠

تأخر الجهل و تسببه عنه لا يكون شرعيا حتى يكون الأصل الجارى فى السبب مغنيا عن الأصل فى المسبب، و إذا لم يكن أصالة تأخر الجهل جارية يكون المرجع هو أصالة بقاء التمكن من التصرف من غير اشكال، و هل هذا الأصل إلا كأصالة بقاء سائر شرائط الوجوب عند الشك فى بقائها كالعقل و الملك و نحوهما فكما انه عند الشك فى بقاء الملك يكون المرجع هو استصحاب بقاءه فكذا عند الشك فى بقاء التمكن كما لا يخفى.

### [مسألة ١٥ إذا عرض عدم التمكن من التصرف بعد تعلق الزكاة]

مسألة ١٥ إذا عرض عدم التمكن من التصرف بعد تعلق الزكاة أو بعد مضى الحول متمكنا فقد استقر الوجوب فيجب الأداء إذا تمكن بعد ذلك و الا فإن كان مقصرا يكون ضامنا و الا فلا.

اعلم ان الفقهاء (قدس الله أسرارهم) قالوا بعد ذكر شرائط وجوب الزكاة ان إمكان أداء الواجب معتبر فى الضمان لا- فى الوجوب، و صرحوا بالإجماع على اعتباره فى الضمان، بل على عدم اعتباره فى الوجوب، و المراد من اعتباره فى الضمان انه إذا استقر عليه الوجوب بدخول الشهر الثانى عشر مثلا فيما يعتبر فيه الحول مستجمعا شرائط الوجوب، و أمكنه الأداء فهو ضامن حتى يؤدي، و ان لم يتمكن من إخراجها و لم يفرط و تلفت بتلف جميع النصاب أو كانت معزولة فتلفت أو تلف بعض النصاب لم يضمن لأنه أمين على حد غيره من الامناء، و يدل عليه من الاخبار حسنة ابن مسلم قال قلت للصادق عليه السلام رجل بعث بزكاة ماله ليقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى يقسم؟

قال: إذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها و ان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى أهلها فليس عليه ضمان لأنها قد خرجت عن يده، و كذا الوصى الذى يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع إليه إذا وجد ربه الذى أمر بدفعه اليه و ان لم يجد فليس عليه ضمان، و خبر زرارة عنه عليه السلام أيضا عن رجل بعث إليه أخ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١١

زكاة ليقسمها فضاعت، فقال: ليس على الرسول ولا على المؤدى ضمان، قلت و ان لم يجد لها أهلا فسدت و تغيرت أ يضمنها؟ قال: لا و لكن ان عرف لها أهلا فعطبت أو فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها، و لا فرق في الضمان مع التمكن من الأداء بين المطالبة بها و عدمها إجماعا كما عن كشف الحق، و المخالف فيه هو أبي حنيفة فاعتبر في الضمان المطالبة بها و هو مردود، و لو أتلف النصاب بعد الحول قبل إمكان الأداء وجبت الزكاة عليه سواء قصد بذلك الفرار أم لا، و ذلك لقاعدة الإلتلاف: و كذا لو مات بعد الحول فإنه لا تسقط عنه الزكاة بموته سواء تمكن من الأداء أم لا، و التمكن من الدفع الى الامام عليه السلام أو النائب تمكن من الأداء فهو ضامن و ان لم يطالبه، و لو دفعها الى الساعي برء عن ضمانه و لو تلف عند الساعي كما سيأتى.

### [مسألة ١٦ الكافر تجب عليه الزكاة]

مسألة ١٦ الكافر تجب عليه الزكاة لكن لا تصح منه إذا أداها نعم للإمام عليه السلام أو نائبه أخذها منه قهرا و لو كان قد أتلفها فله أخذ عوضها منه.

ينبغي تحرير الكلام في هذه المسألة في مقامات (الأول) في ان الكافر هل هو مكلف بالفروع كما انه مكلف بالأصول أم لا، المشهور بين أصحابنا ان الإسلام و الايمان ليسا شرطا في التكليف، بل الكفار و المخالفون مكلفون بالفروع كتكليفهم بالأصول بل قيل ان الظاهر من عبارة كثير من الأصحاب الإجماع على ذلك، بل كونه من ضروريات مذهب الإمامية لأنهم يعبرون بلفظ عندنا أو عند علمائنا الظاهرة في كونه كذلك عند الإمامية جميعا، و حكي الخلاف لبعض المحدثين كالكاشاني و الأمين الأسترابادي و صاحب الحدائق و سبقهم على ذلك الأردبيلي و صاحبي المدارك و الذخيرة من التأمل و الاشكال في دليل المسألة دون موافقتهم في الحكم، و الأقوى ما عليه المشهور، و ذلك بالأدلة الأربعة، فمن الكتاب الكريم جميع آيات الأحكام العامة الشاملة لجميع الناس و المكلفين من غير اختصاص منها بخصوص المسلمين أو المؤمنين، و ذلك مثل قوله

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٢  
 تعالى يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا و لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ و مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ و وَيَلُ لِلْمُطْفِفِينَ من قتل نفسا فجزاؤه جهنم، و نظائرها و هي كثيرة، و ما ورد في عقاب الكفار بترك الفروع مثل قوله تعالى مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ، و قوله تعالى و وَيَلُ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ، و نحوهما و هي أيضا كثيرة.

و من السنة ما دل بعمومه أو إطلاقه على شمول الحكم من الوضع أو التكليف لكل انسان كافرا كان أو مسلما، مثل على اليد ما أخذت، و إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل، و البيعان بالخيار، و ما ورد من الاخبار المتظاهرة في بناء الإسلام على الخمس. الصلاة و الزكاة و الحج و الصوم و الولاية، و ما ورد في حدود الايمان، و في خبر ابي بصير السائل عن الصادق عليه السلام عن الدين الذي افترض الله على العباد ما لا يسعهم جهله و لا يقبل منهم غيره، فقال عليه السلام شهادة ان لا إله إلا الله، و ان محمدا رسول الله، و اقام الصلاة، و إيتاء الزكاة، و حج البيت من استطاع اليه سبيلا، و صوم شهر رمضان، و الولاية، و خبر هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام ما كلف الله العباد الا ما يطيقون انما كلفهم في اليوم و الليلة خمس صلاة، و كلفهم من كل مأتى درهم خمسة دراهم، و كلفهم صيام شهر في السنة، و كلفهم حجة بيته و هم يطيقون أكثر من ذلك، و نظائرها من الاخبار المتظاهرة التي لا يمكن إحصائها كثرة. و من الإجماع ما ادعاه غير واحد من الأصحاب، قال في الجواهر في مسألة وجوب الزكاة على الكافر بلا خلاف معتد به بيننا لأنها من الفروع التي قد حكي الإجماع في كتب الفروع و الأصول على خطابه بها، و قد عرفت انه لم يحك الخلاف الا عن جملة من المحدثين. و من العقل بوجهين (الأول) تقرير اللطف ضرورة ان ما يدعو من اللطف بالنسبة إلى تكليف المسلمين بعينه موجود بالنسبة إلى الكافرين، فكما ان المانع مفقود في تكليفهم مفقود

أيضا في تكليف الكفار الا ما يتوهم كونه مانعا الذي يأتي اندفاعه فلا موجب لاختصاص التكليف بالمسلمين مع عموم علته و شموله لغيرهم، قال في التجريد: و عله حسنه عامه، يعنى ان عله حسن التكليف و هى التعريض للثواب عامه بالنسبة إلى المؤمن و الكافر فيجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٣

ان يكون التكليف أيضا عاما بعموم علته. (الثانى) انه لو لا تكليف الكفار بالفروع للزم تساوى من يصدر منه الشرور كالظلم و القتل و الأسر و النهب و غير ذلك مع من لم يصدر عنه شىء من ذلك، بل صدر منه الخير مثل اعانه المؤمنين و إكرامهم و إطعامهم فى العقاب، لاشتراكهما فى ترك الأصول و عدم تكليفهم بالفروع، و ضرورة العقل قاض ببطلانه، بدهاه عدم تساوى قاتل النبى و معينه من الكفار فى العقاب، و ليس الا للعقاب على الفروع كالأصول، لا يقال عدم تساويهم فى العقاب لا يستلزم كونهم مكلفين بفروع شرع الإسلام، بل لعل ذلك لارتكاب ما هو قبيح فى شرعهم، لانه يقال مضافا الى فرض الكلام فى الكافرين الذين لا مله و لا نحلة لهم من الطبيعيين اللذين لم يقرؤا بشريعة أصلا ترتب العقاب بارتكاب ما هو منكر فى شرعهم مناف مع ثبوت الإسلام و كونه ناسخا لما قبله من الشرائع فلا دين غيره حتى يكون التفاوت لأجل مخالفته دون الإسلام، و لكن يمكن ان يقال ثبوت التفاوت بين مرتكب القبيح العقلى، و بين مرتكب الحسن العقلى من الكفار لا تقتضى تكليفهم بالفروع، لكون الكلام فى غير المستقلات العقلية، و فيه دعوى القطع بتفاوت المخالف و الموافق منهم فى الفروع الثابتة بالشرع ابتداء ممنوعه كيف و هو أول الكلام، و هذا الدليل فى محل البحث ليس بشىء، و استدلال المخالف فى المسألة بالأدلة الثلاثة، فمن الكتاب الخطابات الواردة فى حق المؤمنين كقوله تعالى **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، الظاهره فى اختصاصها بهم، و هى كثيرة، و بها يقيد أو يخصص إطلاقات الشاملة للكفار و عمومها. و الجواب منع اختصاص تلك الخطابات المصدرة بيا ايها الذين آمنوا-** بالمؤمنين أولا، و انما النكتة فى تخصيص الخطابات بهم مع كون الحكم يشمل غيرهم أيضا هو إظهار التلطف و شرف المؤمنين، و يدل على ذلك وقوع الخطاب بالمؤمنين فيما لا يختص بهم من الأحكام الأصولية قطعا مثل قوله تعالى **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، و قوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ، و نحوهما، و منع تقييد الطائفة الأولى بها على تقدير اختصاصها بالمؤمنين ثانيا، و ذلك لعدم التنافى بين شمول بعض الأحكام للمؤمن و الكافر**

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٤

بدليل عام يشمل لهما، و اختصاص بعضها بالمؤمن بدليل يختص به لكونهما مثبتين مع عدم العلم بوحده المكلف من الخارج، و انما التنافى بينهما يتم على القول باعتبار مفهوم اللقب و هو ممنوع كما حقق فى محله. و من السنة بجملة من الروايات مثل ما دل على توقف التكليف على الإقرار و التصديق بالشهادتين كصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له أخبرنى عن معرفة الإمام منكم واجبه على الخلق، فقال عليه السلام ان الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه و آله إلى الناس أجمعين رسولا و حجة لله على خلقه فى أرضه فمن أمن بالله و بمحمد رسول الله و اتبعه و صدقه فان معرفة الإمام هنا واجبه عليه و من لم يؤمن بالله و رسوله و لم يتبعه و لم يصدقه و يعرف حقهما كيف يجب عليه معرفة الامام و هو لا يؤمن بالله و رسوله، و فى تفسير القمى عن الصادق عليه السلام فى تفسير قوله تعالى **وَإِلِّ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ** قال عليه السلام: أ ترى ان الله عز و جل طلب من المشركين زكاة أموالهم و هم يشركون به حيث يقول **وَإِلِّ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ** إنما دعى الله للايمان به فإذا آمنوا بالله و رسوله افترض عليهم الفرض، و ما ورد من تخصيص الأمر بطلب العلم بالمسلم أو مع زيادة المسلمة و لو كان الكافر أيضا مكلفا بالفروع لوجب عليه الطلب أيضا، و أجيب عن الاستدلال بالأول أولا بأنها أخبار احاد لا تقاوم مع ما تقدم من الأدلة، و بأنها لا تدل على الترتيب فى الطلب بل غاية الأمر تسليم دلالتها على الترتيب فى المطلوب حيث ان الإسلام و الايمان من

شروط الوجود و المقدمات الوجودية نظير الطهارة بالقياس إلى الصلاة ثانيا، بل الإنصاف ان يقال يكون مفاد تلك الاخبار هو الترتيب فى مقام الأمر بالمعروف و الحث على الطاعة و مراعاة الأهم فالأهم لا- فى مقام الترتيب فى التكليف نفسه أو فى المكلف به، و عن الثانى بان ما فسرہ الامام على تأويل للخير و لا ينافى الأخذ بظاهر الآيه أيضا فتأمل.

و عن الثالث بما مر فى الجواب عن الاستدلال بالآيات من ان دلالتها على الاختصاص مبنى على اعتبار مفهوم اللقب. و من العقل بوجوه (الأول) الغرض من التكليف هو البعث على إيجاد متعلقه، و لأجل ذلك يجب ان يكون مقدورا ممكن الحصول من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٥

المكلف حتى لا يخلو البعث عن الفائدة، و متعلق التكليف ممتنع الحصول من الكافر حال كفره إذ لا بحث فى شرطية الإسلام فى الصحة، و من المعلوم البديهي عدم المشروط عند عدم شرطه قضاء للشرطية، و هذا ظاهر، و كذا بعد إسلامه لأن الإسلام سقط لما قبله بحكم انه يجب عما سلف فحينئذ لا يمكن حصوله منه على وجه يوافق الأمر و امتثالا له أصلا، اما لانتفاء شرطه إذا كان فى حال الكفر، أو لسقوط الأمر عنه إذا كان فى حال الإسلام. و الجواب عنه أولا انه لا يتم فى غير العبادات لأن شرطية الإسلام فى الصحة انما هى فيها لا فى مطلق التكليف من العدمية أو الوجودية غير العبادات كما لا يخفى، و ثانيا انه لا يتم فى العبادات أيضا على نحو الإطلاق فى التكليف المالية الصرفة التى منها الزكاة و الخمس و نحوهما على حسب ما يأتى فى المقامات الآتية، و ثالثا انه لا- يتم فى العبادات المحضة التى لا- مالية فيها أصلا كالصلاة مثلا أيضا على نحو الإطلاق، لأن الموسعات التى قد مضى من الوقت مقدار أدائها بشرائنها و هو كافر فأسلم لا تسقط عنه بالإسلام، بل يأتى به بعد إسلامه و هو مكلف به فى حال الكفر لإمكان تحصيل شرطه له بالإسلام، و ليس تكليفه به فى حال الكفر بشرط الكفر حتى يكون ممتنعا عليه، إذ فرق بين التكليف فى حال عدم الشرط و بينه بشرط عدمه، بل التكليف لا يصح الا فى حال عدم شرط من شرائط وجوده بالمعنى الأعم أى عند فقد شىء من مقدمات وجوده سواء كان من مقتضية أو شرائطه بالمعنى الأخص أو المانع، و بالجملة فالتكليف لا يصح الا فى حال فقد شىء مما له الدخل فى وجوده، و يكون الغرض منه قلب تلك الحالة بحالة وجود كلما له الدخل فى وجوده المنتهى الى الوجود، و من ذلك يطلع كونه باعثا، و مع تحقق جميع ماله الدخل فى الوجود يكون الوجود واجبا بوجود علتة، و لا معنى للبعث إليه حينئذ قطعا فكما ان فى حال عدم الطهارة يصح التكليف إلى الصلاة مع الطهارة لكونها مقدورة بالقدرة على الطهارة فكذا فى حال الكفر يصح التكليف إلى الصلاة مع الإسلام لكونها أيضا مقدورة بالقدرة على الإسلام، نعم يقع الكلام فى الواجب المضيق، أو الخطاب بالقضاء بعد فوات الوقت فى الموسعات فإنهما محل لذاك الاشكال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٦

حيث يقال ان الخطاب بالقضاء مثلا لغو لدوران امره بين ان لا يتمكن الكافر من امتثاله أو سقوطه عنه بالإسلام، و لذا خص صاحب المدارك الاشكال بالقضاء، قال (قده) فى باب قضاء الصلوات عند ذكر اعتبار الخلو من الكفر الأصلي فى وجوب القضاء و فى الاخبار دلالة عليه، و يستفاد من ذلك ان الكافر لا يخاطب بالقضاء و ان كان مخاطبا بغيره من التكليف، لامتناع وقوعه منه فى حال كفره و سقوطه بإسلامه، و قد أورد عليه بأنه ان أراد انه لا يصح تكليفه بالقضاء لانه تكليف بما لا يطاق ففيه انه لا استحالة فى التكليف بما لا يطاق إذا صار ما لا يطاق باختيار المكلف و فعله، كما فى التكليف بالواجب عند فوات مقدمة لا يمكن الإتيان بها فى وقت الواجب إذا كان فوات المقدمة باختيار المكلف كما فى التكليف بالحج يوم النحر للنائي عن مكة على ما حقق فى الأصول، و ان أراد انه لا فائدة بمثل هذا التكليف إذ لا يقبل منه فى زمان الكفر و يسقط منه بعد إسلامه فلا فائدة لتعلق هذا التكليف بالكافر فجوابه انه يمكن ان يكون فائدة تكليفه ترتب العقاب على تركه لو ترك الإسلام، أقول ما

ذكره أخيراً في تصوير الفائدة في تكليف الكافر بالقضاء حق و ان أمكن ان يجاب عنه بوجه آخر أيضا و هو إثبات الفائدة في تكليفه و هي التعريض للثواب لا- الثواب نفسه، و التعريض حاصل بالنسبة إلى الكافر كما بالنسبة إلى المؤمن، و اما الثواب فإنه فائدة امتثال المكلف للمكلف به لا فائدة التكليف، و الى هذا أشار في التجريد بقوله و الفائدة ثابتة، و لا يخفى ان هذا الجواب يصح فيما عدا التكليف بالقضاء، و اما في التكليف به فلا- يصح التعريض بالثواب أيضا، لعدم إمكان الثواب الموقوف على إمكان الامتثال، الا ان ما أفاده أولا في صحة التكليف بما لا يطاق إذا كان الامتناع بسوء الاختيار مدفوع بأنه بعد حكم العقل باستحالة التكليف بما لا يطاق و قبح المطالبة عمن لا يقدر على الإتيان بما يطلب منه لا يفرق بينهما إذا كان الامتناع بالاختيار أم لا، و السر في ذلك ان التكليف كما عرفت عبارة عن البعث الى متعلقة، و احداث ارادة من المكلف نحو متعلق التكليف بإيجاد مبادئها التي تكون إيجاده في عهدة المكلف، و من المعلوم انه مع امتناع صدور الفعل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٧

من المكلف لا يصح منه ارادته، فلا مورد لإحداث الإرادة فيه بإيجاد مبادئها التي بعهدة المكلف و لو كان امتناعه ناشيا من سوء اختيار المكلف، و قد استوفينا الكلام في ذلك في مبحث الضد من الأصول، فالحق في الجواب على تقدير ان يكون مراد صاحب المدارك هو الأول ان يقال كما ذكره هذا القائل في الجواب عنه بان صحة التكليف لا تدور دائما مدار إمكان إسقاطه بخصوص الامتثال، بل يصح إذا أمكن إسقاطه و لو غيره، و في المقام يصح التكليف لان الكافر يمكنه إسقاطه عن نفسه بالإسلام، فيدور امره بين ان يبقى على الكفر فيعاقب على ترك الامتثال، أو يسلم فيسقط عنه التكليف بالإسلام، فلا يكون حينئذ تكليفا بما لا يطاق، و حينئذ لا يكون في هذا التكليف ثواب مترتب على امتثاله إذ لا موافقة فيه، و انما الفائدة في ترتب العقاب على مخالفته مع إمكان ان يقال انه لو أسلم يقصد الإتيان بالتكاليف و الامتثال يصير مثابا من جهتين جهة الإسلام المأمور به مستقلا، و جهة كونه توطينا للفروع، و ان سقط عنه حينئذ بالإسلام، هذا و قد سلك مسلكه في الجواب الأول محشى آخر على الروضة في باب الفطرة، فقال يمكن ان يرد في باب وجوب الفطرة على الكافر مع انه لا تصح منه حال كفره و تسقط عنه لو أسلم بعد الهلال ما ذكر من الإشكال في وجوب القضاء بان يقال الكافر قبل الهلال غير مكلف بالفطرة إذ لم يدخل وقت الوجوب، و بعد الهلال حاله مرددة بين أمرين الإسلام، و حينئذ تسقط عنه، و الكفر، و حينئذ لا تصح منه، ثم أجاب بقوله قلت يمكن ان يقال هنا انه في حال الكفر مكلف بالفطرة، و ان كان غير مقدور الا انه هو السبب في ذلك إذ لو أسلم قبل الهلال صح عنه فهو بتركه الإسلام قبل الهلال صير الواجب غير مقدور، و يمكن مثل هذا الجواب في وجوب القضاء أيضا فتأمل جدا انتهى، و لا- يخفى ما فيه من التأمل كما لا- يخفى، و قد تحصل مما ذكرناه وجه التفصي عن الإشكال في باب المضيقات و القضاء، و حاصله تصوير الفائدة بترتب العقاب على المخالفة في صورة اختيار البقاء على الكفر، و هذا المقدار من الفائدة كاف في صحة التكليف كما لا- يخفى، فهذا الوجه من الاستدلال بالدليل العقلي على عدم تعلق التكليف بالكفار في الفروع ليس بشيء.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٨

و بما ذكرنا ظهر فساد الاستدلال بعدم تكليف الكفار بالفروع بأنه لو كلفوا بالفروع لوجب عليهم القضاء مع انه يسقط عنهم القضاء بالإسلام كما في الصلاة و الزكاة و الفطرة، و وجه الفساد انهم مكلفون بالقضاء كتكليفهم بالأداء الا انه يسقط عنهم القضاء بالإسلام، و لا- منافاة بين ثبوته عليهم في حال الكفر، و سقوطه عنهم بالإسلام لثبوت الثمرة في عقابهم على تركه مع ترك الإسلام، مع انه يمكن ان يقال بعدم الملازمة بين تكليفهم بالفروع، و بين وجوب القضاء عليهم، إذ هو بالأمر الجديد الذي يمكن دعوى عدم شمول خطابه لهم، (الوجه الثاني) انه لو سلم انحصار فائدة التكليف بما ذكرت في الجواب عن الوجه الأول

من ترتب العقاب على مخالفته الناشئة من اختيار البقاء على الكفر نقول ان مثل هذا التكليف لا يصح، لانه ضرر على المكلف، مع ان من شرائط حسنه انتفاء المفسدة بالنسبة اليه، و تكليف الكافر مفسدة له لانه لا يترتب عليه الا العقوبة في الآخرة، و الجواب عنه ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره، و المفسدة التي يشترط عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف نفسه. (الوجه الثالث) انه لو كلف الكافر بالفروع للزم التكليف بما لا يطاق، لأنهم جاهلون بهذه الأوامر و النواهي، و تكليف الجاهل قبيح، و هذا الوجه مما حكى عن صاحب الحقائق (و أجيّب عنه) بأنه لو كان تكليف الجاهل ممتنعاً للزم ارتفاعه عن المسلم أيضاً، و دعوى ان المسلم لمكان إسلامه يعلم الاحكام إجمالاً و هو كاف في صحة المؤاخذه عليه و لو كان جاهلاً- تفصيلاً حين العمل، مدفوعة بإمكان فرض مثله في الكافر أيضاً إذا كان عالماً بدين الإسلام، و علم احكامه إجمالاً، و قد يقال باستحالة تخصيص التكليف بالعالمين به لاستلزامه الدور و هو ممنوع، لان تخصيصه بالعالمين به و ان كان بالخطاب الاولى مستحيلة لاستحالة إطلاق الخطاب بالإطلاق للخطاب للعالم و الجاهل به الا ان تقييده بالعالمين به بخطاب آخر بنتيجة التقييد بمكان من الإمكان، و قد استوفينا البحث عن ذلك في الأصول، لكن إذا كان التقييد بالعالمين به معقولاً بنتيجة التقييد كان إطلاقه للعالم و الجاهل أيضاً

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٩

معقولاً- بنتيجة الإطلاق، بل الغرض من التكليف انما هو إرشاد الجاهل، و يكفي في حسنه صيرورة المكلف عالماً بنفس هذا الخطاب، فالمتحصل من البحث في هذا المقام عدم اشتراط التكليف بالفروع بالإسلام، و انه يعم المسلم و الكافر كما يعم العالم و الجاهل الا- ما ثبت بالدليل اختصاصه بأحد مخصوص. (المقام الثاني) في ان الزكاة هل تصح من الكافر أم لا؟ و لما كانت الزكاة عبادة يكون من الأعمال ينبغي ان يبحث عن عمل الكافر على وجه العموم، و البحث عن عباداته التي منها الزكاة لكي يظهر حكم الزكاة منه أيضاً، فنقول يقع البحث في ان الإسلام هل هو شرط في صحة عمل المكلف أم لا؟

اما العبادات فالإسلام شرط في صحتها بإجماع الأصحاب فيما عدا الوقف و العتق و الصدقة بناء على اعتبار قصد القرية فيها لكي تدخل بها في العبادات، و اما بناء على عدم اعتباره فيها فهي خارجة عن العبادات، و تدخل في المعاملات بالمعنى الأعم أعني ما لا يشترط في صحته قصد القرية و ان أمكن ان يقصد القرية بإتيانه، و استدلوا على اشتراط الإسلام في صحة العبادات قبل الإجماع بأمر- الأول- أنها مشروطة بقصد القرية و هو لا يتمشى من الكافر، و لا يخفى انه في الكافر الجاحد للربوبية واضح، لكنه في الكافر المقر به تعالى المنكر لصفته تعالى، أو نبوة النبي صلى الله عليه و آله، أو ضروري في الدين ممنوع، ضرورة إمكان تمشى قصد القرية منه و ان لم يحصل له القرب، فهذا الدليل أخص من المدعى. الثاني- ان قصد القرية لا يتمشى الا مع اعتقاد العامل بكون العمل مقرباً، و الكافر غير معتقد بالنبوة حتى يعتقد كون ما يأتي به من العبادة مأموراً به مقرباً، و لا يخفى ان هذا الدليل أيضاً لا يثبت المدعى بالكلية بل هو يتم في الكافر المنكر للنبوة، و اما المنكر للضروري المقر بنبوة النبي و تصديقه في غير ما أنكر فيصح منه قصد القرية فيما يعتقد منه بصدقه، و القول بان مآل إنكار البعض إلى إنكار الكل لأدائه الى عدم الوثوق و الاعتقاد بصدقه و الا لم يحصل منه الإنكار للبعض ممنوع، بإمكان حصول الاعتقاد بصدق المخبر في بعض ما أخبره، و هذا ظاهر بالقياس الى غير النبي من المخبرين، حيث يمكن ان يحصل لنا الجزم بصدقه في بعض ما يخبر به

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٠

و ان لم يحصل لنا الجزم بصدقه في الجميع. الثالث قوله تعالى **إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ**، و قوله تعالى **وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ**، و غير ذلك من الايات، و قيل في تقريبها ان أول التقوى الإسلام، و من ليس بمسلم فليس العمل منه مقبولاً، و ما لا- يكون مقبولاً- فليس بصحيح، و ما يتخيل ان القبول غير الصحة فهو من البطلان بمكان، لأن



الصحة عبارة عن موافقة الأمر، و كيف يعقل موافقة الأمر من دون ثواب، فان الثواب لازم عقلا لذلك لا يمكن تخلفه في الحكمة انتهى، و لا يخفى ما فيه، فان اعتبار التقوى في صحة العبادة مستلزم للقول بطلان عبادة الفاسق لا سيما المتجاهر منه، و هو كما ترى لانه يعتبر في التقوى الخلو من الفسق، و خصوصا التظاهر به، مع انه لم يشترط أحد في صحتها الخلو من الفسق قطعا، و يدل على أخصية التقوى من الايمان ما ذكره بعض الاعلام، حيث يقول و أقل درجات الخوف بما يظهر أثره في الأعمال أن يمنع عن المحظورات، و يسمى الكف الحاصل عن المحظورات ورعا فان زادت قوته كف عما يتطرق إليه إمكان التحريم فيكف أيضا عما لا يتيقن تحريمه، و يسمى ذلك تقوى إذ التقوى ان يترك ما يريه الى ما لا يريه و قد يحمله على ان يترك ما لا بأس به مخافة ما به بأس و هو الصدق في التقوى، فإذا انضم اليه التجرد للخدمة فصار لا يبنى ما لا يسكنه، و لا يجمع ما لا يأكله، و لا يلتفت الى دنيا يعلم انها تفارقه، و لا يصرف الى غير الله تعالى نفسا من انفاسه فهو الصدق، و صاحبه جدير بان يسمى صديقا، و يدخل في الصدق التقوى، و يدخل في التقوى الورع و يدخل في الورع العفة فإنها عبارة عن الامتناع عن مقتضى الشهوات خاصة، فإن الخوف يؤثر في الجوارح بالكف و الاقدام، و يتجدد له بسبب الكف اسم العفة و هي كف عن مقتضى الشهوة، و أعلى منه الورع فإنه أعم لأنه كف عن كل محذور، و أعلى منه التقوى، فإنه اسم للكف عن المحذور و الشبهة، و ورائه اسم الصديق و الصديق و المقرب انتهى، فالتقوى أخص من الايمان بمراتب كما لا يخفى، و اما ما ذكره من بطلان مغايرة القبول مع الصحة ففيه ان الحق مغايرتهما لأن الصحة بمعنى موافقة الأمر الموجب لسقوط الإعادة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢١

و القضاء و عدم المؤاخذه على ترك الامتثال بالإخلال بالمأمور به جزء أو شرطا شيء، و القبول بمعنى ترتب الأثر على فعل المأمور به و تنور النفس بنور العمل الحسن و تأثره عنه الموجب لترتب الثواب عليه شيء آخر، فكما انه يمكن اختلاف الثواب في عمل واحد شدة و ضعفا بسبب اختلاف العاملين في الإدراك من حيث الشدة و الضعف كما هو مشاهد في الأمور العرفية أيضا، كذلك يمكن اختلاف العاملين في ترتب الثواب على عملهم، و عدمه من حيث اختلافهم في صفاء النفس و كدرتها، و عليه يحمل ما ورد من مانعية الحد و نحوه عن قبول الصلاة كما في رواية معاذ و نحوها، و هي كثيرة فهذا الوجه أيضا ليس بشيء. الرابع - الايات الكثيرة الدالة على كون الكفار مخلدين في النار، و لو كافت عبادتهم صحيحة لزم وصول الأجر إليهم في الآخرة مع انه منفي عنهم بالآيات المذكورة، و لا يخفى ما فيه أيضا بعد ما تقدم في الجواب عن الوجه الثالث آنفا من مغايرة القبول مع الصحة، و ان الصحة لا- يلزم وصول الأجر إليهم في الآخرة، مع ما في حصر الأجر بالآخرة أيضا من المنع بإمكان ترتب الأجر في الدنيا.

الخامس - الأخبار الكثيرة الدالة على بطلان عبادة المخالف كما ورد انه لا طاعة الا بولاية ولى الله، فتدل على شرطية الإسلام في الصحة اما من جهة انتفاء الولاية في الكافر، أو انه إذا كانت الولاية شرطا في الصحة فالإسلام يكون شرطا بطريق اولي، و لا يخفى ان استفادة شرطية الولاية في صحة العبادة من هذه الاخبار أيضا مشكل لأن أقصاها اعتبار الولاية في القبول و لو سلم فهي منصرفة إلى المخالف، و الكافر و ان انتفت عنه الولاية الا ان هذه الاخبار منصرفة عنه، و دعوى أولوية اعتبار الإسلام في الصحة عن اعتبار الايمان فيها ممنوعة، و بالجملة فشيء من هذه الأدلة مما لا يمكن الإغناء به، فالوجه في بطلان العبادة من الكافر مطلقا هو الإجماع، و ان كان في بعض افراده يتم باعتبار القرية أيضا هذا بالنسبة الى غير الوقف و العتق و الصدقة من العبادات، و اما في هذه الثلاثة فعلى القول بعدم اعتبار قصد القرية فيها فحكمها ظاهر كما يأتي في المعاملات بالمعنى الأعم، و على القول باعتبار القرية فيها و كونها من العبادات فعن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٢

جماعة كونها كباقي العبادات في عدم صحتها من الكافر، و عن جماعة الحكم بصحتها منهم كما عن الشهيد (قده) في اللمعة في العتق فإنه مع اشتراطه القربة في العتق قال الأقرب صحته من الكافر فلا بد في الحكم بصحة هذه الثلاثة و بطلان ما عداها من الكافر من مخصص، و هو على ممثانا واضح حيث كان الدليل عندنا على بطلان العبادة من الكافر هو الإجماع المفقود في هذه الثلاثة لتحقق الخلاف فيها، و اما لو اعتمدنا في الحكم ببطلان العبادة منهم على سائر الوجوه فقد ذكروا للفرق بئر هذه الثلاثة و بين غيرها من العبادات وجوها. (الأول) ان الدليل دل في هذه الأمور على اعتبار ارادة وجه الله و هو ممكن من الكافر كما في الخبر انه لا عتق الا ما أريد به وجه الله، و ليس كذلك سائر العبادات، و قد يظهر من الشهيد الثاني الاعتماد عليه، قال (قده) في الروضة و اشتراطه اى العتق بنية القربة لا ينافيه لان ظاهر الخبر السالف يعنى قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لا عتق الا ما أريد به وجه الله ان المراد منها ارادة وجه الله تعالى سواء حصل الثواب أم لم يحصل، و هذا القدر ممكن ممن يقر بالله تعالى، نعم لو كان الكفر بجحد الإلهية مطلقا توجه اليه المنع انتهى، و لا يخفى ما فيه حيث لم يظهر المراد من ارادة وجه الله الذى يدعى إمكانه من الكافر، و ما الفرق بينها و بين قصد القربة الذى لا يتمشى منه مع ان عبادية العبادات فى جميع أقسامها و أصنافها ليس إلا بإرادة وجهه تعالى كما يدل عليه قوله تعالى **إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى**، فإن كانت ممكنة من الكافر فى هذه الثلاثة فلتكن ممكنة فى الجميع، و ان أمكن التفكيك بين ارادة وجهه تعالى و بين حصول الثواب فليكن ممكنا بين قصد التقرب و بين حصوله أيضا، و بالجملة فهذا الوجه ليس بشىء.

(الثانى) ما فى الروضة أيضا و هو ان العتق ازالة ملك، و ملك الكافر أضعف من ملك المسلم فهو اولى بقبول الزوال، و هذا كما ترى يختص بالعتق، و قد غير التعبير فى العناوين لكى يعم الثلاثة جميعا، و قال بان هذه كلها اى العتق و الصدقة و الوقف إخراج عن الملك، و ملك الكافر أضعف من ملك المسلم، و لا يخفى ان هذا الوجه أسقط من الأول حيث لم يعلم المراد من أضعفيه ملك الكافر عن المسلم بعد الفراغ عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٣

كونه مالكا، مع ان الملك فى الجميع ليس إلا مقولة اعتبارية من مقولة الإضافة أو الجدة الاعتبارية، و لا يخفى انها فى الكافر و المسلم شىء واحد، و لا نعقل ضعفه فى الكافر دون المسلم، ثم لا بد من الدليل على زواله فى الكافر و لو كان ضعيفا، فمجرد ضعفه لا يدل على زواله ما لم يقم على زواله دليل، ثم لا- يخفى ما فى عبارة العناوين من الوهن حيث ان جميع المعاملات إخراج عن الملك، و لا يختص الإخراج بهذه الثلاثة فلا يصير وجها لاختصاص الصحة بها مع ان الاشكال كان فى عباديتها لا فى كونها إخراجا أو لا- كما لا يخفى. (الثالث) ما فى الروضة و هو ان كونه اى العتق عبادة مطلقا ممنوع، بل هو عبادة خاصة يغلب فيها فك الملك يمتنع من الكافر مطلقا، و مراده (قده) ان فى هذه الثلاثة جهتين جهة مالية و جهة عبادة، و رجح من ذلك جهة المالية فيحكم فيها بالصحة، و لا يخفى انه أيضا ليس بشىء لكونه مصادرة، إذ السؤال يبقى بعد فى وجه ترجيح جانب المالية مع فرض استحالة العبادة من الكافر، و عدم تمشى قصد القربة منه كما ان الاشكال فى خروج هذه الثلاثة عن حكم عباداته يكون على هذا الفرض. (الرابع) ما فى العناوين من ان الكافر ليس بمالك فى الحقيقة، و انما هو صورة ملك لبقاء النظم، فإذا أخرجه و دفعه خرج عن ملكه و ان لم يترتب عليه الآثار من الثواب و نحوه، و لا- يخفى ان هذا الوجه أضعف من الكل إذ لا- معنى للملك الصورى و صورة الملك بعد فرض كون الكافر مالكا كسائر الملاك، و منع كونه مالكا فى الحقيقة خروج عن الفرض ثم إذا لم يكن مالكا كان الحكم ببطلان عتقه و صدقته و وقفه أولى إذ لا يصح شىء منها من غير المالك لما يدل عليه قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لا عتق إلا فى ملك، ثم لم يعلم المراد من قوله انما هو صورة الملك لبقاء النظم، و هل ملك المسلم غير ذلك، لان الممكن لا يعقل ان يكون مالكا على الحقيقة، و الملكية الحقيقية منحصرة بالواجب القيوم الذى له

ملك السموات و الأرض و بإضافته الإشراقية القيومية مالك لما سواه ملكا حقيقيا، و اما الملك في غيره إضافة اعتبارية يعتبرها العقلاء لبقاء النظم من غير فرق بين الملك و الملكوت، و الكافر و المسلم، بل هذا شأن الممكن من حيث هو مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٤

ممكن و لو كان نبيا، فالملك في غيره سبحانه و تعالى كَسِرَابٍ بَقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ مَلِكًا وَلَا مَالِكًا وَلَا مَمْلُوكًا بَلِ الْكُلُّ مَمْلُوكٌ لِلَّهِ تَعَالَى، و لذا أنكر بعض الأعاظم الملكية الاعتبارية أيضا، و قال بأنها ليست قابلة للوضع و انما هي أمر منتزع من التكليف و ان كان يرد عليه (قده) أيضا بما هو مذكور في محله.

ثم الكلام في خروج هذا الملك الصورى أو ما شئت فسمه عن ملكه بدفعه و إخراجه، مع ان إخراجه عبادى يتوقف تحققه على قصد القرية الذى لا يتمشى منه على حسب الفرض، و كون إخراج الملك غير متوقف على قصد القرية خروج عن فرض كونه عبادة، مع انه على ذاك التقدير لا يحتاج الى الالتزام بصورية الملك بل مع فرض قيام الدليل على صحته و لو مع عدم قصد القرية يمكن ان يقال بصحته فى الملك الحقيقى المتصور فى مقابل الملك الصورى عند هذا القائل إذا قام الدليل على صحته، و بالجملة فمحض كون الملك صوريا لا- يوجب صحة خروجه بإخراجه إذا لم يقم الدليل على صحته، ثم انه كيف يتصور صحته مع عدم ترتب شىء من الآثار عليه من الثواب و غيره، و إذا أمكن التفكيك بين الصحة و بين ما يترتب عليه من الثواب فكيف لا- يمكن مثله فى غير هذه الثلاثة من سائر العبادات. (الخامس) ما افاده من العناوين بعد ذكر الوجوه المتقدمة تحقيقا للمقام فقال (قده) و التحقيق ان هذه الثلاثة أيضا ليست صحيحة من جهة كونها عبادة، و لذلك لا ثواب فيه، نعم هو صحيح من جهة كونه معاملة، و فك ملك، غاية ما هناك انه يردان هاتين الجهتين مرتبطتان لا تنفك إحداهما عن الأخرى، و لذلك لو لم ينو المسلم القرية لم تصح عتقه أصلا، و نجيب عن ذلك بان الكافر و المخالف يلزم بمعتقده، فان اعتقاده فيه الصحة، و هذا المقدار يصير حجة عليه فى الخروج عن الملك، و يدخل فى عموم أزمومهم بما الزموا به أنفسهم انتهى، و لا يخفى ما فيه أيضا من الوهن أما أولا فلأنه إعادة الوجه الثالث المذكور فى الروضة بعبارة التحقيق، و ليس بوجه مستقل، و اما ثانيا فلما فى قوله هو صحيح من جهة كونه معاملة و فك ملك إذ الفك يختص بالعتق، اما الوقف اعنى الخاص منه بل بعض الاقسام من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٥

العام منه أيضا و الصدقة تملك لا فك للملك، و اما ثالثا فبان الاستدلال بإلزامهم بما الزموا به لا يحتاج إلى المقدمة المذكورة أعنى الوجه الثالث المذكور فى الروضة، بل لو تم لكان اللازم الأخذ به و لو كانت هذه الثلاثة، متمحصنة فى جهة العبادية، مع انه يرد عليه من انه لا دليل على صحة إلزامهم بما الزموا به مطلقا، و انما هو فيما إذا الزموا على أنفسهم بما فيه نفع للمسلمين لا فى مثل عتق الكافر عبده الكافر مثلا، أو وقفه على مثله، أو صدقته على مثله، نعم هو يصح فى تملكه على المسلم مع ان الإلزام بما الزموا به فى مورد المخالف، و لم يحضرنى الان حكم الكافر فى ذلك، و بالجملة فهذه الوجوه كلها مخدوشة ضعيفة، و ان الحق فى صحة هذه الثلاثة من الكافر ما ذكرناه من عدم الدليل على بطلانها منه و هو الإجماع على بطلان العبادات من الكافر، و المتحصل من هذا المقام هو عدم صحة الزكاة من الكافر لكونها عبادة، هذا تمام الكلام فى حكم عبادات الكافر، و اما المعاملات بالمعنى الأخص اعنى العقود و الإيقاعات فمقتضى عمومات أدلة المعاملات و إطلاقاتها هو صحتها من الكافر، و مع قطع النظر عنها يكون مقتضى الأصل عدم الشرطية عند الشك فى شرطية الإسلام فى صحتها، و كذا الغرامات و الضمانات، فان عموم ما دل على الضمان يشمل الكافر مع أصالة اشتراك المكلفين فى الاحكام كما ان الأسباب الملكية من الحياة و احياء الموات و الاصطياد و الاحتطاب غير مختصة بالمسلم بل يعمه و الكافر كالمعاملات بالمعنى الأعم أعنى ما لا يشترط فى صحته قصد القرية و ان أمكن ان يتقرب بها، و مما ذكرناه يظهر ان الأصل اشتراك المسلم و الكافر فى جميع الاحكام الا ما ثبت

اختصاصه بأحدهما بالدليل.

(المقام الثالث) بعد الفراغ من عدم صحة الزكاة من الكافر هل للإمام أو نائبه أخذ الزكاة منه قهرا أم لا (وجهان) قد يقال بالأخير، وذلك لان الزكاة عبادة لا تصح من الكافر، و ما لا يصح منه لا يصح إجباره عليه، لأن الإيجابار على الشيء انما يصح فيما إذا تمكن المكلف من إتيانه بنفسه ثم امتنع عنه فيجره الحاكم عليه فيسقط حينئذ نية المكلف و مباشرته و يقوم مباشرة الجابر و نيته مقام مباشرة المجبور و نيته، و اما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٦

مع عدم تمكن المكلف على أصل الفعل و عدم قدرته عليه فلا- يصح الإيجابار، و الكافر حال كفره لا تصح منه الزكاة، و مع إسلامه تسقط عنه، فلا- معنى لجبره عليها، و لكن الأقوى هو الأول و ذلك لان الزكاة حق للفقراء متعلق بالعين و الأخذ من الكافر استنفاذ لحقهم و لوليها الولاية على الأخذ فيقوم مباشرته مقام مباشرة الدافع حينئذ، و هل يعتبر فيها النية حينئذ حتى يتولاها الجابر عند أخذها من الكافر و دفعها الى المستحق، المصرح به فى المسالك هو ذلك، و لكن فى الجواهر و لا يعتبر نية القربة من الامام و نحوه ممن قهر لتعذرهما فى المقهور، و امتناع الثواب بناء على عدم حصوله إلا بالجنة المحرمة عليه كما عن جماعة الإجماع عليه و يدفعها حينئذ بلا- نية قربة انتهى، و التحقيق فى ذلك ان الحاكم الأخذ من الممتنع قهرا فيما إذا كان الممتنع مسلما هل يتولى الأخذ من باب الولاية عن المالك الدافع حيث انه ولى الممتنع، أو انه يتولاه من باب الولاية على المستحقين حيث ان الزكاة لما كانت ملكا لطبيعة المستحق بحيث لا يملكها الافراد قبل القبض شيئا، و لذا لا يجوز لهم التقاص من غير مراجعة الحاكم لعدم ملك شخص القاص حتى يقتص، و انما يصير ملكا له بإعطاء المالك أو من له الولاية على الإعطاء كانت الولاية عليها من رب الطبيعة الذى هو الحاكم، فالحاكم يأخذ ولايته على المستحقين، فعلى الأول يجب عليه ان يتولى النية عن المالك المسلم كما يتولى المباشرة عنه، و على الثانى فلا تجب النية لأنها تجب على المالك أو من يقوم مقامه من وكيله أو وليه، و المفروض عدم تصدى المالك بنفسه لانه ممتنع و عدم تصديه بوليه لان الحاكم يأخذ ولاية على المستحق لا ولاية على الدافع، و لو لو حظ الأمر ان معاى ولايته عن الدافع و القابض معا يعتبر النية من حيث انه ولى عن الدافع، ثم مع توليه النية عن الدافع هل يحسب عن الدافع بحيث تكون عبادة له حتى يثاب عليه و تبرء ذمته عنه بحيث لا- تجب عليه الزكاة بعده احتمالا، من جهة كونه ممتنعا فلا معنى للاحتساب عليه اجرا و وضعا، و من حيث ان الحاكم يتولى ما يجب عليه بامتناعه عنه فيكون فعل الحاكم فعله كالوكيل، و ان كان الوكيل يفعل من حيث انه الموكل فيكون كأنه هو بالتزويل، و الحاكم يفعله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٧

من حيث هو حاكم قهرا على الممتنع، فالوكيل يصدر منه الفعل من حيث هو فعل الموكل بالمعنى المصدرى، و يترتب على ذلك سقوطه عن الممتنع لانه فعله من حيث المعنى الاسم المصدرى، و بعد صدوره فى الخارج و لو من غيره تبرء ذمة الممتنع، و تسقط عنه، لكن لا يثاب عليه و لا يترتب عليه الأجر لعدم صدوره عنه بالمعنى المصدرى، هذا إذا تولى الحاكم عن الممتنع المسلم الذى يمكن صدور الفعل عنه، و اما فى المقام أعنى توليه عن الكافر و لو لم يكن ممتنعا إذ امتناعه أو عدم امتناعه غير مؤثر فى المقام بعد عدم صحة مباشرته فى الأداء، فاللازم حينئذ سقوط النية و لو تولى الحاكم بالولاية عن الدافع، و ذلك لعدم تمشى النية من الدافع حتى يتولاها الحاكم عنه، و انما منشأ التولى هو عدم صحة الدفع عن الدافع نفسه لا من جهة امتناعه عن الدفع، فعلى هذا يكون جواز تولى الحاكم حينئذ منحصر فى ولايته على المستحق لا من جهة ولايته على الدافع حيث لا يكون هو ممتنعا عن الدفع حتى يتولاه الحاكم عنه، فاللازم حينئذ هو ما حققه فى الجواهر من سقوط النية حينئذ لا لزوم توليها على الحاكم، الا ان الزكاة لما كانت عبادة قريبا يعتبر فى صحتها نية التقرب، فهى من حيث المعنى الاسم المصدرى أعنى كونها فعلا

موجودا في الخارج مقطوع النسبة عن الفاعل لا من حيث انه قائم بفاعله بل من حيث انه موجود و فاعله موجود آخر تصح إذا كانت قريبا فيشترط فيها نية التقرب في أصل الدفع لا لقرب من وجبت عليه فحينئذ تجب النية في دفعها على الحاكم، و لا يخفى انه لم يقدّم دليل على اعتبار النية فيها كذلك الا انه أحوط (المقام الرابع) في انه لو أتلف الكافر الزكاة، أو تلف عنده، فهل هو ضامن لها فللحاكم أخذ عوضها منه أم لا- ضمان له (وجهان) ظاهر كثير من الأصحاب كالمحقق في الشرائع و العلامة في القواعد و الشهيدين هو العدم، قال في الشرائع إذا تلفت لا يجب عليه ضمانها و ان أهمل، و قال في القواعد و لو هلك بتفريطه حال كفره فلا- ضمان، و استدلل له بوجوه (الأول) ان إمكان الأداء شرط في الضمان فلا ضمان مع عدم إمكانه، و الكافر لا يتمكن من الأداء لعدم صحته منه حال الكفر، و سقوطها عنه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٨

حال الإسلام، و أورد عليه بان الحكم بوجوب الزكاة عليه حال الكفر و عدم ضمانه على تقدير التلف فعلا لعدم الضمان بعدم إمكان الأداء مما لا يجتمعان، لأن شرطية القدرة في الحكم التكليفي أوضح منها في الضمان الذي هو حكم وضعي فكيف يكون مكلفا بالعين مع وجودها، و لا يكون مكلفا بالقيمة عند تلف العين مع ان عدم إمكان الأداء مشترك في الحالين اعني حالة وجود العين و حالة تلفها. (الثاني) ان تكليف الكافر بالزكاة صوري تسجيلي لما عرفت في المقام الأول من انه لا يترتب عليه أثر إلا- استحقاق العقاب على مخالفته لو مات على الكفر، و مثل ذلك لا يكون تكليفا بالحقيقة و انما هو توطئة لتصحح العقاب نظير ما إذا طلب المولى من عبده شيئا مع عدم مطلوبيته لكن يقصد بامره مؤاخذه عبده لو ترك الامتثال، فلا يترتب عليه الضمان لأن تبعية الضمان للتكليف انما هو في الحقيقي منه دون الصوري التسجيلي، و يرد عليه أولا- بأنه لا- معنى للتكليف الصوري التسجيلي أصلا، بل التكليف في جميع موارد حقيقي لأنه ليس إلا إرادة فعل المكلف الصادر منه بالاختيار، و اختلاف الأغراض في إرادة فعله بحيث قد يريد فعله لأجل مصلحة فيه عائده إلى المولى، كما إذا كان عطشانا و طلب من عبده الماء، أو الى العبد نفسه كما إذا أمر عبده بإحضار الماء لأجل كون العبد عطشانا، أو الى ثالث، و قد يرد فعله لأجل ما يترتب عليه من مصالح آخر و منه اختبار العبد و امتحانه و إبراز ما في كمنونه من الموافقة لكي يثاب، أو المخالفة لكي يعاقب، فالتكليف في الجميع حقيقي، غاية الأمر يكون مختلفا في الأغراض، فالتكليف الصوري لا معنى له، و ثانيا انه لو سلم تصور التكليف الصوري في غير المقام انه في المقام ممنوع، لمنافاته مع ما تقدم في المقام الثاني من ان للإمام و نائبه أخذ الزكاة من الكافر قهرا كالمسلم إذا امتنع من أدائه، و كيف يجتمع الحكم بجواز الأخذ منه قهرا معللا بكونها حقا للمستحقين مع القول بكون التكليف بها صوريا تسجيليا لا- يترتب عليه شيء إلا- تصحح العقاب. (الثالث) ما في غنائم المحقق القمي (قده) قال: ان الزكاة متعلقة بالعين على الأصح فيجوز أخذها مع الوجود، و لذلك يتبع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٩

الساعي العين إذا باعه المالك لغيره و يرجع المشتري على البائع، إذا تلف فحينئذ ينتقل إلى الذمة و لا مؤاخذه على أهل الذمة. بمعاملاتهم و مدانياتهم، و يرد عليه (قده) بما تقدم في المقام الثاني من اشتراك الكافر و المسلم في الغرامات و الضمانات لعموم أدلتها فلا وجه لقوله (قده) و لا مؤاخذه على أهل الذمة في مدانياتهم، فلو أتلف الكافر عينا لآخر من مسلم أو كافر يؤخذ منه مثلا أو قيمة فمع اعترافه (قده) بتعلق الزكاة بالعين، و انه يجوز للإمام و الساعي أخذه قهرا مع وجوده يجب القول بجواز أخذ قيمته مع تلفه كما لا- يخفى. (الرابع) ما عن بعضهم من ان الزكاة و ان كان لها تعلق بالعين لكن تعلقها ليس على نحو الإشاعة، بل يشبه حق المرتهن بالرهن، فمقتضى القاعدة حينئذ عدم الضمان حتى من المسلم أيضا، لكنه خرج المسلم بالنص و الإجماع، و اما الكافر فهو باق تحت الأصل و القاعدة الحاكمة بعدم الضمان، و فيه ما سيأتى من ان التحقيق كون الزكاة متعلقة بالعين

على نحو الكلى فى المعين، أو نحو تعلق حق المنذور له بالمنذور تصدقه، و على اى حال يكون مقتضى القاعدة هو الضمان، و بالجملة فهذه، الأدلة كما ترى غير وافية فى نفى الضمان، فالحق ثبوته كما عليه جماعة من المتأخرين و منهم صاحب المدارك، و قد مال اليه صاحب الجواهر (قده)، فالحاكم يأخذها من الكافر قهرا إذا كانت موجودة، و يأخذ عوضها منه إذا أتلها أو تلفت، فما فى المسالك من انه يشترط فى جواز القهر بقاء النصاب فلو أتلها لم يضمه الزكاة و ان كان بتفريطه ممنوع بعدم الدليل على هذا الاشرط بعد عموم دليل الضمان و شموله للكافر كما عرفت، و هل يجبر على دفع القيمة، أو لا بل يؤخذ من تركته، الظاهر من المسالك هو الثانى حيث يقول (قده): و تظهر ثمرة الضمان فى الإخراج من تركته، و لكن الأقوى هو الأول، لعدم الفرق بين وجود العين و بين تلفها فكما انه مع وجودها يؤخذ منه قهرا و لا- ينتظر موته لكى يؤخذ من وارثه المسلم لو كان، كذلك مع تلفها يؤخذ منه القيمة قهرا كذلك.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٠

(المقام الخامس) فى سقوط الزكاة عن الكافر بالإسلام، و قد أشار إليه المصنف فى

### [مسألة ١٧ لو أسلم الكافر بعد ما وجبت عليه الزكاة سقطت عنه]

مسألة ١٧ لو أسلم الكافر بعد ما وجبت عليه الزكاة سقطت عنه و ان كانت العين موجودة فإن الإسلام يجب ما قبله على المشهور المحقق، بل فى الجواهر انه لم نجد فيه خلافا و لا توقفا قبل الأردبيلى و الخراسانى و سيد المدارك، و استدل له بقوله تعالى قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ، و قوله صَلَّى الله عليه و سلم الإسلام يجب عما قبله، و الجب بمعنى القطع و الاستيصال، فمعناه ان الإسلام يقطع كل ما كان قبل الإسلام من أسباب العقاب و التحييلات الحاصلة من التكليف، و بمعلومية عدم أمر النبى صَلَّى الله عليه و سلم لأحد ممن تجدد إسلامه من أهل البوادي و غيرهم بزكاة إبلهم فى السنين الماضية و الا- لشاع و ذاع، بل ربما كان ذلك منفرا لهم عن الإسلام هذا، و فى المدارك الحكم بوجود التوقف فى سقوط الزكاة بالإسلام، و استدل له بعد تضعيف المروى عن النبى صلى الله عليه و آله سندا، باستصحاب بقاء الوجوب الثابت قبل الإسلام و فحوى الأخبار الدالة على عدم سقوطها من المخالف، و قد أورد عليه اما تضعيفه للمروى عن النبى صَلَّى الله عليه و سلم فبانجبار ضعف سنده بالشهرة، و انه متلقى بالقبول، بل فى الغنائم انه مستفيض بل ادعى تواتره، و كذا دلالاته بتلقيه بالقبول، و به ينقطع التمسك بالاستصحاب و اما تمسكه بفحوى الأخبار الدالة على عدم سقوطها من المخالف ففيه ان إلحاق الكافر بالمسلم المخالف قياس مع الفارق. أقول لو كان سقوطها عن الكافر بالإسلام إجماعيا فهو، و الا- فالتوقف فيه مجال كما أفاده فى المدارك، و ذلك لعدم دلالة تلك الأدلة على سقوطها بالإسلام، اما آية الانتهاء فلأنها تدل على غفران الذنوب السابقة على الإسلام لا على سقوط ما استقر فى الذمة قبل الإسلام به فيكون الإسلام كالتوبة فى انمحاء الذنوب بها بل هو فرد من التوبة كما لا يخفى، و اما حديث الجب فلما فى دلالاته من الاجمال، و فهم الأصحاب منه العموم كما استدلوا به لا يوجب ظهوره فيه لكى يؤخذ بظهوره، و لا دليل على صحة اقتضائهم فيما فهموا منه من العموم، و ليس فهمهم جابرا لضعف الدلالة كجبر ضعيف السند بعملهم جسما قرر فى الأصول، و كون كلمة ما فى قوله صَلَّى الله عليه و سلم عما قبله للعموم، و كلمة الجب بمعنى القطع حتى يصير المعنى ان الإسلام يقطع كل ما كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣١

قبله لا- يوجب ظهور إله فى مدخول العموم، لان كلمة العموم تدل على إحاطة الحكم و شموله لتمام افراد مدخول العموم و لكنها لا يعين المدخول، فعموم الإسلام يقطع كل ما كان قبله يدل على إحاطة القطع بتمام ما كان قبل الإسلام، لكن لا ظهور له

فى ان أفراد المقطوع هل هى من الذنوب حتى يصير المعنى غفران الإسلام تمام الذنوب المتقدمة، أو هى مع تدارك ما عليه من قضاء الواجبات فيما فيه قضاء، أو مع الضمانات و الغرامات التى كانت فى عهده من حقوق الناس قبل الإسلام. و إذا أتلّف مال الغير أو استدان منه مثلاً لا يمكن الحكم بسقوط ذمته عن عوضه بحكم جب الإسلام عما قبله، و لذا لم يستدل احد به أيضا و لبت شعرى ما الفرق بين الدين و الضمانات و أرش الجنایات و بين الزكاة التى هى أيضا من الضمانات حتى لا يستدل بسقوط الدين و الضمان و أرش الجنایات بالإسلام بالخبر المذكور، و يستدل لقطع الزكاة بالإسلام به و اما معلومیة عدم أمر النبى صلّى الله عليه و سلّم لأحد ممن تجدد إسلامه بزكاة مواشيهم فهو على تقدير تسليمه لعله ناش عما افاده هذا القائل (قده) من كونه موجبا لتفرهم عن الإسلام، و سدا عن دخولهم فيه، و موجبا لارتدادهم بعد الدخول فيه و لا سيما انهم كانوا حديثو عهد به، فحكمه ابقائهم اقتضت مجاملتهم فى ترك مطالبتهم بزكاة ما سلف عليهم من السنين الماضية فى حال الكفر، و بالجملة فليس فى البين دليل يمكن الاعتماد عليه فى رفع اليد عن حكم الاستصحاب، و مقتضى ما ذكرناه هو الحكم بوجوب الزكاة بعد الإسلام لو لا- الإجماع على عدمه ان تم من غير فرق بين ان تكون فى الغلات أو النقدين أو الانعام، و ان يكون الإسلام بعد حلول الحول فيما فيه حول أو فى أثنائه، لكن الموجود فى حاشية الكتاب عن بعض مشايخنا (قده) هو الفرق فيما ليس فيه الحول كالغلات، و ما فيه الحول كالانعام و النقدين، و قال (قده) عند قول المصنف (قده) سقطت عنه و ان كانت العين موجودة ما لفظه سقوطها فى الغلات مشكل بل ممنوع، نعم لا يبعد السقوط فيما اعتبر فيه الحول حتى بالنسبة إلى الحول الذى أسلم فى أثنائه و يستأنف الحول من حين إسلامه لكنه لا- يخلو عن الاشكال انتهى. و لم يظهر لى الفرق بينهما كما انه حكى عن نهاية العلامة انه لو أسلم قبل الحول بلخطة و جبت الزكاة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٢

و لو كان الإسلام بعد الحول و لو بلحظة فلا زكاة سواء كان المال باقيا أو تالفا بتفريط أو غير تفريط انتهى، و هو أيضا مشكل لأن الإسلام لو كان مسقطا يجب ان يكون كذلك و لو وقع فى أثناء الحول فلا بد من استئناف الحول حينئذ من حين الإسلام و لو لم يكن مسقطا لا يسقط عنه الزكاة بالإسلام و لو وقع الإسلام بعد الحول فالتفصيل مما لا وجه له.

### [مسألة ١٨ إذا اشترى المسلم من الكافر تمام النصاب بعد تعلق الزكاة]

مسألة ١٨ إذا اشترى المسلم من الكافر تمام النصاب بعد تعلق الزكاة و جب عليه إخراجها بحلول الحول فيما فيه الحول و مجيئى زمان التعلق لكون حق المستحقين فى العين فيخرج منها و يرجع المشتري بعد الإخراج إلى البائع، و سيأتى تفصيل الكلام فى حكم بيع المال الزكوى بعد تعلق الزكاة، و إذا مات الكافر و عين الزكاة باقية و جب على وارثه الكافر أو المسلم إيصالها إلى المستحقين، و وجوب الإيصال على الوارث المسلم من احدى الثمرات المترتبة على تكليف الكافر بالزكاة مضافا الى ما قدمناه.

### [فصل فى الأجناس التى تتعلق بها الزكاة]

#### إشارة

فصل فى الأجناس التى تتعلق بها الزكاة تجب فى تسعة أشياء الأنعام الثلاثة: الإبل و البقر و الغنم، و النقدين و هما الذهب و الفضة، و الغلات الأربع و هى الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب و لا تجب فيما عدا ذلك على الأصح.

أما وجوبها في التسعة فهو مما لا خلاف فيه بين المسلمين فضلا عن المؤمنين، و في الجواهر بل هو من ضروريات الفقه ان لم يكن من ضروريات الدين، و النصوص به متواترة، و اما عدم وجوبها فيما عداها فهو المعروف المشهور بين الأصحاب، و قد ادعى عليه الإجماع في المحكى عن الناصريات و الانتصار و الخلاف و الغنية و المنتهى و ذهب ابن لجنيدي الى الوجوب في كلما دخل فيه القفيز من حنطة و شعير و سمس و أرز و دخن و ذرة و عدس و سلت و سائر الحبوب و الزيت و الزيتون و العسل كل ذلك إذا كان مأخوذا من ارض العشر، و المعتمد هو الأول للأخبار الكثيرة الدالة على نفيها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٣

فيما عدا التسعة و المتضمنة للتهديد على القول بثبوتها فيه ففي مرسل القمات انه سئل أبو عبد الله عن الزكاة فقال وضع رسول الله صلى الله عليه و سلم الزكاة على تسعة و عفى عما سوى ذلك الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب و الذهب و الفضة و البقر و الغنم و الإبل، فقال السائل فالذرة، فغضب عليه السلام ثم قال كان و الله على عهد رسول الله صلى الله عليه و سلم دائما السماسم و الذرة و الدخن و جميع ذلك، فقال انهم يقولون انه لم يكن ذلك على عهد رسول - الله صلى الله عليه و سلم و انما وضع صلى الله عليه و سلم في تسعة لما لم يكن بحضرته غير ذلك فغضب عليه السلام فقال:

كذبوا فهل يكون العفو الا عن شيء قد كان، و الله ما أعرف شيئا عليه الزكاة غير هذا فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر و نحو ذلك مما لا حاجة الى ذكره بعد تواتره، و في مقابل تلك الأخبار جملة أخرى دالة على ثبوتها فيما عدا التسعة كالمروى عن الصادق عليه السلام الدال على ثبوت الزكاة في الحبوب كلها، و الآخر المروى عنه الدال على ثبوتها في كل شيء كيل، و غيرهما مما لا حاجة الى ذكره، و لا يخفى ان العبرة في حجية الخبر عندنا هو الخبر الموثوق بصدوره سواء حصل الوثوق به من نفسه أو من الجهات الخارجة منه التي منها اعتماد القدماء من الأصحاب به، و ان ما لا يوثق بصدوره لا يكون حجة و لو كان سلب الوثوق عنه بالجهات الخارجة عنه التي منها اعراض القدماء عن العمل به حسبما استوفينا البحث عنه في الأصول، و على هذا فما يدل على ثبوت الزكاة فيما عدا التسعة ليس. بحجة بإعراض الأصحاب عنه، و ان كان كثيرا، الا انه كلما ازداد كثرة ازداد الاعراض عنه و هنا، فعلى. هذا فلا يعارض مع الطائفة الأولى الدالة على انحصار الزكاة بالتسعة لكي يحتاج الى العلاج بينهما لكون الطائفة الثانية في نفسها موهونة مع قطع النظر عن معارضتها مع الطائفة الأولى، لكن على ذلك التقدير لا يمكن الاستفادة الاستحباب من تلك الاخبار أيضا كما انه لو جمع بينهما يحمل الطائفة الثانية على التقيية كما حكى عن المرتضى (قد)، و يشهد له بعض ما في الطائفة الأولى كالمرسل القمات المتقدم لا يبقى محل للاستدلال بها على الاستحباب، اللهم الا بدعوى عدم التنافي بين الندب و بين الإجمال في الجواب للتقيية، نعم لو جمع بين الطائفتين يحمل الثانية على الندب بجامع صدق الزكاة فيها، و نصوصية الطائفة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٤

الأولى في نفي الوجوب عما عدا التسعة، و ظهورها في نفي تشريعها فيه و لو على نحو الاستحباب في نصوصية الطائفة الثانية في تشريعها فيما عدا التسعة، و ظهورها في كون تشريعها فيه على نحو الوجوب فيرفع عن ظاهر كل بنص الآخر، و لا يخفى انه جمع عرفي لو كانت نصوصية الطائفة الأولى. بحسب مدلول الكلام لكنها ممنوعة، بل الطائفة الأولى في نفي الوجوب عما عدا التسعة انما هي بحسب القدر المتيقن منها حيث انها ظاهرة في نفي التشريع فيما عدا التسعة، و المتيقن، من نفيه هو نفي تشريع الوجوب، و حينئذ يرد على هذا الجمع بأنه لا- يكون جمعا عرفيا، و قد نقل الكليني في الكافي جمعا آخر بين الطائفتين من الاخبار عن يونس بن عبد الرحمن بأنه قال: الوجوب على التسعة انما كان في أول الإسلام، ثم أوجب رسول الله صلى الله عليه و سلم بعد ذلك في سائر الحبوب كما كانت الصلاة ركعتين، ثم زاد رسول الله صلى الله عليه و آله فيها تسع ركعات تدعى بفرض النبي



صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، و يظهر من الكافي موافقته، و لا يخفى ما فيه من البعد، و منافاته مع ظواهر الأخبار الكثيرة الناطقة بالعفو عما سوى التسعة كما يدل عليه احتجاج الامام لنفى الزكاة عنه بعفو النبي عنها الذى لا يتم إلا بالنفى فى حال الاحتجاج، لا النفى فى أول تشريع الزكاة و ان ثبت بعده بلسان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قال الشيخ (قده) فى الاستبصار و لنعم ما قال، و لا يمكن حمل هذه الاخبار يعنى المتضمنة للأشياء التسعة على ما ذهب اليه يونس من ان هذه التسعة كانت الزكاة عليها فى أول الإسلام ثم أوجب الله تعالى بعد ذلك فى غيرها من الأجناس، لأن الأمر لو كان على ما ذكره لما قال الصادق عليه السلام عفى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عما سوى ذلك لأنه إذا وجب فيما عدا هذا التسعة شيئاً بعد إيجابه فى التسعة لم يبق شيء معفو عنه، فهذا القول واضح البطلان انتهى، و كيف كان فالتحقيق انحصار الوجوب فى هذه التسعة و عدم الوجوب فيما عداها.

نعم

### [يستحب إخراجها من أربعة أنواع آخر]

#### إشارة

يستحب إخراجها من أربعة أنواع آخر

### [ (أحدها) الحبوب مما يكال أو يوزن ]

(أحدها) الحبوب مما يكال أو يوزن كالأرز و الحمص و الماش و العدس و نحوها و كذا الثمار كالتفاح و المشمش و نحوهما مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٥

و استحباب الزكاة فيما ذكر من الحبوب و الثمار متفق عليه بين الأصحاب قاطبة عدا الإسكافى القائل بالوجوب فى كل ما دخل القفيز من الحبوب الذى قد عرفت اندفاعه، فحينئذ يكون رجحان الزكاة فيه متفق عليه بين الكل، و انما الخلاف بين الإسكافى و بين الأصحاب فى خصوص الوجوب و الاستحباب، فيكون الإجماع دليلاً على الاستحباب بعد نفى الوجوب بما قدمناه، و لا حاجة لإثبات الاستحباب الى دليل آخر بعد الاتفاق المذكور، الا ان كثيراً من الأصحاب استدلوا له بالطائفة الثانية من الاخبار المتقدمة بحملها على الاستحباب، و لا يخفى بعد هذا الحمل لما عرفت من انه ليس جمعاً دلالياً أولاً، و انه يتوقف على حجية الطائفة الثانية التى منعنا عنها بكونها معرضاً عنها ثانياً، و بظهور الطائفة الثانية فى كونها صادرةً للتقية كما يشهد به مرسل القمات المتقدم، و حكى ان القول بالوجوب فيما عدا التسعة كان مذهباً لأبى حنيفة و الشافعى و مالك و ابى يوسف و غيرهم من أصحاب الرأى ثالثاً، قال المحقق القمى (قده) و لو لا اتفاقهم على الرجحان لحملناها على الطائفة الثانية على التقية لكونها موافقة للعامة، و ظهورها فى الوجوب دون الاستحباب، الا- انه لا- يخرج عما عليه الا- صحاب انتهى، و هو جيد، و كيف ما كان فلا إشكال فى استحباب الزكاة فيما ذكر

دون الخضر و البقول كالقث و الباذنجان و الخيار و البطيخ و نحوها

القت هو الرطبة و هى الموسوم فى هذه الأعصار (به يونجه)، اما عدم استحباب الزكاة فى الخضر و البقول ففى الجواهر ان عليه فتاوى الأصحاب، و قال بل فى محكى المنتهى نفى الخلاف فيه، و فى محكى المقنعة لا- خلاف بين آل الرسول و بين كافة شيعتهم من أهل الإمامة ان الخضر كالقضب و البطيخ و القثاء و الخيار و الباذنجان و الريحان و ما أشبه ذلك مما لا بقاء له لا

زكاة فيه و لو بلغت قيمته ألف دينار، و لا زكاة على ثمنه بعد البيع حتى يحول الحول، و يدل على نفيه فيها من الاخبار صحيح زرارة كل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق فعليه زكاة، قال و جعل رسول الله صلى الله عليه و سلم الصدقة في كل شيء أنبتته الأرض الا الخضر و البقول و كل شيء يفسد من يومه، بناء على ان المراد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٦

من جعل الصدقة في كل شيء أنبتته الأرض هو جعل الأعم من الاستحباب فيكون استثناء منه دالا على نفي الاستحباب في مورد المثني فتأمل. و خبر محمد بن إسماعيل قال قلت لأبي الحسن عليه السلام ان لنا رطبة و أرز فما الذي علينا فيها؟ فقال اما الرطبة فليس عليك فيها شيء، أما الأرز فما سقت السماء العشر و ما يسقى بالدلو فنصف العشر في كل ما كلت بالصماع أو قال و كيل بالمكيال، و موثق سماعه ليس على البقول و لا على البطيخ و أشباهه زكاة، و غير ذلك من الاخبار التي فيما نقلناه غني عن نقلها، بل قد يقال بعدم الاستحباب في الثمار أيضا، و ذلك لخبر زرارة المتقدم و كل شيء يفسد من يومه، إذ الثمار تكون كذلك. و صحيح الحلبي قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما في الخضر قال و ما هي؟ قلت: القضب و البطيخ و مثله من الخضر، قال ليس عليه شيء الا ان يباع مثله. بمال فيحول عليه الحول ففيه الصدقة، و عن العضاء من الفرسك و أشباهه فيه زكاة، قال: لا قلت فثمنه، قال ما حال عليه الحول من ثمنه فزكه، قال في الوافي في بيان الخبر المذكور القضب الإسفست [١] و العضاء جمع عضه بالكسر و أصلها عضه فرد الهاء في الجمع و هي كل شجر له شوكة كأنه أراد بها الأشجار التي تحمل الثمار كانت ما كانت، و الفرسك كثر برج الخوخ [٢] أو ضرب منه أحمر انتهى، و الخبر بهذا التفسير كما ترى دليل على نفي الزكاة في مطلق الثمار من الخوخ و شبهه، و لعل عدم تعرض المصنف (قده) له لما في الجواهر من انه لم أجد من افتى صريحا بعدم الاستحباب في الثمار عد الأستاذ كاشف انعاء في موضع من كشفه، ثم حكى عن الدروس و الروضة نسبه إلى الرواية، و كيف كان فلا بأس بالقول به مع دلالة الدليل عليه، إذ الدليل عليه ليس بأضعف مما يدل على النفي في الخضر و البقول، بقي الكلام في القطن و الأشنان و الزعفران فان في خبر عبد العزيز نفي الزكاة عن القطن و الزعفران، و في خبر يونس نفيها عن الأشنان، و في الجواهر يمكن نفي الواجبة منها خصوصا

[١] إسفست معرب سبست و سبست بمعنى اسبرس است و آن علفى است شبيهه يونجه كه بحيوانات داده مى شود و در صراح

اللغة گوید قضبه سبست

[٢] الخوخ - شفتالو (صراح اللغة)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٧

خبر عبد العزيز، فبقى العموم الدال على الندب، و يؤيده اقتصار الأصحاب على الخضر، و لعل خصوصية خبر عبد العزيز من جهة التعبير فيه بكلمة على، و فيه سألت أبا الحسن عليه السلام عن القطن و الزعفران عليهما زكاة قال لا، دون خبر يونس المعبر فيه بكلمة في، حيث يقول سألت أبا الحسن عليه السلام عن الأشنان فيه زكاة قال لا.

## [الثاني مال التجارة على الأصح]

(الثاني) مال التجارة على الأصح.

ففي وجوب الزكاة فيه أو استحبابها أو عدمها أقوال، فعن ظاهر الصدوق في الفقيه هو الوجوب، و قد ينسب الى قوم من

أصحابنا تارة، و الى طائفة من الشيعة اخرى للأمر بها في ظاهر كثير من الاخبار المعتبرة التي تبلغ ثمانية أو تسعة و الأكثر الأشهر على الاستحباب، بل في الجواهر هو المشهور نقلا و تحصيلا للأخبار الكثيرة الحاضرة للزكاة في الأجناس التسعة المعروفة و قد تقدم بعضها، و خصوص صحيح زراة الحاكبة نخاصم ابى ذر و عثمان و تصديق رسول الله صلى الله عليه و سلم لأبى ذر الدال على عدم الوجوب، و موثق إسحاق بن عمار، و صحيح سليمان بن خالد، و خبر ابن بكير و عبيد الظاهرة بل الصريحة في عدم الوجوب، فتكون قرينة على حمل الطائفة الأولى على الندب و في الجواهر ربما توقف في الندب بعضهم لظهور الطائفة الثانية في خروج الطائفة الأولى مخرج التقية، ثم أورد عليه بما حاصله ان التقية لما كانت على خلاف الأصل أعنى أصالة صدور الكلام لبيان الحكم الواقعي فلا بد عند الالتزام بها من الالتزام بالأقل الذى يؤدي به الضرورة فإذا دار الأمر فى الأمر الذى ظاهره الوجوب بعد إحراز كون صدوره عن التقية بين ان يبنى على انه لم يصدر لبيان الحكم الواقعي أصلا، أو انه صدر لبيان حكم شرعى واقعى غاية الأمر يكون ارتكاب التقية فى إظهار الوجوب مع ان الواقع هو الاستحباب يكون المتعين هو الأخير، لأنه كما عند الدوران فى بيان الحكم الواقعي أو التقية يكون الأصل هو عدم التقية كذلك بعد إحراز كونه فى مقام التقية إذا دار الأمر بين كون الحكم الواقعي هو الندب، و لكن عبر عنه بما ظاهره الوجوب، أو انه ليس فى مقام بيان الحكم الواقعي أصلا لا بد من الحمل على التقية بمقدار ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٨

يتيقن بالخروج عن تحت أصالة عدمها فبقى الأمر حينئذ على قاعدة إرادة الندب منه بعد معلومية عدم ارادة الوجوب، و لا يخفى ما فيه لان الكلام الصادر من المعصوم عليه السلام ليس له دالتان إحداهما على الوجوب، و الأخرى على الندب لكى يكون له مدلولان حتى يدور الأمر بين حمله بما له من الدلالة على التقية، أو حمله بما له من الدلالة على الوجوب عليها لكى يقال ان المتيقن الذى يؤدي به التقية هو الأخير، بل الكلام الصادر بما له ظهور فى الوجوب صدر تقية، فإذا لم يكن جهة الصدور محرزة فيه لا- يبقى شىء حتى يحتمل على الندب، و ذلك ظاهر مضافا الى ما ذكرنا نظيره فى الفرع السابق من اعراض الأصحاب عن العمل بالطائفة الأولى، و اعتمادهم على العمل بالطائفة الثانية، اللهم الا ان يقال انهم عملوا بالطائفة الأولى بعد حملها على الندب و هذا ليس اعراضا بل هو استناد و تعمل بالخبر كما لا يخفى، و بالجملة يمكن التعويل على الإجماع على رجحان الزكاة فى مال التجارة إذ لم يقع الخلاف فى أصل الرجحان و انما الاختلاف فى الوجوب و الندب و ما حكاه فى الجواهر عن البعض ليس قولنا بنفى الندب بل هو الميل الى التوقف من جهة عدم الدليل عنده كما يشعر اليه كلمة ربما، و لعل مراده من هذا البعض هو صاحب الحدائق حيث انه بعد الإشكال فى حمل الطائفة الأولى على الاستحباب بمجرد معارضتها مع الطائفة الثانية الصريحة فى نفي الوجوب قال: و مع ذلك فإنه لا ينحصر الجمع بين الاخبار فيما ذكره من حمل ما ظاهره الوجوب على الندب، بل لا يبعد حمل الروايات الاولى على التقية حيث ان الوجوب مذهب أبى حنيفة و الشافعى و احمد على ما نقله فى المعتبر و المسألة لا تخلو عن الاشكال انتهى ملخصا، و لا- يخفى انه ليس متوقفا فى الحكم بل انما هو استشكل فى مدركه، و كيف ما كان فلعل الحكم بأصل الرجحان إجماعى فيؤخذ به فينفي الوجوب بالأخبار المعتبرة المعتمدة، فالمسألة صافية خالية عن الاشكال.

### [الثالث الخيل الآنات]

(الثالث) الخيل الآنات دون الذكور و دون البغال و الحمير و الرقيق

استحباب الزكاة فى إناث الخيل هو المعروف بين الأصحاب، و عليه الإجماع

كما فى الجواهر، و يدل عليه من الاخبار صحيح محمد بن مسلم و زرارة عن الصادقين عليهما السلام قالا جعل أمير المؤمنين عليه السلام على الخيل العتاق [١] الراعية فى كل فرس فى كل عام دينارين، و جعل على البراذين [٢] ديناراً، و صحيح زرارة قال قلت للصادق عليه السلام فى البغال شىء فقال عليه السلام لا، فقلت كيف صار على الخيل و لم يصبر على البغال، فقال عليه السلام: لا من البغال لا- تلقح و الخيل الإناث ينتجن و ليس على الخيل الذكورة شىء، قال قلت فما فى الحمير؟ قال ليس فيها شىء، و ظاهر هذين الخبرين و ان كان هو الوجوب الا انه يرفع عنه بالنصوص المتقدمة الحاصرة للتسعة مضافاً الى خبر زرارة عن أحدهما ليس فى شىء من الحيوان زكاة غير هذه الأصناف الثلاثة الإبل و البقر و الغنم، مع انعقاد الإجماع على عدم الوجوب فى إناث الخيل إذ لم يحك الوجوب فيها عن احد، و فى الحدائق احتمل بعضهم ان هذه الزكاة انما هو فى أموال المعجوس يومئذ جزية أو عوضاً عن انتفاعهم بمرعى المسلمين، و ظاهر الخبر الثانى يدفعه انتهى، أقول كما يدل الخبر الثانى على نفى الزكاة فى البغال و الحمير صريحاً، اما نفيه عن الرقيق فيدل عليه موثق سماعاً ليس على الرقيق زكاة الا رقيق يتغى به التجارة فإنه من المال الذى يزكى، لكن فى صحيحه الأخر، و صحيح محمد بن مسلم ان أبا جعفر و أبا عبد الله سئلا عما فى الرقيق، فقالا- ليس فى الرأس أكثر من صاع تمر إذا حال عليه الحول، و ليس فى ثمنه شىء حتى يحول عليه الحول، و قد حمل على زكاة الفطرة على ان يكون مراده من حلول الحول حلول ليلة الفطر و لا بأس به.

#### [الرابع الاملاك و العقارات]

(الرابع) الاملاك و العقارات التى يراد منها الاستنماء كالبستان و الخان و الدكان و نحوها. قال فى الحدائق و استحباب الزكاة فى حاصلها مقطوع به فى كلامهم، و لم يوردوا لذلك دليلاً، و لم نقف له على دليل، و لا على مخالف فيه، و كأنه مسلم الثبوت

[١] العتاق من الخيل النجائب منها و هى ككتاب

[٢] البراذين جمع برذون و هى خلاف العربية و قد يقال بأنها التركى من الخيل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٠

بينهم. (أقول) و هذا القدر من التسالم الذى هو الإجماع كاف فى الدليل الا ان صاحب الحدائق لا يعنى بالإجماع، ثم قال انه على تقدير الاستحباب صرحوا بأنه لا يشترط هنا الحول و لا التصاب للعموم قاله العلامة فى التذكرة، و لا ادرى أى عموم أراد مع عدم الدليل كما عرفت، أقول و لعله أراد عموم معقد الإجماع و إطلاقه الذى لا- يعنى إليه صاحب الحدائق هذا، و فى الجواهر بعد حكاية اعتراف المدارك و غيره على عدم الوقوف على الدليل قال (قده) قلت قد يقوى فى الذهن انه من مال التجارة بمعنى التكسب عرفاً، إذ التجارة فى العرف أعم من التكسب بنقل العين و استنمائها، فان الاسترباح له طريقان عرفاً أحدهما بنقل الأعيان، و الثانى باستنمائها مع بقائها، و لذا تعلق به الخمس كغيره من افراد الاسترباح، ثم استجود ما حكاه عن أستاذه من ان عدم تعرضهم لذكر قدر هذه الزكاة و وقت الإخراج و كفيته أصلاً قرينه على كونها زكاة التجارة، أقول و هو جيد، بقى أمور يستحب فيها الزكاة يأتى التعرض لها فى المتن، ثم اعلم ان المصنف فى فصل زكاة مال التجارة اختار ان زكاة التجارة تتعلق بالعين كالمالك المالية، و لكن المحقق (قده) قال فى الشرائع فى أحكام زكاة التجارة انها تتعلق بقيمة المتاع لا

بعينه، وهذا القول هو المشهور، وقال الشهيد الثاني (قده) في المسالك متفرعا عليه فلو باع العين صح البيع في جميعها و ان لم يضمن حصه المستحق بخلاف الزكاة الواجبة، و من ثم يسمى بالعينه لتعلق الحق فيها بالعين فلا تصح البيع في حصه الفقراء قبل ضمانها، و مال المصنف في المعبر و العلامه في التذكرة إلى تعلقها بالعين هنا كغيرها، و المشهور ما في الكتاب، انتهى عبارة المسالك، هذا في زكاة مال التجارة، و اما في غيرها من موارد النذب، ففي تعلقها بالعين أو القيمة احتمالا، قال في الجواهر: لم أعر على تحريره في كلمات الأصحاب، ثم احتمل تعلقها بالعين و ملك الفقراء لها على وجه التزلزل مستظها من النصوص الواردة فيها مثل قوله عليه السلام: في الحبوب كلها زكاة، ثم قال (قده) الا ان اجراء لوازم الملك عليه في غاية الصعوبة، و إخراجها عن حكم الاملاك محتاج الى الدليل المعبر، و من هنا قد يقوى ان الاستحباب تكليفي محض لا مدخليه له في ملك المالك انتهى. أقول الظاهر امتناع الجمع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤١

بين استحباب الزكاة و بين الالتزام بتعلقها بالعين، حيث ان مقتضى التعلق بالعين بأى نحو كان من الوجوه المحتملة في تعلقها بها على ما يأتي في محله صيرورة المستحق مستحقا للعين و هو لا يلائم مع استحباب الإخراج، و هذا على تقدير استقلال الحكم الوضعي بالوضع ظاهر، و على تقدير انتزاعه من التكليف يكون أظهر إذ الحكم الندي غير قابل لان ينتزع منه ذاك الوضع كما لا يخفى، فالحق كون الزكاة المستحبة مطلقا سواء كانت في مال التجارة أو غيره حكما تكليفيا محضا غير مستتب للوضع أصلا و لو في الذمة إذ اعتبارها في الذمة يكون كاعتبارها في العين في عدم اجتماعه مع الاستحباب، هذا و لكن في رسالة الزكاة للشيخ الأكبر (قده) ما يدل على الإجماع على تعلقها بالعين في غير زكاة التجارة من موارد الاستحباب، قال (قده) في طي كلام له في مبحث زكاة التجارة ما حاصله انه ان أريد بالتعلق بالعين استحقاق الفقير لان يدفع اليه من المال قدر خاص فهذا المعنى يتصور على القول بالاستحباب كما في الزكاة المستحبة فيما عدا الغلات من الحبوب مع الاتفاق على تعلقها بالعين إلى آخر عبارته، و سيأتي تفصيل الكلام في ذلك مع ما يقتضيه التحقيق في فصل زكاة مال التجارة.

### [مسألة ١ لو تولد حيوان بين حيوانين]

مسألة ١ لو تولد حيوان بين حيوانين يلاحظ الاسم في تحقق الزكاة و عدمها، سواء كانا زكويين أو غير زكويين أو مختلفين بل سواء كانا محللين أو محرمين أو مختلفين مع فرض تحقق الاسم حقيقة لا ان يكون بمجرد الصورة و لا يبعد ذلك فان الله قادر على كل شيء.

اعلم ان الشهيد الثاني (قده) في المسالك انهى صور هذه المسألة إلى التسع، و حكم في بعضها بوجوب الزكاة و في بعضها بالعدم، و احتمل في بعض اخرى، و توضيح ما افاده هو انه اما ان يكون الحيوانان المتولد منها ثالث كلاهما زكويين، أو أحدهما يكون زكويًا، أو لا- يكونا كلاهما كذلك، و على التقادير فالمتولد اما يلحق بأحدهما أو بثالث زكوى أو غير زكوى فالصور تسع. (الاولى و الثانية) ما كان الأبوان أو أحدهما زكويًا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٢

و كان الولد أيضا ملحقا بحقيقة زكوى سواء كان أحد أبويه أم غيرهما نظرا الى قدرة الله تعالى، و الحكم في هاتين الصورتين هو وجوب الزكاة. (الثالثة و الرابعة) هما الصورتان الأوليان أعنى ما كان الأبوان أو أحدهما زكويًا و لكن الولد لم يكن على حقيقة زكوى، و الحكم في هاتين الصورتين هو عدم الوجوب لعدم صدق الحقيقة الزكوى عليه و هو واضح. (الخامسة) ما إذا لم يكن الأبوان زكويين، و كانا معا محللين و جاء الولد بصفة زكوى، و الحكم فيها أيضا هو وجوب الزكاة من غير إشكال.

(السادسة) ما إذا لم يكن الأبوان زكويين مع كون الولد بصفة زكوى و كانت الأم محالة و الأب محرم، و فيها أيضا تجب الزكاة من غير إشكال. (السابعة) عكس السادسة أعنى ما إذا لم تكن الأبوان زكويين و كانت الأم محرمة و الأب محلا مع كون الولد بصفة زكوى، و فيها حكم أولا- بوجوب الزكاة لصدق الاسم، و احتمال عدمه أخير من جهة تبعية الولد فى الحيوان للأم فى الحلية و الحرمة، و قال مع احتمال تحريمه لو كانت امه محرمة و ان جاء الولد بصفة المحلل فلا زكاة. (الثامنة) ما إذا لم يكن الأبوان زكويين و لم يكن الولد بصفة زكوى فلا تجب الزكاة سواء كان الأبوان محللين أو محرمين أو محرمين أو كان أحدهما محرما كان المحرم هو الأب أو كانت الام و هو ظاهر (التاسعة) ما إذا كان الأبوان معا محرمين فان كان الولد بصفة زكوى ففيها احتمال حل الولد، و وجوب الزكاة فيه لصدق الاسم، و عدم الحل لتبعية الولد للام و ان لم يتبعه فى الاسم فتتفى الزكاة لأنها فى الحيوان المحلل، و ان لم يكن بصفة زكوى فلا زكاة قطعا، و فى حله إذا كان بصفة محلل الوجهان من صدق اسم المحلل عليه، و من تبعية الولد للأم فى الحيوان فى الحرمة و الحلية، ثم قال و الوجه تحريمه فى هذه الصورة سواء كان بصفة زكوى أو لم يكن لكونه فرع محرم انتهى. و أورد عليه فى الجواهر بعد نقله بقوله و هو كما ترى خصوصا بعد قوله نظرا الى قدرة الله تعالى ضرورة عموم القدرة للجميع، و دعوى انه و ان اندرج فى اسم الزكوى الا- انه محرم و لا- زكاة فيه لكونه نتيجة محرم واضحة الفساد بعد تعليق الحل و الزكاة على الاسم المفروض تحققه، كدعوى ان ذلك شكل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٣

صورى و الا- فهو مختلف الحقيقة إذ مرجع ذلك الى قصر القدرة انتهى، إذا عرفت ما نقلناه يتبين لك وجه ما ذكره المصنف (قده) فى هذه المسألة إلى آخر عبارته من غير حاجة الى التطبيق.

## [فصل فى زكاة الأنعام الثلاثة]

### إشارة

فصل فى زكاة الأنعام الثلاثة،

[و يشترط فى وجوب الزكاة فيها مضافا الى ما مر من الشرائط العامة أمور]

### إشارة

و يشترط فى وجوب الزكاة فيها مضافا الى ما مر من الشرائط العامة أمور،

## [الأول النصاب]

### إشارة

الأول النصاب

[و هو فى الإبل اثني عشر نصابا]

## إشارة

و هو فى الإبل اثنى عشر نصابا.  
و لا تجب الزكاة قبل النصاب إجماعا بل فى الجواهر ضرورة من المذهب ان لم يكن من الدين.

### [النصاب الأول خمس]

(الأول) خمس و فيها شاة

### [النصاب الثانى عشر]

(الثانى) عشر و فيها شاتان،

### [النصاب الثالث خمسة عشر]

(الثالث) خمسة عشر و فيها ثلاث شياه،

### [الرابع العشرون]

(الرابع) العشرون و فيها اربع شياه،

### [الخامس خمس و عشرون]

(الخامس) خمس و عشرون و فيها خمس شياه

بلا خلاف فى ذلك لا فى كل خمس نصابا و لا فى وجوب شاة فى كل خمسة الى عشرين حتى يكون فى عشرين اربع شياه و ان وقع الخلاف فى فريضة النصاب الخامس و هو خمس و عشرين كما ستعرف، و فى الجواهر بل الإجماع بقسميه عليه و النصوص ان لم تكن متواترة فيه فمستفيضة.

### [النصاب السادس ست و عشرون]

(السادس) ست و عشرون و فيها بنت مخاض و هى الداخلة فى السنة الثانية.

كون ست و عشرين هو النصاب السادس هو المشهور المعروف و لم يحك الخلاف فيه عن أحد إلا عن ابنى عقيل و الجنيد، فإنهما أسقطاه و أوجبا بنت المخاض فى خمس و عشرين الى ست و ثلاثين و هو قول الجمهور من العامة مع زيادة ابن الجنيد مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٤

انه ان لم تكن بنت مخاض فابن لبون، و ان لم يكن فخمس شياه، و يدل على قول المشهور مضافا الى الإجماع الغير القادح فى انعقاده خلاف ابنى عقيل و الجنيد جملة من النصوص التى فيها الصحاح، و استدل لا بنى عقيل و الجنيد بحسنه الفضلاء الخمسة و هم زرارة و محمد بن مسلم و ابى بصير و بريد و الفضيل عن الباقرين عليهما السلام قالوا فى صدقة الإبل فى كل خمس شاة الى ان تبلغ خمسا و عشرين فإذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض، ثم ليس فيها شىء حتى تبلغ خمسا و ثلاثين ففيها ابنة لبون، ثم



ليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا و أربعين ففيها حقه طروقة الفحل، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ ستين ففيها جذعة، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا و سبعين فإذا بلغت خمسا و سبعين و ففيها ابتنا لبون، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ تسعين فإذا بلغت ففيها حقتان طروقتا الفحل، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ عشرين و مائة فإذا بلغت عشرين و مائة ففيها طروقتا الفحل و إذا زادت واحدة على عشرين و مائة ففي كل خمسين حقه و في كل أربعين ابنه لبون. (الحديث). و هي رواية معتبرة سندا لكون راويها الفضلاء الخمسة، و إسنادا لإسنادها الى الإمامين الهمامين الباقرين عليهما السلام، و اشتمالها على نصب الأنعام الثلاثة و جملة من أحكامها، و يشكل طرحها من هذه الجهات جدا فلا بد من توجيهها، و قد اضطرب كلامهم فيه و ذهبوا في توجيهها الى وجوه (الأول) و هو أسدها و أمتنها دعوى اضطراب ممتنها، و ذلك لان صاحب الوسائل بعد ان رواها عن معاني الاخبار بما ذكر قال الا انه قال على ما في بعض النسخ الصحيحة فإذا بلغت خمسا و عشرين فان زادت واحدة ففيها بنت مخاض الى ان قال: فإذا بلغت خمسا و ثلاثين فان زادت واحدة ففيها ابنه لبون، ثم قال إذا بلغت خمسا و أربعين و زادت واحدة ففيها حقه الى ان قال إذا بلغت تسعين و زادت واحدة ففيها حقتان، ثم ذكر بقية الحديث، و لا يخفى ان هذه النسخة المصححة بشهادة الصدوق (قده) مع مطابقة صدر الخبر فيها مع بقية الاخبار و فتوى الأصحاب و ذيله مع عامة المسلمين من أهل الوفاق و الخلاف تكون حجة قطعا يصح الاستناد اليه، و مع التشكيك في صحة الأخذ بها فلا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٥

أقل من صيرورتها منشأ لاضطراب الحديث، متنا فلا يصح الاستناد إليه في إثبات مذهب القديمين كما لا يخفى. (الثاني) ما هو مسلكتنا في باب حجية الخبر الواحد الذي مر غير مرة، و قلنا انه كلما كان الخبر قويا سندا و متنا كان اعراض المشهور عنه أو هن، فلا يكون مشمولاً لدليل الحجية فيجب طرحه و لو بلغ في الصحة ما بلغ سندا و إسنادا و دلالة. (الثالث) ما يسخ بالخواطر من كون المراد من البلوغ فيه هو البلوغ إلى مرتبة الكمال من العدد المتوقف على التجاوز عنه، فكمال الخمسة و العشرين انما هو بالوصول إلى ستة و عشرين و هكذا فتأمل. (الرابع) ما نقل عن السيد المرتضى من حمل بنت مخاض على كونها بالقيمة مساويا مع خمس شياه، و لا يخفى ما فيه من البعد. (الخامس) ما احتمله بعض من حمله على الاستحباب و هو أيضا بعيد. (السادس) ما احتمله الشيخ (قده) من ان يكون المراد بزيادة واحدة و ان لم يذكر في اللفظ لعلمه بفهم المخاطب. (السابع) ما احتمله الشيخ أيضا من حمله على التقيية لموافقته مع مذهب العامة، و اعترض المحقق (قده) على الشيخ فقال بعد نقل كلامه و التأويلان ضعيفان، أما الإضمار فبعيد في التأويل، و اما التقيية فكيف يحمل على التقيية ما صار إليه جماعة من محققى الأصحاب الى ان قال: و الاولى ان يقال فيه روايتان أشهر هما ما اختاره المشايخ الخمسة و اتباعهم، ثم قال على انه يمكن التأويل بما ذهب اليه ابن الجنيد و هو انه يجب في خمس و عشرين بنت مخاض، أو ابن لبون، فان تعذر فخمس شياه، و لا فرق بين ان يضمم التعذر أو يضمم و زيادة واحدة، و ليس أحد التأويلين أولى من الآخر انتهى. و يرد عليه كما أورد عليه كل ناظر الى عبارته، اما قوله اما الإضمار فبعيد في التأويل ففيه انه بعيد لا يساق اليه من غير دلالة، و اما مع قيام الدليل عليه فلا بأس به أصلا، و الشيخ استدلل على صحته بالأخبار المفصلة لأن الأخبار يكشف بعضها عن بعض و يكون بعضها قرينة في كشف المراد عن بعض آخر، و قال (قده) فيجوز تقديره لورود الأخبار المفصلة، أقول و يمكن تأييده أيضا بما حكى عن الصدوق من إمكان أن تكون زيادة فإذا زادت واحدة في الفقرات من الراوى مما قد تركها الامام اعتمادا على فهم المخاطب مع انه لا بد من تأويل ذيل الخبر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٦

عند قوله فإذا بلغت عشرين و مائة ففيها حقتان طروقتا الفحل فإذا زادت واحدة على عشرين و مائة ففي كل خمسين حقه و في كل أربعين ابنه لبون انه لم يذهب احد من الأصحاب إلى جعل المائة و العشرين نصابا و بإضافة واحد اليه نصابا آخر، بل الخبر



مشمتمل على مالا يقول له احد من الخاصة و العامة، فإن الخلاف بيننا و بينهم مخصوص بهذا الموضوع أعنى فى النصاب السادس و هو ست و عشرين، فإن علمائنا ذهبوا الى كون بنت مخاض فريضة ست و عشرين، و ان فى خمس و عشرين ليس الا خمس شياه، و ان العامة أوجبوا بنت المخاض فى خمس و عشرين، و اما فى باقى النصب فقد وافقونا فى الزيادة كست و ثلاثون، و ست و أربعون، و إحدى و ستون، و ست و سبعون، و إحدى و تسعون، و مائة و إحدى و عشرون، و لا يمكن ان يقال فى هذه الموارد بمثل مقالة المحقق من ان الاولى ان يقال فيه روايتان أشهرهما ما اختاره المشايخ الخمسة و اتباعهم، إذ ليس المذكور فى الخبر فى ما عدا الخمس و عشرين مختار أحد أصلا، و اما قوله على انه يمكن التأويل بما ذهب اليه ابن الجنيد فلعمري انه تأويل بعيد إذ ليس عليه دليل، و ليس كلما يمكن يقال، و منه يظهر فساد قوله (قده) و ليس أحد التأويلين أولى من ان الآخر لما تبين من أولوية تأويل الشيخ اعتماد الى حسن الخطاب مع ترك الزيادة اعتماد الى فهم المخاطب مستندا إلى القرائن المنفصلة و الاخبار المنفصلة، و اما قوله (قده) و اما التقيّة فكيف تحمل على التقيّة ما اختاره جماعة من محققى الأصحاب و رواه احمد بن ابي نصر البزنطى (إلخ)، ففيه أولا كما فى الجواهر لم يعلم هذه الجماعة من محققى الأصحاب الذين اختاروه، إذ لم ينسب الى احد من الأصحاب إلا القديمين، و لم يظهر لى مراده (قده) من إسناد الرواية إلى البزنطى مع انه ليس البزنطى فى طريق الخبر أصلا، إذ الخبر بطريق الكافى هكذا على بن إبراهيم عن أبيه عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة و محمد بن مسلم و ابي بصير و بريد العجلي و الفضيل كلهم عن ابي جعفر و ابي عبد الله و رواه الشيخ بإسناده عن الكلينى مثله و رواه الصدوق فى معانى الاخبار عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن إبراهيم بن هاشم عن حماد بن عيسى مثله فانظر الى هذه الاسناد لا ترى فيها عينا عن البزنطى أصلا، و لیت شعري

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٧

فى أى سند ذكر البزنطى حتى يستدل على عدم التقيّة بأنه لا- يذهب على مثله، ثم انه كيف خفى ذلك على الناظرين بعبارة المعبر حيث لم يورد عليه احد ما ذكرناه فلعله أمر خفى علينا و عليك بالتأمل حتى يظهر لك حقيقة الحال، و ثانيا ان الشيخ استند فى الحمل على التقيّة بأنه موافق مع مذهب العامة، و انه قد صرح بذلك عبد الرحمن بن الحجاج فى حديثه بعد ما روى عن الصادق عليه السلام بان فى ست و عشرين بنت مخاض حيث يقول هذا فرق بيننا و بين الناس و قد ترك عليه السلام كلمة مع زيادة واحدة عند قوله فإذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض تقيّة ثم ترك عليه السلام فى بقية الفقرات لانه عليه السلام لما كان ملجأ فى ذلك الحكم ذكر البواقى بهذه الطريقة تنبيها لهؤلاء العظام من الفضلاء الى ان حال الخمس و العشرين حال البواقى فكما ان المعلوم من الدين و اتفاق جميع المسلمين كون البواقى بشرط تحقق الزيادة يكون الحال فى الخمس و العشرين أيضا كذلك، و قد صرحوا بأن الإنسان على نفسه على بصيرة فى التقيّة، و هم عليهم السلام كانوا عالمين بتأدى التقيّة بمجرد ذكر كون زكاة الخمس و العشرين بنت مخاض من جهة ان العامة كانوا سامعين مخالفة الشيعة لهم فى ذلك من كثرة الاخبار الواردة عن أئمتهم عليهم السلام، و من عملهم، و اما كون بواقى النصب بغير زيادة واحدة فلم يسمعوا و لم يتوهموا منهم مطلقا، و الحاصل ان ترك كلمة زيادة واحدة فى بواقى النصب مع انه لا- تقيّة فيه و لا- هو مطابق مع اعتقاد المتكلم و المخاطب قرينه واضحة على كون تركها فى خمس و عشرين للتقيّة، حيث ان الكل على مذاق واحد، و بالجملة فما أفاده فى المعبر ليس بشيء، و قد تلخص من جميع ذلك ان الأقوى ما عليه المشهور من كون النصاب السادس هو ست و عشرون، و ان ما ذهب اليه القديمان مردود بمخالفته مع الاخبار الكثيرة المعتمدة، و بتقدم الإجماع على خلافهما، و تأخره عنهما، و كلمة مخاض فى قوله بنت مخاض بفتح الميم، و المراد ببنت المخاض الإبل الأنثى التى من شأن أمها أن تكون ماخضا اى حاملا و هى ما دخلت فى السنة الثانية، و انما سميت بنت مخاض فى السنة الثانية لأن العرب انما كانت تحمل الفحول على الآنات بعد وضعها بسنة ليشتدها

ولدها فهي تحمل في السنة الثانية و تمخض، و في القواعد و هي أى بنت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٨

مخاض ما دخلت في الثانية فأما ماخض اى. حامل انتهى، و الظاهر منه اعتبار فعلية حمل الام مع انها غير معتبرة قطعاً، بل المدار هو الدخول في السنة الثانية كيف ما كان.

### [النصاب السابع ست و ثلاثون]

(السابع) ست و ثلاثون و فيها بنت لبون و هي الداخلة في السنة الثالثة

### [النصاب الثامن ست و أربعون]

(الثامن) ست و أربعون و فيها حقه و هي الداخلة في السنة الرابعة

### [النصاب التاسع احدى و ستون]

(التاسع) احدى و ستون و فيها جذعة و هي التي دخلت في السنة الخامسة

و الحكم في هذه النصب الثلاث اتفاقى، و في الجواهر عليه الإجماع نقلاً- و تحصيلاً، و لم ينقل الخلاف فيها عن احد لا في النصب و لا- في الفريضة من كل نصاب منها، و يدل عليه من الاخبار صحاح عبد الرحمن بن الحجاج و ابى بصير المرادى و زرارة، و في الأول منها بعد ان قال و في ست و عشرين ابنة مخاض الى خمس و ثلاثين فإذا زادت واحدة ففيها ابنة لبون الى خمس و أربعين فإذا زادت واحدة ففيها جذعة الى خمس و سبعين فإذا زادت واحدة ففيها بنتا لبون الى تسعين فإذا زادت واحدة ففيها حقتان الى عشرين و مائة فإذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقة، و نحوه صحيح ابى بصير و صحيح زرارة الا ان في آخر الأخير فإن زادت على العشرين و المائة واحدة ففي كل خمسين حقه و في كل أربعين بنت لبون فالحكم واضح لا اشكال و لا خلاف فيه أصلاً، و بنت لبون هي بنت ما من شأن أمها أن تكون ذات لبن و هي ما استكملت السنتين و دخلت في الثالثة فإن أمها صالحة لوضع ما تحمل بعدها و صيرورتها ذات لبن بالوضع، و الحقه بكسر الحاء المهملة و هي ما استكملت الثلاث و دخلت في الرابعة سميت بها لاستحقاقها الفحل أو الحمل، و الجذعة بفتح الجيم و الذال المعجمة و هي ما استكملت الأربع و دخلت في الخامسة سميت بها لأنها في ذاك السن تجذع مقدم أسنانها اى تسقط.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٩

### [النصاب العاشر ست و سبعون]

(العاشر) ست و سبعون و فيها بنتا لبون

على المشهور المسلم للأخبار المتقدمة خلافا للصدوقين فابدلاه بإحدى و ثمانين ففيها ثنى إلى تسعين قال في الدروس و هو متروك، و قال في الجواهر لم نقف لهما على شاهد سوى المحكى عن الفقه المنسوب الى الرضا عليه السلام الذى لم نتحققه كى يصلح معارضاً لما سمعت، فلا ريب في ضعف القول المزبور، و هو القول بان النصاب العاشر ست و سبعون أقول البحث في الفقه المنسوب الى الرضا عليه السلام طويل، و إجمال القول فيه ان ما كان منه معلوماً من كونه من كلام مؤلفه فليس بحجة قطعاً، و ما كان فيه قرينه على كونه من الامام عليه السلام فهو في حكم الخبر المرسل ضعيف يمكن الاستناد إليه إذا كان

معتزدا بالعمل و الا فلا يكون حجة، و كيف فالمحكي عن الصدوقين متروك كما في الدروس و ما حكى عن الفقه الرضوى مردود بعدم الانجبار، فالحق هو ما عليه المشهور من غير ارتياب كما لا يخفى.

### [النصاب الحادى عشر احدى و تسعون]

(الحادى عشر) احدى و تسعون و فيها حقتان بلا خلاف فيه أصلا لا فى النصاب و لا فى الفريضة، و يدل عليه من الاخبار ما تقدم من الصحاح.

### [الثانى عشر مائة و احدى و عشرون]

(الثانى عشر) مائة و احدى و عشرون و فيها فى كل خمسين حقه و فى كل أربعين بنت لبون على المشهور المعروف خلافا للسيد المرتضى (قده) فى الانتصار من عدم تغير الفرض من احدى و تسعين الا ببلوغ مائة و ثلاثين و هو مع كونه شاذا متروكا كما فى الدروس، و ادعى السيد نفسه الإجماع على خلافه فى الناصريات، و مخالفته مع الاخبار المتقدمة لا شاهد عليه و لا دليل من النص، أقول و لو لا ظهور بعض عباراته فى إنكاره كون مائة و احدى و عشرين نصابا أمكن حمله على ارادة كون ما بين المائة و العشرين الى مائة و ثلاثين عفوا حيث يقول و مما ظن انه مما انفردت مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٠

به الإمامية و قد وافقها غيرها انها إذا بلغت مائة و عشرين ثم زادت فلا شىء فى زيادتها حتى تبلغ مائة و ثلاثين ففيها حقه واحدة و ابتنا لبون و انه لا شىء فى الزيادة ما بين العشرين و الثلاثين، ثم ادعى الإجماع على ذلك، و لا يخفى ما ذكره من عفوا ما بين العشرين و الثلاثين صحيح خصوصا الواحدة الزائدة على المائة و العشرين شرطا لا جزء كما سيأتى الكلام فيه، و لا إشكال فى وجوب الحقة و ابنتى لبون فى المائة و الثلاثين خصوصا على القول باعتبار عد المتعددين فيما إذا طابق معهما كما فى مائة و ثلاثين الذى فيه خمسين و اربعين فيجب الحقة فى الخمسين منه و ابتنا لبون فى كل واحد من اربعينيه بخلاف ما كان بين المائة و العشرين الى ثلاثين اعنى من الواحد إلى التسعة الذى بين العشرين و بين الثلاثين فإنه عفوا على كل تقدير، سواء عد المائة و العشرين بالخمسين أو بالأربعين أو بكليهما، و هذا شىء لا غبار عليه، و يصح عليه دعوى الإجماع الا ان فى عباراته فى الانتصار ما يظهر منه إنكاره لنصاب مائة و احدى و عشرين فراجع، ثم ان هاهنا أمورا يجب التنبه عليها بعضها مذكور فى المتن (الأول) اختلفوا فى التقدير بالأربعين و الخمسين على أقوال - الأول - ان التقدير بهما يكون على وجه التخيير مطلقا سواء أمكن العد بكل من النصابين كالماتين الذى يمكن عده بالخمسين لكونه مشتتلا على اربع خمسينات، و بالأربعين لاشتماله على خمس اربعينات، أو أمكن عده بأحد النصابين معينا كمائة و خمسين الذى يشتمل على ثلاث خمسينات و لا يمكن عده بالأربعين لاشتماله على ثلاث اربعينات مع زيادة ثلاثين و مائة و ستين المشتتل على اربع اربعينات و لا يمكن عده بالخمسين لاشتماله على ثلاث خمسينات مع زيادة عشر، أو أمكن عده بهما كمائة و سبعين الذى لا يمكن عده بكل من الخمسين أو الأربعين فقط لكن يمكن عده بهما معا لاشتماله على خمسين و ثلاث اربعينات أو لم يمكن عده بكل واحد منها منفردا و لا بهما معا كما فى كل مورد اشتمل العدد على ما بين العقود من واحد إلى التسعة كمائة و خمس و خمسين مثلا و نحوه فإنه لاشتماله على النيف اعنى ما بين العقود لا يطابق مع شىء من الخمسين أو الأربعين فقط و لا معهما مجتمعا، ففى جميع هذه الصور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥١

الأربع يكون مخيرا بين العد بالخمسين أو بالأربعين طابق المختار مع العدد أم لا يطابق كان المختار مع عدم المطابقة أكثرهما

استيعاباً أم لا ففي مائة و خمسين المطابق مع خمسين يصح عدده بالأربعين و ان استلزم العفو عن ثلاثين، و فى مائة و ستين المطابق مع أربعين يصح العد بالخمسين المستلزم للعفو عن عشر، و فى مائة و سبعين المطابق معهما معا يصح العد بالخمسين المستلزم للعفو عن عشرين، و بالأربعين المستلزم للعفو عن عشرة، و فى مائة و خمس و خمسين يصح العد بالخمسين المستلزم للعفو عن خمس و بالأربعين المستلزم للعفو عن خمس و ثلاثين، و هذا القول هو المحكى عن ظاهر جملة من الكتب كالمقنع و المقنع و النهاية و المراسم و الإرشاد و النافع و التبصرة و التلخيص و البيان و اللمعة و صريح المدارك و المحكى عن مجمع البرهان و فوائد القواعد للشهيد الثانى ناسبا له فيها الى ظاهر الأصحاب، و اختاره فى الحدائق أيضا.

الثانى - ان التقدير بهما ليس على وجه التخيير مطلقا بل انما هو فيما إذا أمكن العد بكل من النصابين كالمائتين مثلا الذى يطابق مع الخمسين منفردا و مع الأربعين كذلك، و اما مع عدم مطابقته مع كل منها منفردا فمع المطابقة مع أحدهما يجب العد بما يطابق، و مع مطابقته لهما يجب العد بهما معا، و مع عدم مطابقته معهما أو مع أحدهما يجب التقدير بما يكون أكثر استيعابا ففي المائتين يصح العد بالأربعين أو بالخمسين و هو مورد التخيير، و فى مائة و خمسين يجب العد بالخمسين، و فى مائة و ستين يجب العد بالأربعين، و فى مائة و سبعين يجب العد بهما معا، و فى مائة و خمس و خمسين يجب العد بالخمسين لكونه أكثر استيعابا لانه يبقى منه الخمس، و فى مائة و خمس و ستين يجب العد بالأربعين لأنه أيضا أكثر استيعابا حيث انه لو عد بالأربعين يكون الباقي خمسا و لو عد بالخمسين يبقى خمس عشر، و فى الاربعمأة يصح العد بتمامه بالأربعين فقط، أو عدده بتمامه بالخمسين لانه مطابق مع كل واحد منهما منفردا لاشتماله على عشر اربعينات و ثمان خمسينات كما يصح عد بعضه بالأربعين و بعضه بالخمسين فيعد بأربع خمسينات و خمس اربعينات، و حكى هذا القول عن المبسوط و الخلاف و الوسيلة و السرائر و التذكرة و المنتهى و نهاية الاحكام و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٢

التحرير، و اختاره المحقق الثانى و عليه الشهيد الثانى فى المسالك.

الثالث - ان التقدير بهما يكون على وجه التخيير لو طابق مع كل واحد منهما كالمائتين، و مع عدم المطابقة مع شىء منهما منفردا و مجتمعا كالمائة و خمس و خمسين فيتخير فى المائتين بين العد بالخمسين أو بالأربعين، و كذا فى المائة و خمس و خمسين يتخير بين الأخذ بالأربعين حتى يكون العفو خمس و ثلاثين، أو بالخمسين الذى أكثر استيعابا فيكون العفو خمسا، فالقول الثالث جامع بين التخيير و التعيين، ففي مائة و خمسين يوجب العد بالخمسين، و فى مائة و ستين يوجب العد بالأربعين كالقول الثانى، و فى مائة و خمس و خمسين يوافق القول الأول فى التخيير و يخالف مع القول الثانى فى تعيين العد بالخمسين الذى هو أكثر استيعابا من الأربعين، فصار حاصل الفرق بين الأقوال ان القول الأول مشتمل على التخيير فى جميع الصور، و فى القول الثانى يكون التخيير فى صورة واحدة و هى صورة إمكان العد بالعددین اما بالانفراد كالمائتين أو بالانفراد و الاجتماع كالاربعمأة، و يتعين العد بأحدهما معينا فى غير هذه الصورة، و على القول الثالث يكون التخيير فى صورتين إحداهما ما ذكر فى القول الثانى، و الأخرى فى صورة عدم المطابقة مع احد العددین لا منفردا و لا مجتمعا كمائة و خمس و خمسين و كلما اشتمل على ما بين العقود من واحد إلى تسعة، و التعيين فيما عدا هاتين الصورتين، و هذا القول هو مختار صاحب الجواهر (قده) و ينبغى أولا ان نحرر الأصل فى المسألة ثم نتعقبه بما استدل به لكل واحد من الأقوال، و ما ينبغى ان يختار منها، فنقول قد يقال بان مقتضى الأصل هو التخيير مطلقا فى جميع الصور اعنى به أصالة البراءة عن لزوم الأثقل أو الأكثر استيعابا، و قد يقال بان المقام من باب دوران الأمر بين التعيين و التخيير و الأصل الجارى هو الاحتياط مضافا الى استصحاب بقاء الاشتغال الى ان يؤدى ما يقطع به بالبراءة، و الحق ان يفصل فى أنحاء تعلق الزكاة بالمال فيقال فى بعضها بان مقتضى الأصل هو البراءة، و فى بعضها بالاحتياط، و

تفصيل ذلك ان الفريضة الواجبة في كل نصاب كالشاة في خمس من الإبل مثلا يمكن ان يعتبر على أنحاء (أحدها) ان تكون الفريضة هي نفس الشاة متعلقه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٣

بالذمة، و كان بلوغ المال بالنصاب سببا لتعلق وجوب إعطاء الشاة بالذمة نظير وجود سبب وجوب الكفارة الموجب لتعلق وجوبها على الذمة. (و ثانيها) ان تكون الفريضة أيضا نفس الشاة، لكن مع اعتبارها في الإبل بالعناية كأنه كانت الشاة من الإبل الخارجي، و على هذين الاعتبارين يكون مرجع الشك في التخيير بين الأربعين و الخمسين الى الشك في تعيين بنت لبون أو الحقه، أو التخيير بينهما، فيكون من قبيل الدوران بين التخيير و التعيين في المتباينين ضرورة تحقق التباين و التغير بين بنت لبون التي هي فريضة المقدر بالأربعين، و بين الحقه التي هي فريضة المقدر بالخمسين. (و ثالثها) ان تكون الفريضة بقدر قيمة الشاة من أعيان الإبل لا- الشاة نفسها، و كان اعتبارها باعتبار كون الفريضة المفروضة في أعيان الإبل مقدره بقدر قيمتها، و كونها محددا للفريضة باعتبار اقربيتها إلى القيمة نظير نقد الغالب في القيمات في مقابل العروض حيث انه أقرب في تعيين القيمة من العروض، و اعتبار وجود أداء قيمة الشاة من العين اما يكون باشتراك الفقراء مع المالك اما بالإشاعة أو بنحو الكلى في المعين، أو يكون بنحو تعلقها بالعين اما بنحو تعلق حق الرهانة بالعين المرهونة، أو بنحو تعلق حق الجناية برقبه العبد الجاني، و سيأتي الفرق بين هذه الأنحاء و ما هو المختار منها، و على هذا الاعتبار يكون مرجع الشك في التخيير بين العد بالأربعين أو الخمسين إلى الأقل و الأكثر الاستقلالي، لأنه على تقدير اختيار أكثرهما قيمة تكون قيمة الأقل مندرجه فيه، و على تقدير اختيار أقلهما قيمة يشك في التكليف بالأكثر فيرجع فيه الى البراءة، فقد تبين مما ذكرنا ان الشك في المقام لا يرجع الى الدوران بين التعيين و التخيير مطلقا، و لا الى الشك بين الأقل و الأكثر كذلك، بل لا بد من التفصيل، و انه على الاحتمالين الأولين يكون من قبيل الدوران بين التخيير و التعيين، و على الاحتمال الأخير يكون من قبيل الدوران بين الأقل و الأكثر، ثم انه على تقدير الدوران بين التعيين و التخيير فهل المرجع فيه الاشتغال أو البراءة؟ فاعلم انه قد حررنا في الأصول ان للدوران بين التعيين و التخيير صورا بعضها مورد الاشتغال، و بعضها مورد البراءة بلا اشكال، و بعضها مورد الاختلاف، و ان الحق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٤

فيه هو الاشتغال، و الصور المختلفه كما إذا قطع بوجوب شيء كالصوم و يشك في وجوب شيء آخر كالعتق، و انه لو كان واجبا لكان فردا للتخيير فان الشك في وجوب العتق شك في انه ليس بواجب أصلا، أو انه واجب بالوجوب التخييري، و بالنسبه إلى الصوم شك في كون وجوبه المقطوع به هل هو تعيني أو تخييري، و منشأ الشك في كون وجوبه تعينا أو تخيير يا هو الشك في كون العتق واجبا بالوجوب التخييري أو ليس بواجب أصلا، و الحكم فيه اما بالنسبه إلى الصوم عند التمكن منه هو الاحتياط للقطع بوجوبه و انما الشك في خروج العهده عن وجوبه بالاكتفاء بالصوم كما انه مع الإتيان بالصوم لا شك في العتق لانه على تقدير وجوبه يكون تخيير يا، و اما بالنسبه اليه مع العجز عن الصوم حيث انه لو كان واجبا لتعين عليه عند العجز عن الصوم فالحكم فيه هو البراءة، إذا تبين ذلك فنقول ما نحن فيه من هذا القبيل فإنه فيما ينطبق على احد العددين تعينا يكون الواجب هو العد به كمائة و خمسين مثلا الذي يطابق مع الخمسين و انما الشك في جواز عده بالآخر فينحل الشك حينئذ إلى العلم بوجوب ثلاث حقق في مثل مائة و خمسين و الشك في وجوب ثلاث بنات لبون، و انه على تقدير وجوبه يكون احدى فردة التخيير، فالحكم فيه هو الاشتغال عندنا في الشك في تعيين وجوب ثلاث حقق، هذا تمام الكلام في كون المرجع في هذا الشك هل هو الاشتغال أو البراءة، و اما حديث استصحاب الاشتغال، فاعلم انه يصح إجرائه في بعض المقامات، و لا يصح في بعض آخر، و قد حررنا الضابط فيما يصح و ما لا يصح، و ان الأول انما هو فيما إذا كان الحكم للمشكوك لا للشك، و الثاني ما

كان بالعكس، ففيما إذا علم في أول الوقت مثلاً- بوجوب الصلاة ثم بعد ساعة أو ساعتين يشك في إتيانه بالواجب يصح استصحاب الاشتغال الثابت في أول الوقت، و به يحرز بقاء الواجب عليه و لا- ينتهي الأمر إلى قاعدة الاشتغال لحكومة الاستصحاب عليها و لو كان موافقا معها، و فيما إذا علم في أول الوقت بوجوب إحدى الصلوتين عليه من الظهر و الجمعة ثم أتى بالجمعة مثلاً فإنه لا يصح استصحاب الاشتغال لإثبات وجوب الإتيان بالظهر بعد الجمعة، فإن نفس الشك في وجوبها مع كونها طرفاً للعلم الإجمالي كاف في حكم العقل بوجوب الإتيان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٥

بها بعد الجمعة و لا يمكن إحراز وجوبها باستصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالجمعة إلا على القول بالأصل المثبت، و الحاصل أنه إن كان الغرض من استصحاب الاشتغال هو إثبات وجوب الإتيان بالظهر بعد الإتيان بالجمعة فهذا مما لا يحتاج إلى الإحراز لكون طرفية وجوبها للعلم الإجمالي كافية في الحكم بوجوب إتيانها بعد الجمعة، فيكون من قبيل إحراز ما هو محرز بالوجدان بدليل تعبدى كأصل، و إن كان الغرض إحراز كون الواجب في يوم الجمعة هو الظهر فلا يمكن إلا على القول بأصل المثبت فاستصحاب الاشتغال لا يجري في مورد العلم الإجمالي لا في المتباينين و لا في الأقل و الأكثر، إذا تبين ذلك فاعلم إن ما نحن فيه من هذا القليل، حيث إن الواجب في مائة و خمسين مثلاً مردد بين ثلاث حقق تعييناً أو تخييراً بينها و بين ثلاث بنات لبون، فبعد إعطاء ثلاث بنات لبون لا يصح استصحاب الاشتغال لا في إثبات وجوب الإعطاء بثلاث حقق بعده، و لا في إحراز كون الفريضة هو ثلاث حقق، أما الأول فلأن حكم العقل بعد القطع بالاشتغال بثلاث حقق و الشك في مسقطية إعطاء ثلاث بنات لبون كاف في الحكم بالاشتغال و لا- يحتاج إلى استصحابه، و أما الثاني أعني إحراز كون الواجب هو إعطاء ثلاث حقق باستصحاب الاشتغال بعد إعطاء ثلاث بنات لبون فلتوقفه على الأصل المثبت فتحصل فساد التمسك باستصحاب الاشتغال في المقام بما لا- مزيد عليه، هذا تمام الكلام في حكم الأصل في المقام، و قد تبين أن الأصل في المقام هو البراءة، و ذلك لما سنيين من تعلق الزكاة بالعين و أنها ليست بالذمة الساذجة و قد عرفت أنه على القول بتعلقها بالعين على أنحاء تعلقها بها يكون مرجع الشك في المقام إلى الأقل و الأكثر الاستقلالي، و لا شبهة في أن المرجع فيه هو البراءة حتى عند القائلين بوجوب الرجوع إلى الاحتياط في الارتباط من الأقل و الأكثر كما لا يخفى، و أما التمسك بالدليل الاجتهادي فقد استدلل للقول الأول أعني التخيير مطلقاً في جميع الصور بإطلاق قوله عليه السلام في صحيحة زرارة و صحيحة أبي بصير: فإن زادت على العشرين و المائة واحدة ففي كل خمسين حقاً، و في كل أربعين بنت لبون إذ لو كان التقدير بالأقل عفواً و الأكثر استيعاباً لما جاز التقدير في مائة و إحدى و عشرين بالأربعين و الخمسين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٦

على وجه التخيير بل كان اللازم هو التقدير بالأربعين فقط، فتقدير هذا العدد بهما دليل على عدم وجوب مراعاة الأكثر منهما استيعاباً، مضافاً إلى صريح اعتبار التقدير بالخمسين فقط في عدة من الروايات كقوله عليه السلام في صحيح أبي بصير: ما إذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقاً، فإنه بعد الجمع بينها و بين صحيحتي زرارة و أبي بصير المتقدمتان و نظائرهما يقيد إطلاق قوله عليه السلام: فإذا كثرت الإبل بما إذا بلغت الكثرة إلى مائة و إحدى و عشرين و ما زاد منها، و يحمل قوله عليه السلام: ففي كل خمسين حقاً على التخيير، قال في المدارك و يدل عليه أي على التخيير المطلق صريحا اعتبار التقدير بالخمسين خاصة في روايتي عبد الرحمن و أبي بصير، و لو كان التقدير بالأربعين متعينا في المائة و إحدى و عشرين و ما في معناها لما ساغ ذلك قطعاً انتهى، لا يقال في تعيين المطابق مع أحد العددين في صورة المطابقة مع أحدهما أو أكثرهما استيعاباً مع عدم المطابقة مع كل منهما منفرداً أو مجتمعاً مراعاة لحق المستحقين، فيجب، لأنه يقال لم يثبت كون حقهم التعيين حتى يجب مراعاته، لأن

الكلام بعد في ان حقهم هو في مثل مائة و إحدى و عشرين هل هو ثلاث بنات لبون تعيينا، أو هي حقتين تخيرا لكون أكثرهما نفعا أفيد لهم لا يوجب الأخذ به ما لم يقم دليل على وجوبه، و كيف مع قيام الدليل على عدم وجوبه و هو إطلاق الأدلة الدالة على التخيير مع ان في التخيير المطلق مراعاة لحق المالك، و لم يثبت أولوية مراعاة حق المستحقين من مراعاة حقه مع إمكان ان يقال بجبر التفاوت الحاصل بحذف بعض الكسور و العفو بزيادة السن في التقدير الأخر، فإذا عد مائة و إحدى و عشرين بالأربعين تصير الفريضة ثلاث بنات لبون، و لو عد بالخمسين تصير حقتين، و لعل الحقتين متساويان في القيمة مع ثلاث بنات لبون بواسطة زيادة سن الحقنة عن بنت لبون، فحينئذ ليس في اختيار الأربعين مراعاة لحق المستحق، و لا في اختيار الخمسين للمالك كما لا يخفى، و استدلل للقول الثاني بصحيح زرارة و صحيح ابى بصير المتقدمين و ما في معناهما من التعبير بقوله عليه السلام في كل خمسين حقة و في كل أربعين بنت لبون، و تقرب الاستدلال ان المذكور في هذه الاخبار هو التعبير بكلمة (واو) الظاهرة في الجمع لا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٧

كلمة (أو) الظاهرة في التخيير، و مقتضى الجمع المستفاد من كلمة الواو هو ملاحظة الاستيعاب بقدر الإمكان، فالمراد ان كل فرد حصل في الخارج من الخمسين بإفراز مفرز في قطيعة من الإبل المجتمع فيه الحقنة. و كل أربعين حصل في الخارج منها بإفراز مفرز ففيه بنت لبون، ففي مائة و إحدى و عشرين إذا أفرز ثلاث اربعينات يكون فيه ثلاث بنات لبون، فلا يبقى محل لإفراز الخمسين حتى يجب فيه الحقنة، و في مائة و خمسين إذا أفرز ثلاث خمسينات يكون فيه ثلاث حقت فلا يبقى محل لإفراز الأربعين حتى يكون فيه بنت لبون، و في مائة و أربعين إذا أفرزنا خمسينين يبقى منه أربعين فيكون فيه حقتين و بنت لبون هذا و يدل على ذلك حكم نصاب البقر الوارد في حسنة الفضلاء المتفق عليه في البقر بعد ظهور اتحاد الحكم في الجميع، و عدم الفرق في ذلك بين الإبل و البقر و فيها بعد الفراغ عن نصب الإبل قال الصادقان عليهما السلام في كل ثلاثين بقرة تباع حولي و ليس في أقل من ذلك شيء، و في أربعين بقرة مسنة، و ليس فيما بين الأربعين إلى الستين شيء، فإذا بلغت الستين ففيها تباعان إلى السبعين فإذا بلغت السبعين ففيها تباع و مسنة إلى الثمانين، فإذا بلغت ثمانين ففي كل أربعين مسنة إلى تسعين، فإذا بلغت تسعين ففيها ثلاث تباعات حوليات، فإذا بلغت عشرين و مائة ففي كل أربعين مسنة، فانظر كيف حكما عليه السلام بتعين عد الستين بالثلاثين و السبعين بالثلاثين و الأربعين معا، و الثمانين بالأربعين و التسعين بالثلاثين، و لا ينافي ذلك اقتصارهما عليهما السلام في المائة و العشرين بالأربعين مع جواز عده بالثلاثين لمطابقتها مع كل واحد منهما بالانفراد لانه مشتمل على ثلاث اربعينات و أربع ثلاثينات، و ذلك لإمكان ان يكون الاقتصار لأجل عدم وجوب الاستقصاء و معلومية جواز العد بالثلاثين في مائة و عشرين بعد تكرار الحكم باحتساب الثلاثين فيما يطابق معه، و مع عدم الفرق بين البقر و الإبل يثبت الحكم في الإبل أيضا و هو المطلوب، و اما قوله عليه السلام في صحيح ابى بصير فإذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقة الذي ادعى في المدارك صراحة دلالة على التخيير المطلق ففيه ان ظاهره انحصار النصاب الأخير في الخمسين و هو خلاف الإجماع فلا بد فيه من التأويل فهو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٨

كما يحتمل ان يكون مسوقا لبيان أحد فردي التخيير يحتمل ان يكون مسوقا لبيان حكم العدد المفروز على الوجه الكلي بالبيان المتقدم فلا صراحة فيه على التخيير، بل لا ظهور فيه أيضا.

(أقول) و هذا غاية ما قيل أو يمكن ان يقال في الاستدلال للقول الثاني، و لكنه لا يخلو عن المنع، فإنه لو سلم كون الواو باقيا على ظاهره للجمع، و لم يدعى ظهوره في معنى (أو) بدلالة السياق، و كان المراد من قوله عليه السلام في كل خمسين حقة، و

في كل أربعين بنت لبون ان كل فرد حصل في الخارج من الخمسين ففيه الحق، و كل أربعين أفرز منه بإفراز مفرز ففيه بنت لبون ما تفرع عليه بقوله ففي مائة و إحدى و عشرين إذا أفرز ثلاث اربعينات لا يبقى محل لإفراز الخمسين ممنوع، فان عدم بقاء محل لإفراز الخمسين انما هو لتقدم افراز ثلاث اربعينات و وجوب تقديمه ممنوع، فلم لا يفرز منه خمسين حتى لا يبقى محل لإفراز ثلاث اربعينات، و بقاء العشرين بعد افراز خمسين، و واحدة بعد افراز ثلاث اربعينات لا يوجب تقدم افراز الثاني على الأول لا مكان العفو عن العشرين، و كذا مطابقة مائة و خمسين مع ثلاث خمسينات لا يوجب تقديم افرازها على افراز الأربعين، لإمكان أن يفرز منه ثلاث اربعينات حتى لا يبقى محل لإفراز خمسين و ان بقي منه بعد افراز ثلاث اربعينات ثلاثين، و في مائة و أربعين إذا افرزا خمسينين و ان أمكن ان يفرز منه أربعين الا ان الكلام في تقديم افراز خمسينين فلم لا يفرز منه ثلاث اربعينات حتى لا يبقى محل لإفراز خمسينين و ان بقي منه بعد افراز ثلاث اربعينات عشرين، و بالجملة فما ذكر من الوجه لا يثبت تعيين المطابق مع احد العددين، و لا تعيين أكثرهما استيعابا، و منه يظهر الجواب عما ذكر في تقريب الاستدلال بقوله عليه السلام: إذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقة فإنه بعد ضمه الى قوله عليه السلام في كل خمسين حقة، و في كل أربعين بنت لبون، و تسليم ان المراد منه هو ما ذكر من المعنى اعني كل فرد من الخمسين يفرز، و كل فرد من أربعين يفرز لا يوجب تقديم فرز خمسين فيما إذا طابقا عدد الإبل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٩

معه، و لا- تقديم فرز الأربعين فيما إذا طابق مع أربعين لكي ينحصر مورد التخيير بما إذا طابق مع العددين منفردا كالمائتين المطابق مع خمسين و الأربعين، و اما الاستدلال بحسنه الفضلاء ففيه ان غاية ما يدل عليه الحسنه هو تعيين الأخذ بأحد العددين في صورة المطابقة معه، و أخذهما معا في صورة المطابقة معهما كالسبعين المطابق مع ثلاثين و أربعين، و لا تعرض فيها لما لا يطابق مع شيء منهما منفردا أو مجتمعا كالمشتمل على ما بين العقود، و بعد ضم الحسنه الى المطلقات المتقدمة أعني قوله عليه السلام في كل خمسين حقة و في كل أربعين بنت لبون، و قوله عليه السلام إذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقة تصير النتيجة تعيين العد بما يطابق احد العددين فيما إذا طابق أحدهما و العد بهما معا فيما إذا طابقهما معا و التخيير فيما إذا طابق كل واحد منهما بالانفراد كالمائتين، و فيما إذا لم يطابق شيئا منهما لا بالانفراد و لا بالاجتماع كما في كلما إذا اشتمل على ما بين العقود، اما التعيين في الصورتين الأوليين فلحسنه الفضلاء، و اما التخيير في الصورتين الأخيرتين فللمطلقات المتقدمة و هذا هو القول الثالث، و بما ذكرناه استدلاله في الجواهر فلا تصير الحسنه حينئذ دليلا على القول الثاني مع ما عرفت بما فيها من مخالفتها لما عليه الأصحاب في نصب الإبل الموجب لو هنها و ان كانت مقبولة فيما فيها من نصب البقر و الغنم، مع ان الاقتصار في النصاب الأخير المذكور فيها من البقر و هو المائة و العشرين بذكر عده أربعين يوجب و هن ظهور ما تقدم منها في تعيين ما ذكر فيها من عد تسعين بالثلاثين، و سبعين بالثلاثين، و أربعين و ستين بثلاثين، و الذي ينبغي ان يقال في المقام ان مقتضى إطلاق قوله عليه السلام إذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقة هو تعيين العد بالخمسين مطلقا سواء طابق عدد الإبل معه أم لا. و مقتضى إطلاق قوله عليه السلام في كل خمسين حقة و في كل أربعين بنت لبون هو وجوب العد بالأربعين أيضا مع العد بالخمسين فيجب في مثل مائة و إحدى و عشرين عده بالخمسين تارة و إعطاء حقتين، و بالأربعين أخرى و إعطاء ثلاث بنات لبون، لكنه خلاف الإجماع على عدم وجوب زكوتين في محل واحد، فيقيد إطلاق قوله عليه السلام في كل خمسين حقة بما إذا لم يعد الإبل بالأربعين، و قوله في كل أربعين بنت لبون بما إذا لم يعد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٠

بالخمسين فيقيد حكم وجوب الحقه بعدم العد بالأربعين، و حكم وجوب بنت لبون بعدم العد بالخمسين، و نتيجة هذا التقييد هو



التخيير مطلقا، و هو الحق الموافق للتحقيق، الا ان الأحوط هو القول الثانى، و ان الاحتياط فى الأخذ بالقول الثالث لا ينبغى تركه، إذا عرفت ما تلوناه عليك تقدر على تطبيق ما فى المتن على الأقوال، و تعرف ان مختار المصنف (قده) هو القول الأول أعنى القول بالتخيير مطلقا، لكن مع الاحتياط فى صورة المطابقة مع احد العددين فقوله (قده)

بمعنى انه يجوز ان يحسب أربعين أربعين و فى كل منها بنت لبون، أو خمسين خمسين و فى كل منها حقه، و يتخير بينهما مع المطابقة لكل منهما أو مع عدم المطابقة لشيء منهما.

إشارة إلى اختيار التخيير حتى فى صورة عدم المطابقة لشيء منهما كما عليه القول الثالث المختار للجواهر. و قوله (قده) و مع المطابقة لأحدهما الأحوط مراعاتها

إشارة إلى الاحتياط فى صورة المطابقة مع أحدهما، و بهذا يمتاز عن القول الثالث حيث ان فى القول الثالث كان الأخذ بما يطابق مع أحدهما واجبا متعينا، و لكن المصنف يقول فيه بالاحتياط، و لا يفتى بالتعيين، و ان كان لا تفاوت من حيث العمل لكون الاحتياط وجوبيا لانه قبل الفتوى. و قوله

بل الأحوط مراعاة الأقل عفوا

إشارة إلى الاحتياط فيما إذا لم يطابق مع العددين، و لا- مع أحدهما كما إذا اشتمل على ما بين العقود الذى يقول صاحب الجواهر فيه بالتخيير الا انه ندبى لكونه بعد الفتوى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦١

ففى المأتين يتخير بينهما لتحقق المطابقة منهما

و هذا مورد الاتفاق و محل وفاق الأقوال.

و فى المائة و خمسين الأحوط اختيار الخمسين

بالاحتياط اللازم كما انه يجب اختياره على القولين الأخيرين لكنه مخير فى اختيار الأربعين على القول الأول المختار عندنا، و ان

كان الاحتياط باختيار الخمسين لا ينبغى تركه، و كذا

فى المأتين و أربعين الأحوط اختيار الأربعين

لانطباقه عليه دون خمسين.

و فى المائتين و ستين يكون الخمسون أقل عفوا

فيجوز اختياره كما يجوز اختيار الأربعين على القول الأول، و يتعين تطبيقه عليهما معا بعد خمسينين و اربع اربعينات فيعطى

حقتين و اربع بنات لبون على القولين الأخيرين، لكن ظاهر المتن هو الأخذ بأقلهما عفوا على القولين الأخيرين، و لا وجه له بعد

مطابقته معهما مجتمعا، و كذا قوله (قده)

و فى المائة و أربعين يكون الأربعون أقل عفوا

فان المتعين فيه أيضا على القولين الأخيرين هو العد بهما لا تعين العد بالأربعين الذى أقل عفوا من العد بالخمسين كما لا يخفى،

و هذا غاية ما تيسر لنا تحريره فى هذا المقام العويص و لله الحمد. الأمر الثانى ما قاله مصنف (قده)

### [مسألة ١ فى النصاب السادس إذا لم يكن عنده بنت مخاض يجزى عنها ابن اللبون]

مسألة ١ فى النصاب السادس إذا لم يكن عنده بنت مخاض يجزى عنها ابن اللبون بل لا يبعد اجزائه عنها اختيار أيضا و إذا لم يكونا معا عنده تخير فى شراء أيهما شاء.

أما أجزاء ابن لبون مع عدم وجود بنت مخاض عنده فكأنه مما لا خلاف فيه بل عن التذكرة انه موضع وفاق، و يدل عليه من الاخبار خبرا زرارة و أبو بصير فان لم يكن فيها بنت مخاض فابن لبون، و اما أجزاء عنها اختيارا فهو ظاهر عبارة القواعد، و فيها و يجزى عنها اى عن بنت مخاض ابن اللبون، و يتخير فى الإخراج لو كانا عنده و فى الشراء لو فقدهما انتهى، و انما قلنا انه ظاهر القواعد مع ان قوله و يتخير فى الإخراج لو كانا عنده صريح فى التخيير لاحتمال ان يكون مراده (قده) هو التخيير لأجل تساوى ابن لبون مع بنت مخاض فى القيمة مع تخيير المالك فى دفع الفريضة عينا أو قيمة و هو غير ما نحن فيه من اجتزاء ابن لبون عن بنت مخاض مع وجودها من جهة كونه أحد فردى التخيير، و قد صرح بما احتملناه عبارة المحكى عن الغنية، و فيه و عندنا ان بنت المخاض يساويها فى القيمة ابن اللبون الذكر، و قد حكى القول بالاجتزاء عن آخرين بل نسب الى المشهور، و لكن فى المسالك نسبة الاجتزاء الى بعض الأصحاب، و حكم بان عدم الاجتزاء هو الأجود، و فى المدارك ان القول بالاجتزاء مطلقا و لو مع وجود بنت مخاض ضعيف، و فى الجواهر القول بالاجتزاء لا يخلو عن قوة لقيام علو السن مقام الأنوثة، و لذا لم يكن فيه جبران إجماعا كما عن التذكرة، و لانسباق ارادة عدم الشرط حقيقة من عبارة النص و الا يلزم عدم الاجتزاء ببنت مخاض مع عدم وجودها حال الوجوب و ان وجدت بعده بناء على ان يكون شرط اجزاء ابن لبون عنها عدم وجودها حال الوجوب لا حال الأداء مع ان من المعلوم اجزائها لو وجدت بعد الوجوب قطعاً، بل قيل بتعينها إذا وجدت بعده كما يأتى عن قريب. (أقول) و ما افاده (قده) لا- يخلو عن الضعف، اما قوله لقيام السن مقام الأنوثة ففيه انه ان كان المراد قيامه مقامها فى القيمة فهو خارج عن مورد البحث لما عرفت من كونه فى اجزاء ابن لبون من حيث كونه فريضة لا من حيث تساوى قيمته لعلو سنه مع بنت المخاض، مع انه يمكن منعه أيضا بإمكان تفاوت قيمتهما بحسب اختلاف الأزمنة و الأمكنة، و ليس الواجب تساوى قيمتهما فى كل زمان و مكان مع إمكان الاختلاف بحسب اختلاف الرغبات زمانا و مكانا، و ان كان المراد قيامه مقامها فى الفريضة و انه احد فردى

التخيير ففيه ان محض التساوى فى القيمة لا يوجب التخيير فى الفريضة، و الا يلزم ان يكون التخيير فى كل فريضة بينها و بين ما يساويها من النقد بان كان الواجب فى كل نصاب هو الفريضة المنصوصة فيه أو قيمته لا بمعنى جواز إعطاء المالك من غير العين إرفاقا بل بمعنى ثبوت التخيير بين الإخراج من العين أو إعطاء القيمة من أول الأمر، و هو كما ترى، و اما قوله (قده) من انسباق ارادة عدم الشرط حقيقة من عبارة النص ففيه ان قوله عليه السلام فى رواية زرارة: فان لم يكن فيها بنت مخاض فابن لبون ظاهر فى الشرطية لوجود اداة الشرط و الجملة الشرطية و الفاء الجزائية و الظاهر منها هو تفرغ اجزاء ابن لبون على عدم وجوب بنت مخاض من حين وجوب الزكاة إلى زمان الأداء بمعنى انه لو لم يكن فى آباله بنت المخاض و انتهى الأمر إلى تحصيلها لكى يؤديها زكاة لا يجب عليه تحصيلها بل يكفيه إعطاء ابن لبون، و هذا ظاهر فلا يرد ما أورده (قده) و الا يلزم عدم اجزاء بنت مخاض مع عدم وجودها حال الوجوب و ان وجدت بعده، و بالجملة فالظاهر عدم اجزاء ابن لبون مع وجود بنت المخاض من حيث كونه فريضة و ان جاز إخراجها من حيث القيمة ان تساوى مع بنت المخاض فى القيمة، و إذا لم يكونا معا عنده ففي وجوب إخراج بنت المخاض عليه تعيينا حتى يجب شرائها أو التخيير بينها و بين ابن لبون وجهان: من تقييد النص اجزاء ابن اللبون بكونه عنده مع عدم كون بنت المخاض عنده فلا يشمل ما إذا تشاوبا فى عدم كونهما عنده و:

من انه بشرى ابن اللبون يصير هو عنده مع عدم كون بنت مخاض عنده، نعم لو اشتراها تعينت بنت المخاض ما لم يسبق إخراجها على شرائها، و فى المسالك الأخير هو الأجود، و فى المدارك ان ظاهر المحقق فى المعتمد و العلامة فى جملة من كتبه انه موضع وفاق، و ظاهر الجواهر هو الأول، قال لإطلاق دليل الإلزام ببنت المخاض الذى لم يخرج منه الا مورد النص و هو صورة

عدم وجود بنت المخاض عنده و وجود ابن لبون، فيبقى ما عداه مندرجا تحت إطلاق دليل الإلزام بينت المخاض الذي منه ما إذا لم يكن كلاهما عنده، و اما حديث صيرورته بشراء ابن لبون واجدا له و فاقدنا لبنت مخاض فيدخل تحت النص ففيه ان الكلام فى تعيين الواجب قبل الشراء و ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٤

المتعين عليه حينئذ هل هو بنت المخاض أو انه مخير فى شراء أيهما شاء و هو جيد.

(الأمر الثالث) ان صاحب الجواهر (قده) بعد ان اختار القول الثالث فى النصاب الثانى عشر من التخيير بين عد الآبال أربعين أربعين أو خمسين خمسين فى صورة مطابقة عددها مع العددين بالانفراد أو بالاجتماع، و فى صورة عدم المطابقة معهما أصلا استثنى عن الصورة الأخيرة المائتين و ستين، و قال فيه بوجود عدده بالخمسين، و ذلك لانه يجب فى مأتين و أربعين عدده بالأربعين فيتعين ست بنات لبون، و فى مائتين و خمسين يتعين العد بالخمسين فيجب خمس حق، و فى مأتين و ستين لو لم يتعين العد بالخمسين، و إخراج خمس حق بل كان مخيرا بينه و بين العد بالأربعين للزم ان تكون زيادة العشرة فى مائتين و خمسين موجبة لنقص فريضته مع ان الزيادة فى العدد لو لم توجب الزيادة فى الفريضة لم تزدها نقصا.

(الأمر الرابع) فى كل صورة ثبت التخيير فيها فى النصاب الثانى عشر هل هو للمالك كما صرح به جماعة، و فى التذكرة دعوى الإجماع عليه، أو هو للساعى كما حكى عن الخلاف و المبسوط، أقواهما الأول لأنه المنسب من الأدلة، و فى الجواهر فضلا عن تحقق الامتثال بأحدهما فلا تسقط لغير المالك عليه، و فيه ان تحقق الامتثال بأحدهما متوقف على تخيير المالك فى الأداء فلا يصير دليلا عليه، فالأولى الاكتفاء بالدليل الأول و هو الانساق من الدليل.

(الأمر الخامس) قال الشهيد (قده) فى اللمعة بعد ذكر النصاب الحادى عشر اعنى احدى و تسعون ثم فى كل خمسين حقه، و فى كل أربعين بنت لبون، و لم يقيد النصاب الثانى عشر بالبلوغ الى مائة و احدى و عشرين، و لازم إطلاقه هو ثبوت ثلاث بنات لبون فى مائة و عشرين و لو لم تزد عليه الواحدة و هو خلاف الإجماع، و قد اعتذر عنه بوجه غير خال عن الضعف، فالأولى الاعتراف بسقوط القيد عنه و القصور فى التعبير.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٥

(الأمر السادس) ظاهر النص و الفتوى اعتبار كون الواحدة الزائدة فى النصاب الثانى عشر على المائة و العشرين واحدة تامه، فلو زاد على المائة و العشرين جزء من بعير بحيث ينقص عن الواحد لم يتحقق به النصاب و لم يتغير به الفرض إجماعا كما فى محكى التذكرة، و لا نعلم فيه خلافا الا من الإصطخري الذى من العامة كما عن المنتهى، فما عن بعض العامة من تغيير الفرض به واضح الفساد.

(الأمر السابع) هل الواحدة الزائدة على المائة و العشرين جزء من النصاب كما عن نهاية العلامة، و اختاره فى الجواهر أيضا كما عن جماعة منهم المحقق و الشهيد الثانيين، بل قيل انه المشهور، أو شرط له وجهان: من حيث اعتبارها فى النصاب الثانى عشر نصا و فتوى، و: من ان إيجاب بنت اللبون فى كل أربعين يخرج الواحدة عنه فيكون شرطا لا جزء، و الأقوى هو الأول، لظهور النص و الفتوى فى كونها جزء فى هذا النصاب أعنى الثانى عشر كغيره من النصب، فكما أن الواحدة مثلا جزء من نصاب الحادى عشر و هو الواحدة و التسعون فكذا فى النصاب الثانى عشر، و اما ان إيجاب بنت لبون فى كل أربعين يخرج الواحدة عن النصاب ففيه ان ذلك من اللوازم الأعم، إذ على الجزئية أيضا يمكن إيجابها فى كل أربعين كما لا يخفى، قالوا و يترتب على الجزئية انه لو تلفت الواحدة بعد الحول و قبل إمكان الأداء يسقط من الواجب جزء من مائة و احدى و عشرين جزء ان كانت جزء بخلافه على الشرطية فإنه لا يسقط بتلفها بعد الحول بغير تفريط شىء كما لا يسقط بتلف ما زاد عنها الى ان تبلغ تسعة عشر

فينتهي العدد الى مائة و أربعين، و لا يخفى ان صحه ما فرعوا من الثمره متوقف على تعلق الزكاه بما عدا العفو على نحو الكلى فى المعين، و فيه بحث سيجىء الكلام فيه، هذا تمام الكلام فى نصب الإيل و الأمور المتعلقة بها.

## [ و اما فى البقر فنصابان ]

### إشارة

و اما فى البقر فنصابان

## [ (الأول) ثلاثون و فيها تبع أو تبعه ]

(الأول) ثلاثون و فيها تبع أو تبعه و هو ما دخل فى السنة الثانية

## [ (الثانى) أربعون ]

(الثانى) أربعون و فيها مسنة و هى الداخلة فى السنة الثالثة و فيما زاد يتخير بين عد ثلاثين و يعطى تبعا أو تبعه و أربعين أربعين و يعطى مسنة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٦

الكلام فى هذه المسألة يقع فى أمور (الأول) لا اشكال و لا خلاف بين علماء الإسلام فى عدم وجوب الزكاه فى البقر ما لم تبلغ ثلاثين الأيمن الزهرى و سعيد بن المسيب، فإنهما قالوا- فى كل خمس شاء، و قد وقع الخلاف فى التعبير عن نصبها، و عن المبسوط و المنتهى و غيرهما ان النصب فى البقر أربعة أولها ثلاثون، و الثانى أربعون، و الثالث ستون و هذه الثلاث جزئى، و الرابع كلى و هو فى كل أربعين مسنة، و فى كل ثلاثين تبع أو تبعه، و عن المحقق الثانى ان المتجه عدها ثلاثة شخصاين هما الثلاثون و أربعون، و أمر كلى و هو كل ثلاثين و كل أربعين، و عن بعضهم خمسة و هى الثلاثون و الأربعون و الستون و السبعون، و كل ثلاثين، و كل أربعين، و لا يخفى ما فى هذه الأقوال من النظر لعدم الدليل على شىء منها، و لو أريد الاستدلال بشىء منها بصححة الفضلاء فينبغى زيادة التسعين و مائة و عشرين عليها لأنهما مذكورة فيها بل ينبغى عد المائة و المائة و عشرة أيضا فإن الأول مشتمل على الأربعين و ثلاثينين، و الثانى مشتمل على ثلاثين و اربعينين، و الحق ان يقال فيها نصابين كليين فقط و هما كل ثلاثين و كل أربعين كما فى الشرائع و القواعد، و عليه ما فى المتن بل الحق منه ان يقال كما فى المدارك ان لها نصاب واحد كلى و هو احد العددين على سبيل التخبير، و اما ما ذكر من النصب فى صححة الفضلاء من الثلاثين و الأربعين و السبعين و التسعين و مائة و عشرين فالظاهر كون المراد منه التمثيل للنصاب الكلى، و كيف كان فالأمر سهل بعد كون الاختلاف لفظيا لعدم وجوب الزكاه قبل الثلاثين إجماعا، و لا فى الزائد على الثلاثين حتى يبلغ أربعين، و لا فى عد الزائد عليه بحساب ثلاثين أو أربعين.

(الأمر الثانى) لا اشكال و لا خلاف فى وجوب المسنة فى كل أربعين، و قد دل عليه صححة الفضلاء و انما الكلام فى الثلاثين، و المشهور هو التخبير فى كل ثلاثين بين التبع و التبعه و فى صححة الفضلاء هو الاقتصار على ذكر التبع و لم يذكر فيها التبعه، و المحكى عن الصدوقين و المفيد و ابن ابى عقيل هو تعيين التبع حيث انهم لم يذكروا التبعه، و استدلو للمشهور

بوجوه (منها) مرسل المحكى فى المعبر حيث قال (قده) و من طريق الأصحاب ما رواه زرارء و محمد بن مسلم و أبو بصير و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٧

الفضيل عن ابى جعفر و ابى عبد الله عليهما السلام قالا فى البقر فى كل ثلاثين تبع أو تبعه و ليس فى أقل من ذلك شىء حتى تبلغ ستين ففيها تبعان أو تبعتان ثم فى سبعين تبع أو تبعه و مسنة و فى تسعين ثلاث تباع، و هذه الرواية بهذا المضمون و ان لم تكن مذكورة فى شىء من كتب الحديث و لم يذكرها احد من الفقهاء فى شىء من كتب الاستدلال الا ان إرسال مثل المحقق (قده) الذى هو لسان الفقهاء و ترجمانهم كاف فى توثيقها مع ما قيل من وجود بعض الأصول عنده، فلعله اطلع على ما لم يطلع عليه غيره كما هو ليس ببعيد عنه. و (منها) ان فى صحیحة الفضلاء على ما رواه الكلينى و الشيخ (قدس سرهما) قال فى التسعين ففيها ثلاث تبعات حوليات مع ان فيها فى المرتبة الاولى اعنى كل ثلاثين قال تبع حولى، ففى الصحاح كل ذى حافر أول سنته حولى و الأنتى حولية و الجمع حوليات، و لا يخفى انها لمكان الالف و التاء جمع للحولية الأنتى مع كون تبعات أيضا جمعا للتبعية لا للتبع، فوجوب ثلاث تبعات فى التسعين مع ذكر التبوع فى الثلاثين يدل على التخيير بينها و قد اكتفى بأحد فردى التخيير و هو التبوع فى الثلاثين و بذكر الفرد الآخر و هو التبعية فى التسعين بناء على ما تقدم من ان التسعين ليس نصابا مستقلا و انه عبارة عن ثلاث ثلاثين و ان فى كل ثلاثين منها الفريضة المقدرة. و (منها) ان التبعية أولى من التبوع لكونها أكثر نفعاً بالدر و النسل، و لا يخفى ما فى هذا الأخير لأن الكلام فى تعيين الفريضة الأولية لا فى جواز إعطاء غيرها إذا كان أفيد، فأولوية التبعية لمكان أكثرية نفعها لا يدل على كونها فردة التخيير فى الفريضة كما لا يخفى. و (منها) ان التبوع فى اللغة عبارة عن ولد البقر يطلق على الذكر و الأنتى، كما يظهر من نهاية ابن أثير و فيه أيضا انه لو سلم ذلك يدفع إرادة الأعم منه بالتوصيف بالحولى الذى عرفت انه مذكر و ان تأنيته الحولية، فالوجهان الأخير ان ساقطان، لكن لعل فى الأولين كفاية هذا، و استدلال للقول الأخير بصحیحة الفضلاء، و الاستدلال بها ظاهر، و لا يخفى ان الأحوط إعطاء التبعية من باب القيمة لاشتمالها على قيمة التبوع مع زيادة، ثم ان المراد من التبوع و التبعية هو ما كمل سنته الاولى و دخل فى السنة الثانية و ان فسر فى اللغة كما عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٨

الجواهر بولد البقر فى السنة الاولى و انما اعتبر فيه كمال الحول الحاصل بالدخول فى السنة الثانية لتقيده فى صحیحة الفضلاء بالحولى و فيها فى كل ثلاثين بقرة تبع حولى، و قد عرفت تفسير الحولى فى الأمر الثانى و ان المراد به كما فى الصحاح هو ولد الحافر فى السنة الأولى التى لا يكمل الا بالدخول فى السنة الثانية، و انما سمي بالتبوع لانه يتبع امه فى المرعى، و عن النهاية التبوع ولد البقر أول سنته و بقرة تبع اى تبعها ولدها انتهى و قيل فى تسميته بالتبوع لانه تبع قرنه اذنه، و اما المسنة فهى ما كملت السنتين و دخلت فى الثالثة، و حكى عن الأظهرى أن البقرة و الشاة يقع عليهما اسم المسن، و ليس معنى أسنانها كبرها كالرجل المسن، و لكن معناه طلوع سننها فى السنة الثالثة، و فى المدارك لم أقف فى كلام أهل اللغة على تفسير المسنة، و قال العلامة فى التذكرة ان ولد البقر إذا كمل سنتين و دخل فى الثالثة فهو ثنى و ثنية و هى المسنة شرعا، و مقتضى كلامه ان هذه التسمية مستفادة من الشرع و لم أقف على رواية تتضمن تفسيرها بذلك الا ان العلامة فى المنتهى نقل الإجماع على ان المراد بها ما كمل لها سنتان و دخلت فى الثالثة انتهى عبارة المدارك.

(الأمر الثالث) فى التخيير بين التبوع و التبعية فى البقر، و بنت لبون و الحقة فى الإبل إشكال ينشأ من لزوم محل متأصل للملكية، و ان تعلقها بالمبهم غير معقول، و لا يصح فرض تعلقها لأحد الأمرين من التبوع و التبعية أو بنت لبون و الحقة لأن مفهوم أحدهما أمر انتزاعى غير متأصل فى الخارج، و قد تقدم تحقيق الكلام فى ذلك و بسطه فى مسألة نذر التصديق بالعين الزكوية. و لا يخفى ان الاشكال المذكور متفرع على الالتزام فى باب الزكاة بالوضع من غير فرق فيها بين تعلقها بالذمة الساذجة أو بالعين على

أنحائه، و اما على احتمال كونها من باب التكليف المحض فلا إشكال أصلا كما في سائر الواجبات التخيرية و قد ذكر وافي دفعه وجوها (الأول) ان المملوك معين عند الله سبحانه و هو ما يختاره المكلف لو اختار فلا يرد بأنه ربما لا يختار، و لا يخفى ما فيه فان تعين المملوك في كونه ما يختاره المكلف متوقف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٩

على اختياره فقبل اختياره لا يكون هو مملوكا و ان كان يعلم الله سبحانه بأنه يصير مملوكا عند تحقق الاختيار، أو انه لو اختار لكان هو المملوك لانه المختار على تقدير الاختيار مع ان الفريضة مملوك للمستحق قبل الاختيار قطعا. (الثاني) ان الفريضة هو قيمة أحدهما من بنت لبون أو الحقنة في الإبل، أو التبيح و التبيعة في البقر فمن جعل الفريضة في البقر هو التبيح و التبيعة يستكشف كونهما في نظر الشارع بقيمة واحدة و ان اختلفا عند العرف في القيمة السوقية، فيكون إعطاء أحدهما المعين الذي يختاره المكلف مجزيا عن الآخر لتساويه معه في القيمة، و اما في مثل الحقتان و ثلاث بنات لبون في مثل الماء و إحدى و عشرين من الإبل فلا يحتاج الى فرض تساوى القيمة في نظر الشارع و لو مع الاختلاف في القيمة السوقية، بل هما متساويان في القيمة السوقية أيضا لأن التعدد يقوم مقام التفاوت في السن فالذى يتعلق بالمال و يكون مملوكا للمستحق حينئذ هو ما يقابل أحدهما من القيمة فلا إبهام و لا ترديد فيه، و الحاصل ان المستحق يملك من العين الزكوية في البقر مثلا مقدارا يوازى قيمته قيمة التبيح و التبيعة المتساوى قيمتهما شرعا و ان اختلفا عرفا، و فى الإبل ما يوازى قيمة الحقتان و ثلاث بنات لبون مثلا شرعا و عرفا هذا، و لا يخفى ما فيه من التكليف و ذلك لان الظاهر ان الفريضة هي نفس الحقنة و بنت لبون فى الإبل و التبيح و التبيعة فى البقر لا قيمتهما مع ما فى فرض تساوى التبيح و التبيعة فى القيمة شرعا إذ لم يثبت للشارع نظر آخر فى قيمتهما مخالفا لما عليه العرف من القيمة السوقية، و ان قيام التعدد مقام التفاوت فى السن فى الحقنة و البنت لبون دائما ممنوع لإمكان اختلاف ثلاث بنات لبون مع الحقتين فى القيمة، و بالجملة فهذا الوجه أيضا ليس بشيء، و ان أمر بالتأمل فيه جيدا فى الجواهر معللا بأنه دقيق. (الثالث) ان الفريضة هو أحدهما معينا و يكون الآخر مسقطا عنه نظير ما قالوا فى الواجب التخيري من ان الواجب هو أحدهما معينا عند الله سبحانه غير معين عند المكلف فان اختاره المكلف فهو، و ان اختار غيره يكون ما يختاره مسقطا عن الواجب، هذا و ان كان ممكنا بحسب الاعتبار الا انه خلاف الظاهر من الدليل.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٠

(الرابع) ان يفرق بين الزكاة و بين سائر الأملاك المتعارفة فى الحكم، فيقال بصحة تعلقها بالمبهم دون الاملاك المتعارفة، و فيه انه لا فرق بينهما بعد فرض كون الزكاة ملكا للمستحق و انه متعلق بالعين خصوصا على الإشاعة كما لا يخفى.

(الخامس) ان الملكية و ان كانت من الاعراض المفتقرة إلى الموضوع الا انها لمكان كونها من الجدة الاعتبارية لا من الاعراض المتأصلة يصح تعلقها بالاعتباريات مثل مفهوم أحدهما الذى أمر انتزاعى موجود فى الخارج و لا يكون له وجود فى الخارج، إذ الموجود فى الخارج هو ذا أو ذاك لا- احد هما المردد بين هذا أو ذاك و لو لم يكن تعلقها بها ممكنا معقولا لما تعلق لما فى بعض الموارد كما فى باب الوصية فمن صحة الوصية بالمبهم يستكشف إمكان تعلق الملكية بالمبهم فيحكم بتعلقها به فى سائر الموارد، و فيه أيضا ان تعلق الملكية إلى المبهم لكونها من الاعتباريات لا من الاعراض المتأصلة و ان كان ممكنا عقلا الا انه لا اعتبار له عرفا بمعنى ان العرف و العقلاء لا يعتبرون طرف الملكية امرا مبهما مرددا بين شيئين أو أشياء متعددة كما يعلم ذلك بالمراجعة الى ما عليه ديدنهم، فإنهم يرون الملكية خيطا اعتباريا قائما بين المالك و المملوك يكون احد طرفيه مشدودا بالمالك، و طرفه الآخر بالمملوك، به يصير المالك مالكا و المملوك مملوكا، و لا يخفى ان هذا أحد طرفى ذاك الخيط الاعتبارى الموسوم بالملكية عندهم كما يكون مشدودا بالمالك المعين من زيد أو عمرو مثلا لا بهذا أو ذاك على وجه الترديد

بان يكون المالك أحدهما المبهم الغير المعين واقعا و لا يعتبرونه مشدودا بأحد شخصين لا على التعيين كذلك يعتبرون طرفه الآخر مشدودا بمملوك معين من دار أو أرض أو فرس و نحوها و لا يعتبرونه مشدودا بأحد المالكين لا على التعيين، و السر فى ذلك ان الملكية و ان كانت بهذا المعنى امرا اعتباريا فى الذهن الا انها لما كانت عندهم كأنها الموجود فى الخارج فطر فيها يكون عندهم فى الخارج و ان كانت هى بنفسها من الأمور الاعتبارية، و على هذا فعند الشك فى كل معاملة واقعة على المبهم لا يصح التمسك بإطلاقات تلك المعاملة على صحتها،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧١

لأن الإطلاقات الواردة فى كل معاملة منصرفه إلى العرفى من تلك المعاملة و الواردة على المبهم خارجة عن المعاملات العرفية فلا تكون مشمولة لتلك المطلقات الواردة فى المعاملات العرفية. نعم لو ورد دليل بالخصوص على صحة معاملة على المبهم كالوصية بأحد الشئيين يجب الأخذ به و ان لم تكن معاملة عرفية، و على هذا فالأصل فى كل ما يقع على المبهم هو البطلان من غير فرق بين البيع و الصلح و الإجارة و العتق و النكاح و الطلاق و الوصية و غيرها الا ان يرد دليل بالخصوص على صحته، إذا عرفت ذلك فنقول: يمكن الالتزام فى المقام بكون أحدهما المبهم من التبيع و التبعية أو الحقنة و بنت اللبون ملكا للمستحق، و ذلك بقيام الدليل عليه بالخصوص و هو ما دل على كون الفريضة هو أحدهما على سبيل التخيير و حفظ ظهوره فى كون أحدهما من حيث نفسه فريضة لا من حيث قيامه مقام القيمة و ان الفريضة أولا و بالذات هى القيمة مع ما عرفت فى نصاب الإبل من ان التخيير فيما ثبت فيه انما هو للمالك لا للساعى، و بعد الجمع بين هذه الأمور يستكشف ان المستحق يملك من العين الزكوية أحد الأمرين لا خصوص هذا أو ذاك، و لا ما يطابق قيمة أحدهما فهذا الجواب الأخير اسد و أحسن إذا انضم اليه بيناه فافهم.

(الأمر الرابع) ظاهر إطلاق النص و الفتوى عدم الفرق فى وجوب التبيع أو التبعية فى كل ثلاثين من البقر و المسنة فى كل أربعين منه بين كون البقر الذى عنده كله ذكورا أو إناثا أو مختلطا منها، خلافا للمحكى عن المنتهى فاجتزى بالمسن إذا لم يكن عنده الا- ذكورا معللا- بأن الزكاة متعلقة بالعين فيجب إخراجها منها فلا يكلف غير ما عنده، و اما جواز الإعطاء بالقيمة فهو إرفاق بالمالك قد ثبت بالدليل، و فيه أولا النقض بالفريضة التى فى النصب الخمس من نصب الإبل فإنها فيها من الشياء مع ان المال من الآبال، و ثانيا بأنه لو تم لزم الاجتزاء بغير المسنة إذا لم تكن المسنة فى البقر و لو كان كله ذكورا أو إناثا أو مختلطا لكن مع عدم وجود المسنة فيه مع انه لا يقول به، و ثالثا انه مخالف لإطلاق النص فيكون كالاجتهد فى مقابل النص،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٢

و مما ذكرنا يظهر عدم أجزاء المسنة عن التبيع و التبعية أيضا الا- على وجه القيمة، و اليه ينزل إجماع المحكى عن التحرير و المنتهى على اجزائها عن أحدهما، و فى مفتاح الكرامة انه قد صرح جماعة بإجزاء المسن عن التبعية و هو ظاهر لإجزاء التبيع عنها فالمسن أولى انتهى، و فيه ان إعطاء التبيع لا يكون من باب الاجزاء عن التبعية حتى يكون المسن أولى بل التبيع هو بنفسه الفريضة لكن تخييرا، و كونه فريضة لا يوجب أولوية المسن عنه لان الاجزاء بالمسن من باب القيمة لا من جهة كونه فريضة كما لا يخفى.

(الأمر الخامس) الوجوه الثلاثة المتقدمة فى النصاب الثانى عشر من نصب الإبل فى التخيير بين العد أربعين أو أربعين أو خمسين خمسين جارية هاهنا أيضا، و المختار عند المصنف (قده) هو التخيير بين العد ثلاثين ثلاثين و إعطاء تبيع أو تبعية لكل ثلاثين، أو العد أربعين أربعين و إعطاء مسنة لكل أربعين، و لكن الأقوى هاهنا وجوب مراعاة المطابق من العددين فيما إذا طابق مع أحدهما، و مراعاة الأكثر استيعابا مع عدم المطابقة لهما كما يجب العد بهما إذا طابق معهما معا كالسبعين الذى يوافق الثلاثين و

الأربعين و ان لم نقل به فى الإبل و ذلك لدلالة حسنة الفضلاء عليه كما تقدم نقله، و هذا هو الموافق للمشهور بل قيل انه لا خلاف فى ذلك فى البقر.

(الأمر السادس) المنسبق من النص و الفتوى وجوب الزكاة فى البقر الانسى و لا يشمل الوحشى منه، فيبقى الوحشى حينئذ على الأصل أعنى أصالة البراءة عن وجوب الزكاة فيه عند الشك فيها لعدم ما يدل على وجوبها فيه من الأدلة الاجتهادية بعد انصراف الإطلاقات إلى الانسى من البقر.

### [ و اما فى الغنم فخمسة نصب ]

#### إشارة

و اما فى الغنم فخمسة نصب

#### [ (الأول) أربعون ]

(الأول) أربعون و فيها شاة

#### [ (الثانى) مائة و إحدى و عشرون ]

(الثانى) مائة و إحدى و عشرون و فيها شاتان

#### [ (الثالث) مائتان و واحدة ]

(الثالث) مائتان و واحدة و فيها ثلاث شياه

#### [ (الرابع) ثلاث مائة و واحدة ]

(الرابع) ثلاث مائة و واحدة و فيها اربع شياه

#### [ (الخامس) اربعمائة فما زاد ]

(الخامس) اربعمائة فما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٣

زاد ففى كل مائة شاة و ما بين النصابين فى الجميع عفو فلا يجب فيه غير ما وجب بالنصاب السابق.

اما عدم وجوب الزكاة فى الغنم قبل بلوغها إلى أربعين فيأجماع كل من يحفظ عنه العلم كما فى المحكى عن المنتهى، و فى الجواهر فلا يجب فى الغنم شىء قبل ذلك بلا خلاف نصا و فتوى، و اما وجوبها فى الأربعين من دون اعتبار زيادة الواحدة عليه فهو المشهور المعروف بين الأصحاب بل بلا خلاف بينهم إلا فى المحكى عن الصدوقين باعتبارها فى وجوبها فيكون النصاب الأول عندهما احدى و أربعين و لا شاهد لهما إلا فى المحكى عن فقه الرضا عليه السلام الذى لم يعلم حجيته فى المقام بعد



مخالفته للنصوص المعتمدة و مخالفته مع ما عليه الفتوى، فلا ينبغي الإشكال في عدم اعتبار زيادتها قطعاً، ولا إشكال في كون الفريضة في النصاب الأول هي الشاة الواحدة كما لا اشكال ولا خلاف في النصاب الثاني والثالث عدداً وفريضةً، وان النصاب الثاني هو مائة وإحدى وعشرين وفيه شاتان، والنصاب الثالث هو مأتان وواحدة وفيه ثلاث شياه، وانما الكلام في ثلاثمائة وواحدة فإنه بعد الاتفاق بكونه النصاب الرابع وقع الخلاف فيه من جهتين إحداهما من جهة كونه النصاب الشخصي أو الكلي، فالمحكى عن سلالر ومفيد والمرضى والصدوق وابن إدريس والعلامة في بعض كتبه وولده الفخر انه محل النصاب الكلي، وان النصاب الشخصي ينتهي إلى مائتين وواحدة، وقالوا بأنه إذا بلغت إلى ثلاثمائة وواحدة يؤخذ من كل مائة شاة، والمشهور بين الأصحاب انه محل النصاب الشخصي، وان النصاب الكلي الذي إذا بلغت الغنم إليه يؤخذ من كل مائة شاة هو الاربعمأة وما فوقه، والجهة الأخرى التي تترتب على الجهة الأولى هو الخلاف في فريضة هذا النصاب فعلى القول الأول تكون الفريضة ثلاث شياه وعلى الأخير تكون اربع، واستدل للقول الأول بعد الأصل بصحيح محمد بن قيس عن الصادق عليه السلام وفيه قال عليه السلام: ليس فيما دون الأربعين من الغنم شاة فإذا كانت أربعين ففيها شاة إلى عشرين ومائة فإذا زادت واحدة ففيها شاتان إلى مائتين فإذا زادت واحدة ففيها ثلاث من الغنم إلى ثلاثمائة فإذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة وصحيح زرارة عن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٤

الباقر عليه السلام وفيه بعد الانتهاء إلى ثلاثمائة قال عليه السلام: فإذا كثرت الغنم أسقط هذا كله و اخرج من كل مائة شاة، و بالمروى في الخصال عن الصادق عليه السلام في باب شرائع الدين وفيه بعد ان ذكر ثلاث شياه إلى ثلاثمائة قال عليه السلام: و بعد ذلك يكون في كل مائة شاة، و بما في الفقه الرضوي، واستدل للقول الثاني بعد الأصل أيضا بما في حسنة الفضلاء المتقدم مرارا وفيها قالوا- عليهما السلام في أربعين شاة شاة وليس فيما دون الأربعين شاة حتى تبلغ عشرين ومائة ففيها مثل ذلك شاة واحدة فإذا زادت على عشرين ومائة ففيها شاتان إلى ان قالا عليهما السلام فإذا بلغت ثلاثمائة ففيها مثل ذلك ثلاث شياه فإذا زادت واحدة ففيها اربع شياه حتى تبلغ اربعمأة فإذا تمت اربعمأة كان على كل مائة شاة وسقط الأمر الأول و ليس على ما دون المائة بعد ذلك شيء (الحديث).

أقول اما التمسك بالأصل في المقام مع قطع النظر عما يستفاد من الدليل الاجتهادي فالأصل المطابق مع القول الأول هو البراءة، ومع القول الثاني هو الاحتياط، ولا يخفى ان المقام هو مورد البراءة لكون الشك في النصاب الرابع اعنى ثلاثمائة وواحدة في وجوب ثلاث شياه أو اربع فيكون من قبيل الأقل والأكثر الاستقلالي حيث انه على تقدير وجوب الأربع يسقط الواجب بإخراج ثلاث شياه وتبرء الذمة من إخراجها وان بقيت الذمة مشغولة بالرابعة، فيكون كالدين المردد بين الأقل والأكثر الذي يرجع فيه إلى البراءة من غير تكبير، فالأصل في المقام مع القول الأول هذا، واما التحقيق في المسألة فالقول الثاني هو الموافق معه و يجب الأخذ به، وذلك لما تكرر مرارا من لزوم الأخذ بالخبر الثقة، وان الوثوق كما يحصل من الجهات الداخلية في الخبر يحصل من الجهات الخارجة أيضا التي منها موافقة الخبر مع المشهور وان مخالفته معهم موجبة للوهن، ولا يخفى ان حسنة الفضلاء مطابقة مع فتوى المشهور وقد صح استنادهم إليها في الفتوى، وانهم أعرضوا عن العمل بما استدل به للقول الأول من صحيح محمد بن قيس ونحوه، و بعد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٥

إحراز استنادهم إلى حسنة الفضلاء واعراضهم عن العمل بما يدل على القول الأول تكون الحسنة حجة لكونها موثوقة، و يجب طرح ما يدل على القول الأول لكونه معرضا عنه وعلى هذا المسلك مشينا في غير موضع من مواضع تعارض النص، و وافقنا مع المشهور من غير الانتهاء إلى التعارض و اعمال قواعده هذا على ما أسسناه.

(فان قلت) قد تقدم ان صدر الحسنه الوارد في نصاب الإبل مخالف مع المشهور معرض عنه عندهم، فكيف يمكن ان يكون مقبوله و معرضا عنها معا (قلت) لا مانع عن التفكيك في مقام الحجية و ان كان السند واحدا، و اما ذكره الآخرون فقد ذكروا في ترجيح القول الثاني و لزوم الأخذ بحسنه الفضلاء وجوها.

(منها) الطعن في سند خبر محمد بن قيس كما عن المختلف باشتراكه بين الثقة و غيره، و أجاب عنه الشهيد الثاني بأن الراوى عن الصادق عليه السّلام غير مشترك، و انما المشترك من يروى عن الباقر عليه السّلام، و اعترض عليه باشتراك الراوى عن الصادق عليه السّلام أيضا الا ان هذا الراوى ثقة بقرينه رواية ابن حجاج عن عاصم بن حميد عنه و على هذا فهذا الطعن مردود كما لا يخفى.

و (منها) الطعن في خبره بأنه موافق مع العامة لأن مضمونه محكى عن الفقهاء الأربعة بل نسب الى جميع فقهاءهم عدا النخعي و الحسن بن حى، فمع اشتماله بما لا يقول به احد من الخاصة إذ فيه بعد ان ذكر ان في كل مائة شاء قال عليه السّلام و لا تؤخذ هرمه و لا ذات عوار الا- ان يشاء المصدق و لا- يفرق بين مجتمع و لا- يجمع بين متفرق و يعد صغيرها و كبيرها فإنه ليس للمصدق اختيار في الأخذ إلا ان يأول على وجه القيمة كما ان قوله لا يفرق بين مجتمع و لا يجمع بين متفرق يوافق مع مذهبهم الا ان يحمل على التفرقة في الملك و انه لا يعد الصغير مع الكبير بل للسند حول بانفرادها كما يأتي، و أورد عليه باشتمال حسنة الفضلاء أيضا على ما لا يقول به الخاصة في نصاب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٦

الإبل، و في نصاب الثاني من الغنم على نسخة التهذيب و ان توافقت مع ما عليه الخاصة على نسخة الكافي و الاستبصار و توضيح ذلك ان الحسنه على بعض نسخ التهذيب هكذا:

و ليس فيما دون الأربعين شىء حتى تبلغ عشرين و مائة ففيها شاتان، و لم يذكر زيادة الواحدة في هذه النسخة بخلاف نسخ الكافي و الاستبصار و بعض الآخر من نسخ التهذيب فإنه هكذا: فإذا بلغت عشرين و مائة ففيها مثل ذلك شاء واحدة فإذا زادت على عشرين و مائة ففيها شاتان، و كيف كان فالخبران مشتركان في الاشتمال على ما يوافق العامة و ليسا مختلفين في ذلك حتى يؤخذ ما يخالفهم و يطرح الآخر لكون الرشد في خلافهم، و فيه أولا معارضة بعض نسخ التهذيب مع بعض اخرى منه التي فيها تلك الزيادة فيسقط عن الاعتبار بالمعارضة، و ثانيا انه معارض بما في الكافي، و قد نص في محله انه عند المعارضة بينهما يجب الأخذ بالكافي لأنه أضبط، و ثالثا ان الاختلاف بين بعض نسخ التهذيب و بين بعض اخرى منه و الكافي و الاستبصار بالنقيصة و الزيادة و قد تقرر انه عند الدوران بينهما يجب الأخذ بما يحتمل فيه الزيادة لكون الزيادة أكثر مؤنة من النقيصة، فعند الدوران بينهما يكون الأصل الجارى هو عدم الزيادة و لا يعارضه أصالة عدم النقيصة، و اما ما في حسنة الفضلاء في نصاب الإبل من مخالفته مع المشهور و موافقته مع العامة ففيه ان طرح الصدر من هذه الجهة لا- يوجب اثلام الذيل في الحجية بعد إمكان التفكيك فيها كما حقق في الأصول، فهذا الطعن أيضا مردود كما لا يخفى.

و (منها) الطعن في دلالة خبر محمد بن قيس و ذلك لان فيه بعد ذكر ما في الغنم الى ثلاثمائة هكذا: فإذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاء. و هذا كما ترى ليس صريحا في الدلالة على وجوب الثلاث عند زيادة الواحدة على ثلاثمائة، غاية الأمر انه يدل عليه بالإطلاق، لكن حسنة الفضلاء صريحة في وجوب الأربع في ثلاثمائة و واحدة فيقيد بها إطلاق خبر محمد بن قيس، و يحمل كثرة الغنم التي في كل مائة منها شاء على ما إذا بلغت إلى الأربع مائة، و هذا جمع حسن يعمل به في كل مطلق و مقيد عند

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٧

إحراز وحدة المطلوب كما في المقام حيث لا ثنيا في الصدقة و لا يجب زكاتان في ثلاث مائة و واحدة إحداهما ثلاث شياه و

الأخرى اربع، بل الواجب إحداهما قطعاً، لكن دلالة الحسنه على وجوب الأربع بالنصوصيه فإن فيها هكذا: فإذا بلغت ثلاثمائة ففيها مثل ذلك ثلاث شياه فإذا زادت واحده ففيها اربع شياه حتى تبلغ اربعمائة فإذا تمت اربعمائة كان على كل مائة شاة و سقط الأمر الأول و ليس على ما دون المائة بعد ذلك شيء و دلالة خبر محمد بن قيس على وجوب الثلاث بالإطلاق، فإن قوله عليه السلام فإذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة يشمل الثلاثمائة و واحده إلى اربعمائة بالإطلاق، حيث يصح ان يقال فإذا كثرت الغنم سواء بلغت اربعمائة أم لا فيصح ان يقيد بما إذا بلغت اليه كما لا يخفى، بل يمكن ان يقال قوله عليه السلام فإذا كثرت الغنم لا يشمل ثلاثمائة و واحده أصلاً، إذ لا تصدق الكثرة بزيادة الواحد على ثلاثمائة كثره لا تصدق على ثلاثمائة نفسه، و توضيح ذلك ان ثلاثمائة كثير في نفسه فلا بد ان يراد من الكثره في قوله عليه السلام في الغنم ثلاث شياه الى ثلاث مائة فإذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة، كثره لا تصدق على ثلاثمائة، فإنه يقول إذا كثرت بعد ثلاثمائة، و من المعلوم ان زيادة الواحد عليه لا يوجب صدق الكثره عليه في مقابل الكثره التي كانت تصدق عليه مع عدم زيادتها و هذا بخلاف ما إذا بلغت اربعمائة فإنه كثير في مقابل ثلاثمائة، و على هذا فلم يذكر النصاب الرابع اعنى ثلاثمائة و واحده في خبر محمد بن قيس و لا بد من ان يكون لتركه نكتة، و لعلها كانت للتقيه و هذا أيضاً حسن جيد كما لا يخفى، هذا تمام الكلام في خبر محمد بن قيس، و اما صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام ففيه انه و ان نقله العلامة في المنتهى و لكن الظاهر انه أخذ من عبارة الفقيه ظناً منه بأنه من الرواية مع ان الظاهر كونه من كلام الصدوق ففي الفقيه بعد ذكر نصاب البقر و ما فيه من الفريضة قال و روى حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له في الجواميس شيء قال: مثل ما في البقر ثم قال و ليس على الغنم شيء حتى يبلغ أربعين شاة إلى آخر عبارته، و الظاهر ان قوله و ليس على الغنم شيء من عبارة الصدوق و ليس من تنمة خبر حريز كما يدل عليه ذكر هذا الخبر في الكافي بدون هذه الزيادة، لكن العلامة ظن كونه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٨

من الخبر فأسنده إلى خبر زرارة. و اما الكلام في خبر الخصال فهو بعينه الكلام المتقدم في خبر محمد بن قيس لاتحادهما مضمونا، و الفقه الرضوي ليس بحجة في مثل المقام الذي يخالف مع ما عليه المشهور، و على ذلك فما عليه المشهور هو الأقوى، و عليه العمل، ثم ان هاهنا اشكالا مشهورا حكى عن المحقق (قده) و قد نقل عنه بتقريرين (أحدهما) انه إذا كان على القولين يجب في أربع مائة أربع فأى فائدة للخلاف، و لما لم يكن لهذا الاشكال على ذاك التقرير محصل لانه لا خلاف بين القولين في اربعمائة لكي تطلب فيه الفائدة بل يجب فيه اربع شياه على كلا القولين، و في غير الاربعمائة اعنى ثلاثمائة و واحده الى ان تبلغ الى ثلاثمائة و تسعة و تسعين فائدة الخلاف ظاهرة حيث انه يجب فيه اربع شياه على القول المشهور، و ثلاث شياه على القول الآخر فلا يحتاج الى السؤال و لو قيل بأنه لا- فائدة في الخلاف بين القولين مع اتفاقهم في وجوب اربع شياه في اربعمائة يقال لا يحتاج إلى الفائدة في جميع الجزئيات، بل يكفي ظهورها في بعضها و ظهورها في غير الاربعمائة كاف في تحققه كما لا يخفى لم يذكره على هذا التقرير جملة من المتأخرين كما عن جامع المقاصد، و في الروضة و المدارك و الحدائق و الجواهر و غيرها و اقتصرنا في ذكره على التقرير الثاني و هو انه إذا كان يجب في ثلاثمائة و واحده ما يجب في اربعمائة فأى فائدة في جعلهما نصابين، و لا يخفى انه على هذا التقرير و ان كان يورد على القول المشهور الا انه ينسحب مثله في المأتين و واحده و ثلاث مائة و واحده على القول الآخر، و قد أجيب عنه بوجوه.

(الأول) ما حكى عن المحقق (قده) في درسه تفصيلا و ذكره في الشرائع إجمالا بقوله: و تظهر الفائدة في الوجوب و الضمان و مراده (قده) ان فائدة جعل الاربعمائة نصابا بعد ثلاثمائة و واحده مع كون الواجب في كليهما اربع شياه تظهر في محل الوجوب و في الضمان، اما الأول فلأنه إذا كان اربعمائة نصابا يصير محلا للوجوب فإذا كانت عنده اربعمائة يجب عليه اربع شياه شائعا في

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ هـ ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج ۹، ص: ۳۷۹

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۹، ص: ۳۷۹

الاربعمأة و لو واحدة يكون محل الوجوب ثلاثمأة و واحدة و الزائد عنه عفو و لا شيء فيه الى اربعمأة، و أورد عليه أولاً بأن هذا الجواب مصادره لأنه إعادة للإشكال بعبارة أخرى لأن للمستشكل ان يعيد سؤاله و يقول: ما فائدة جعل الاربعمأة محلاً لوجوب الأربع مع كون ثلاث مأة و واحدة محلاً له، اللهم ان ينضم إليه الفائدة الثانية، و لذا قال في الذخيرة و حكى عن المصايح أيضاً بأن الفائدة الاولى لا تتم بدون تفريع الفائدة الثانية فجعلهما فائدتين غير مناسب، و ثانياً ان جعل العفو بمعنى عدم كونه محلاً للواجب ممنوع لاحتمال ان يكون المراد به عدم وجوب شيء به غير ما وجب بالنصاب، فالثلاثمأة و واحدة نصاب بمعنى انه يجب به اربع شياه على القول المشهور أو ثلاث شياه على القول الآخر و ما زاد عنه الى ثلاثمأة و تسعة و تسعين عفو بمعنى انه لا يزيد في الواجب بهذه الزيادة لا- ان تلك الزيادة لا- تكون محلاً للواجب، و اختصاص محل الواجب و متعلقة بالنصاب دون العفو و ان كان صريح العلامة في التذكرة و غيره و لعلهم استنبطوه من النصوص من انه لا شيء فيه الا انه يناقش فيه و لا سيما إذا كان تعلق الزكاة بالعين على نحو الإشاعة حيث انها حينئذ شائعة في النصاب الشائع في الجميع فيلزم شياعه فيه و سيجيء تحقيق الكلام في ذلك عن قريب، هذا تمام الكلام في الفائدة الأولى.

(الثاني) أعني الضمان فإنه إذا تلف من اربعمأة واحدة بعد الحول بغير تفريط نقص من الواجب أربعة أجزاء من اربعمأة جزء من شاة فيجب عليه على القول المشهور ثلاث شياه و ثلاثمأة و ستة و تسعين جزء من اربعمأة جزء من شاة، و ذلك لان اربع الشياه الواجبة يوزع على الاربعمأة بناء على الإشاعة فيكون كل شاة منها مشتركة بين المالك و بين المستحق على نسبة الأربع إلى اربعمأة فيكون أربع أجزاء من اربعمأة من كل شاة للمستحق و الباقي منها و هو ثلاثمأة و ستة و تسعين من اربعمأة من كل شاة للمالك فإذا تلفت شاة واحدة يحسب التالف على المالك و المستحق بالنسبة فيكون التالف على المستحق بقدر ماله من الشاة الواحدة و هو أربعة أجزاء من اربعمأة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۹، ص: ۳۸۰

جزء من شاة، فيكون له من الاربعمأة بعد تلف الواحدة ثلاث شياه و ثلاثمأة و ستة و تسعين جزء من اربعمأة جزء من شاة واحدة (هذا) و لكن الموجود في كلمات الأصحاب يكون النقص من الواجب جزء من مأة جزء من شاة، و كأنهم قسموا الشاة إلى مأة للأخصرية فيكون نصيب المستحق منها جزء واحد من الشاة، و لكن ما ذكرناه أحسن لاحتياج ما ذكرناه الى تفسير الجزء من المأة الى بأربعة أجزاء من اربعمأة كما فسره في الجواهر بقوله و المراد بالجزء أربعة أجزاء كما صرح به فخر المحققين (انتهى) و سقوط هذا القدر من الواجب انما هو لكون الاربعمأة محلاً للوجوب كما ذكر في الفائدة فيتفرع عليه كون تلف الواحدة منه على المالك و المستحق بالنسبة، و هذا بخلاف ما إذا كانت الغنم دون اربعمأة و لو بواحدة فإنه إذا تلف منها شيء لا- يحسب على المستحق لان ما دون الاربعمأة الى ثلاثمأة و واحدة ليس نصاباً فلا يكون محلاً للوجوب فيتلفه لا يسقط من الواجب شيء، و هذه فائدة لجعل الاربعمأة نصاباً مستقلاً بعد الثلاثمأة و واحدة و إذا تلفت من ثلاثمأة و واحدة شاة تسقط الأربع على ثلاثمأة جزء و جزء فيسقط من أربع شياه اربع اجزاء من ثلاثمأة و واحدة جزء من شاة و يجب عليه ثلاث و مأتان و

سبعة و تسعون جزء من ثلاثمائة جزء و جزء من شاء بناء على ان تكون الواحدة الزائدة على ثلاثمائة جزء لا شرطا، كما هو كذلك على القول المشهور حيث ان شرطية الواحدة لا يلائم مع كون الثلاثمائة و واحدة من حيث هو نصابا: نعم يجرى احتمال الشرطية على القول الآخر حيث انه على القول الآخر إذا بلغت الغنم الى ثلاثمائة و واحدة تكون في كل مائة شاء فيقال ان الواحدة شرط أو جزء و ان كان الأقوى حينئذ الجزئية، و بالجملة على القول المشهور و هو كون ثلاثمائة و واحدة نصابا لا يحتمل شرطية الواحدة في ثلاثمائة و واحدة حتى يبحث عنها، و على القول الآخر يجيء احتمالها و لكن الحق فيها هو الجزئية و قد عبر في المدارك عن الساقط بجزء من خمسة و سبعين جزء من شاء ان لم يجعل الواحدة الزائدة من النصاب و الا كان الساقط جزء من خمسة و سبعين جزء و ربع جزء من شاء و هو يرجع الى ما ذكرناه حيث ان أربعة أجزاء من ثلاثمائة و واحدة يؤل الى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨١

جزء من خمسة و سبعين جزء و ربع جزء كما لا يخفى: هذا على القول المشهور و كذا على القول الآخر بالنسبة الى مائتين و واحدة و ثلاثمائة و واحدة و أورد على هذا لفائدة بوجهين الأول ما ذكر من عدم نقص الواجب عند تلف شيء من الغنم إذا كانت الغنم دون الاربعمأة و لو واحدة ما دامت الثلاثمأة و واحدة باقية لوجود النصاب معللا بأن الزائد عفو و الفريضة تتعلق بالنصاب لا بالمجموع منه و من العفو (ممنوع) لأن الزكاة تتعلق بالعين فتصير الفريضة حقا شائعا في المجموع، و مقتضى الإشاعة توزيع التالف على المجموع و ان كان الزائد على النصاب عقوا لعدم المنافاة بين الأمرين، قال في المدارك و يمكن المناقشة في عدم سقوط شيء من الفريضة في صورة النقص عن الاربعمأة لان مقتضى الإشاعة توزيع التالف على الحقين و ان كان الزائد عن النصاب عفوا إذ لا منافاة بينهما انتهى، و استحسنته في الجواهر الا انه قال اللهم الا ان يقوم إجماع أو نحوه مما يصلح به الخروج عن مقتضى الضوابط في الملك الخارجي الذي ليس هو كصفة الوجوب و نحوه مما لا يقدر فيه عدم تعيين المحل، لكن الى الان لم نحققه و ان أرسل جماعة إرسال المسلمات بل ربما وقع من الفاضل نسبه إلينا مشعرا بدعوى الإجماع عليه انتهى عبارة الجواهر، و توضيحه انا إذا فرضنا ثلاث شياه و كانت الاثنتان منها نصابا و واحدة عفوا يتصور فيها ثلاث اثنيات و ثلاث وحدات على البدل، و إذا كان محل الواجب هو النصاب منها لا الجميع لم يكن الا اثنين الذي هو النصاب من تلك الاثنيات متميزا، و لا يمكن ان يجعل الجميع محلا للواجب فيجب حينئذ جعل واحد من تلك الاثنيات على البدل محلا له و يكون الواجب الذي ملك للمستحق منتشرا فيه فيكون متعلق الملكية الخارجية مبهما غير معين و هو غير معقول الاعتبار و ان لم يكن مستحيلا عقلا- كما تقدم تحقيقه، هذا إذا كان تعلق الزكاة بالعين على نحو الإشاعة، و كذا إذا كان على نحو الكلي في المعين إذ عليه أيضا يكون ملك المستحق خارجيا يحتاج الى محل معين، و لا يصح جعل احد الاثنيات الثلاث على البدل موردا للكلي في المعين لعدم التعيين حينئذ حتى يصير اعتبار الكلي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٢

فيه من قبيل الكلي في المعين، فعلى هذين النحويين من التعلق اعنى على نحو الإشاعة أو الكلي في المعين يجب ان يكون الجميع من النصاب و العفو محلا- للواجب و معنى العفو حينئذ عدم وجوب شيء به لا- عدم كونه محلا- للواجب و هذا هو مختار المصنف (قده) في المتن حيث يقول.

و ما بين النصابين في الجميع عفو فلا يجب فيه غير ما وجب بالنصاب السابق.

فان تفريع عدم وجوب شيء في العفو غير ما وجب بالنصاب السابق تفسير للعفو.

و انه يريد به هذا المعنى لا- بمعنى انه ليس محلا- للواجب، و اما إذا كان تعلق الزكاة بالعين على نحو تعلق حق الرهانة بالعين

المرهونه أو حق الجناية برقبه عبد الجاني فالظاهر صحته تعلقها بالنصاب المبهم كما ان الظاهر صحته جعل أحد الشئين رهنا مثل ما إذا أودع الفرسين مثلا عند المرتهن و قال بأن أحدهما رهن عندك إذ لا مانع من جعل أحدهما مخرجا للدين مع كونهما معا امانة عنده لتحقق الاستيثاق و إمكان الوصول الى دين المرتهن بجعل أحدهما مخرجا له، فيمكن حينئذ جعل النصاب المبهم متعلقا و محلا للواجب و الزائد عفوا بمعنى عدم كونه محلا له، و حيث ان المختار عندنا كما سيأتي تحقيقه هو كون تعلق الزكاة بالعين على نحو حق الرهانة أو حق الجناية لا على نحو الإشاعة و لا على نحو الكلي في المعين فالأقوى كون محل الواجب هو النصاب لا هو مع العفو، و انه يصح تصرف المالك بأثناء التصرفات الناقلة و المتلفة إذا بقي من العين بقدر الواجب و لو كان بتصرفه في النصاب فضلا عن العفو، و سيجيء تفصيل الكلام في ذلك في محله، و بما ذكرناه اندفع ما أورده الحدائق على المدارك مع طول عبارته فراجع وجه الاندفاع ما عرفت من انه لا سبيل الى جعل النصاب المبهم محلا للواجب بناء على الإشاعة كما هو فرض المستشكل، حيث انه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٣

أورد الإشكال بناء عليها و ان إيراد صاحب الحدائق عليه غير وارد على الإشاعة، و ان كان أصل الإشكال ساقطا على القول بكون التعلق على نحو حق الرهانة أو الجناية.

(الوجه الثاني) ان القول بكون تلف الواحدة من الاربعمأة موجبة لسقوط أربعة أجزاء من اربعمأة جزء من الشاة ممنوع، و ذلك لكفاية الثلاث مأة و واحدة في وجوب الأربع حينئذ فيقوم هذا النصاب اعنى النصاب الرابع مقامه أى مقام النصاب الخامس على القول المشهور، و بعبارة أخرى الاربعمأة في حد نفسه نصاب و هو مع ذلك مشتمل على نصاب آخر و هو الثلاثمأة و واحدة، و لذلك لو كان العدد دون الاربعمأة فتلف منه شيء مع بقاء الثلاثمأة و واحدة لم يسقط من الواجب شيء أصلا، غاية الأمر انه لا حكم للثلاث مأة و واحدة مع وجود الاربعمأة لعدم الثيا في الصدقة، و مع تلف شيء من الاربعمأة بعد الحول يجب الأربع تماما بواسطة تمامية الثلاثمأة و واحدة و ان نقص الاربعمأة فيقوم الثلاثمأة و واحدة مقام الاربعمأة كما يقوم مقامه لو كان تلف شيء من الاربعمأة في أثناء الحول، و القول بالفرق بين تلف شيء من الاربعمأة في أثناء الحول و بين تلف شيء منه بعده بعدم سقوط شيء من الواجب في الأول لوجود النصاب الرابع في الحول بتمامه و هو الثلاثمأة و واحدة، و سقوطه في الثاني بعيد في الغاية، و ما افاده صاحب الجواهر (قده) في دفعه بقوله و قد يدفع ذلك بان النصاب الذى يدخل في نصاب آخر يسقط ملاحظته و يكون هو السبب في وجوب الفريضة فقيام أحدهما مقام الآخر لو فرض التلف قبل الحول لا يقتضى كونه كذلك بعده، و لم أعتز على محرر للمسألة (انتهى) غير دافع إذ لم يأت بشيء إلا- اعادة الدعوى المستبعدة، و قد اعترف (قده) بعدم عثوره على تحرير المسألة، و تحقيق الكلام في ذلك على وجه ايسر ان يقال المشهور كما في مفتاح الكرامة انه إذا وجب في المال رأسان أو أزيد كما في مأة و إحدى و عشرين الذى يجب فيه شاتان و مأتين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٤

و واحدة الذى يجب فيه ثلاث شياه و نحو ذلك كالثلاثمأة و واحدة و ما فوقه يكون لكل رأس نصاب إحدى الشاتين الواجبتين في مأة و إحدى و عشرين متعلقة بالأربعين، و الأخرى بالباقي لأن الشاة الثانية انما وجبت بسبب الإحدى و الثمانين و الأربعون الأولى كافية في وجوب واحدة فاختصت كل واحدة بسببها و ذهب بعضهم إلى انه يسقط النصاب السابق بطرو النصاب اللاحق و يخرج الكل من الكل و اختاره في الجواهر أيضا، و لا يخفى ان هذا هو الأقوى لظهور الاخبار في كون السبب في وجوب الزكاة عند تحقق النصاب اللاحق هو ذاك النصاب دون النصاب السابق عليه كما يظهر بالتدبير في قوله عليه السلام في حسنة الفضلاء: فإذا زادت على عشرين و مأة ففيها شاتان، أو قوله عليه السلام في ثلاثمأة فإذا زادت واحدة ففيها اربع شياه فان

الظاهر منه كون مجموع مائة و إحدى و عشرين سيبا و محلا- للشاتين بحيث لم يبق معه حكم الأربعين لا ان الشاتين فى مائة و إحدى عشرين إحداهما للأربعين و الأخرى للزائد على الأربعين كما هو واضح لكن سقوط النصاب المتقدم عن التأثير فى الزكاة متوقف على تأثير المتأخر فيها المتوقع على ان يكون واجد الشرائط التأثير التى منها حلول الحول، و يترتب على ذلك انه لو نقص النصاب المتأخر فى أثناء الحول يؤثر النصاب المتقدم فى موجهه بخلاف ما إذا نقص بعد الحول فإنه أثر المتقدم فى موجهه بتمام شرائطه التى منها حلول الحول فوجب الزكاة المترتب على حلوله، و غاية الأمر انه لو كان النقصان من غير تفريط من المالك لا يكون ضامنا بنسبة ما يتخلف من حق المستحق و ان كان بتفريطه يكون ضامنا أيضا، و لازم ذلك هو الفرق بين نقصان الاربعمئة مثلا- فى أثناء الحول و بينه بعده بوجوب الأربع فى الأول بسبب النصاب المتقدم و هو ثلاثمائة و واحدة و سقوط قدر حق المستحق بنسبة التالف الى حقه فى الثانى، و ارتفع الاستبعاد و سقط الاعتراض و صحت الفائدة الثانية كما صحت الاولى و الحمد لله على انعامه.

(الوجه الثانى) فى دفع الاشكال المشهور بما أفاده فى المسالك و هو ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٥

النصاب بعد بلوغ الاربعمئة و الثلاث مائة و واحدة على القول الآخر ليس هو هذا العدد المخصوص، و انما هو أمر كلى و هو كل مائة بخلاف الثلاثمائة و واحدة على القول المشهور فإنها و ان أوجبت أربعا الا- انها عين النصاب، و كذا القول فى المأتين و واحدة على القول الآخر و يختلف باختلاف ذلك الضمان فإنه لو تلفت الواحدة الزائدة على الثلاثمائة على المشهور سقط بسببها جزء من الواجب، و على القول بسقوط الاعتبار عنده و وجوب شاء فى كل مائة يكون الواحد شرطا فى الوجوب لا جزء فلا يسقط بتلفها شىء انتهى، و لقد أجاد فيما أفاده فى آخر كلامه من الحكم بجزئية الواحدة الزائدة على ثلاثمائة بناء على القول المشهور من كون الثلاثمائة و واحدة نصابا شخصيا، و اختص شرطيتها بالقول الآخر و هو كون الثلاثمائة و واحدة نصابا كليا و ان فى كل مائة منه شاء إذ قد تقدم فى الوجه الأول ان احتمال الشرطية فيها يجرى على هذا التقرير، و ان كان الأقوى عندنا الجزئية، لكن مختار الشهيد الثانى (قده) فيها الشرطية كما اختاره فى الواحدة الزائدة على المائة و العشرين فى الإبل هذا و قد تبعه صاحب الجواهر (قده) فى ذكر هذا الجواب، و قال (قده): ان الاتحاد فى الفريضة مع فرض كون النصاب الثانى كليا ذا أفراد متعددة ينفرد عن الأول فى غالب افراده غير قادح، و ما حاله الإكمال النصاب فى الإبل إذا بلغت مائة و إحدى و عشرين خمسين مع ان الواجب فى أول الأفراد ما وجب فى الأحد و تسعين ضرورة كون النصاب هنا إذا بلغت اربعمئة كل مائة شاء و ان اتحد مع الأول فى هذا الفرد لكنه ينفرد عنه بالخمسمائة فصاعدا، و كذلك فى الثلاث مائة و واحدة على القول الآخر انتهى.

(أقول) الظاهر ان هذا الوجه غير موجه، و ذلك لادن السؤال كان فى الثمرة بين النصابين، و الجواب يكون فى مقام المائز بين النصابين بكون أحدهما شخصيا و الآخر كليا و هو غير مرتبط بالسؤال و كون النصاب الكلى ذا أفراد متعددة ينفرد عن الأول فى غالب افراده لا يدفع الإشكال لإعادة السؤال عن فائدة جعل مثل هذا الكلى نصابا مع انه لا ثمرة لجعله بما له من الافراد حتى أول الافراد منه فلم لم يجعل النصاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٦

الكلى أضيقت دائرة منه بحيث لا- يشمل الاربعمئة و يتبدء من خمسة مائة فيقال بأنه إذا بلغت خمسة مائة ففى كل مائة شاء فجعل النصاب الكلى بحيث يشمل الاربعمئة مع ان الاربعمئة متساو فى الفريضة مع النصاب الرابع اعنى الثلاثمائة يكون بلا ملاك، و قياس المقام بالنصاب الكلى من الإبل مع الفارق فإنه على تقدير التخخير فى مائة و واحد و عشرين من الإبل بين الحقتين أو ثلاث بنات لبون بعده خمسين خمسين أو أربعين أربعين و عدم تعيين العدد بالأربعين تكون الثمرة ظاهرة فى جعله نصابا كليا و لو

بالنسبة إلى أول افراده و هو المأة واحد و عشرين و ذلك لتعين الحقتين فى احدى و تسعين و التخيير بينهما و بين ثلاث بنات لبون فى مأة و إحدى و عشرين، و هذا التعيين فى الأول و التخيير فى الأخير كاف فى الثمرة بخلاف المقام حيث ان فى ثلاثمائة و واحدة تكون الفريضة أربع شياه مثل ما فى اربعمأة على القول المشهور كما ان فى مأتين و واحدة و ثلاثمائة و واحدة ثلاث شياه على القول الآخر، و بالجملة فهذا الوجه ليس بسديد.

(الوجه الثالث) ان يكون ذلك اى تعدد النصابين مع اتحاد موجبهما لأجل متابعة النص حيث يكون الدال على التعدد على المشهور حسنة الفضلاء، و على القول الآخر صحيح محمد بن قيس و نحوه مما تقدم، و مع ورود النص بالتعدد لا يسئل عنه و لو كان موجبهما واحدا، و فيه أيضا ما لا يخفى حيث ان السؤال لم يكن عن لمية التعدد إثباتا، و انه هل على التعدد دليل مع اتحاد موجبهما حتى يقال بان الدليل هو التعبد بالنص، بل السؤال عن لمة فى مرحلة الثبوت و انه لم جعل متعددا مع اتحاد الموجب، و انه هل للتعدد حينئذ فائدة، فالجواب عنه بأنه ثبت بالنص أجنبى عن مورد السؤال كما لا يخفى.

(الوجه الرابع) فى فائدة تعدد النصاب مع اتحاد موجبيه هو جواز تصرف المالك فيما زاد على ثلاثمائة و واحدة من غير ضمان ما لم يبلغ الاربعمأة بخلاف ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٧

إذا بلغت الى اربعمأة فإنه لو قلنا بجواز تصرفه قبل أداء الزكاة فلا أقل من. الضمان، قلت فيه أولا ان ترتب هذه الفائدة متوقف على القول بالإشاعة، و اما على سائر الاحتمالات فيصح تصرف المالك فيما زاد عن حق المستحق و لو كان من النصاب فضلا عن العفو، و ثانيا انه متوقف على تمامية الفائدة الاولى من الفائدتين المذكورتين فى الوجه الأول أعنى كون النصاب وحده محلا للواجب لا هو مع العفو و قد عرفت ما فيه على القول بالإشاعة فهذا الوجه ليس وجها مستقلا فى مقابل الوجه الأول بل هو على تقدير التمامية من ثمرات المترتبة على الفائدة الأولى المذكورة فى الوجه الأول.

(الوجه الخامس) انه لو كانت الأغنام اربعمأة و لو كان بعضها مرضى فعلى تقدير كون الاربعمأة نصابا فى مقابل الثلاثمأة و واحدة يجوز للمالك توزيع الفريضة على الصحاح و المرضى بخلاف ما إذا لم تبلغ الاربعمأة مع كون ثلاثمائة و واحدة منها صحاحا فان على المالك حينئذ الإعطاء من الصحاح و لا توزيع على الفقير،- أقول فيه أيضا ما لا يخفى فإنه أيضا مترتب على الفائدة الاولى اعنى كون محل الواجب هو النصاب دون الجميع إذ يصح ان يقال حينئذ إذا كانت الاربعمأة نصابا تكون محلا للواجب، و مع اشتماله على المرضى يصح التوزيع فلا- يكون وجها برأسه مع إمكان المناقشة فيه أيضا على فرض تسليم كون النصاب محلا للواجب دون الجميع بأنه لا تعين للصحاح فى كونها نصابا و محلا للواجب بعد اشتمال الأغنام على الصحاح و المرضى و لو كان عدد الصحاح بقدر النصاب، و سيأتى تحقيق ذلك فى محله عنقريب.

(الوجه السادس) عدم رجوع الفقراء الى الغاصب إذا غصب بعضها و لم تبلغ الاربعمأة فيما إذا بقى منها ثلاث مأة و واحدة بخلاف ما إذا بلغت اربعمأة على تقدير كونه نصابا فان لهم الرجوع اليه، و هذا الوجه أيضا على فرض صحته مترتب على كون النصاب وحده محلا للواجب و ان نقول بالإشاعة، و سيأتى الكلام فى صحته أيضا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٨

(الوجه السابع) ما يقال بإمكان بيان الثمرة فى النذر و شبهه فيما إذا تعلق النذر بالاربعمأة فإنه يجيء فيه ما تقدم فى نذر احدى النصاب الزكوية بخلاف ما إذا كانت دون الاربعمأة و تعلق بما عدا ثلاثمائة و واحدة، حيث انه يخرج عن محل الكلام فى نذر احدى النصب الزكوية كما لا يخفى، و هذا الوجه حسن لا بأس به الا ان جعل النذر ثمرة للمسألة قليل الجدوى.



[مسألة ٢ البقر و الجاموس جنس واحد]

مسألة ٢ البقر و الجاموس جنس واحد كما انه لا فرق في الإبل بين العراب و البخاتى و فى الغنم بين المعز و الشاء و الضأن. و فى الجواهر بلا- خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه لكون الجميع من جنس واحد هنا، و لتعليق الزكاة على اسم الإبل و البقر و الغنم الشامل للجميع انتهى، و عن العلامة فى التذكرة و المنتهى انه لا- نعرف فيه خلافا، و يدل على تساوى الجاموس و البقر صريحا خبر حريز المروى فى الكافى و الفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له فى الجاموس شىء، قال عليه السلام: مثل ما فى البقر و العراب بكسر العين بمعنى الإبل العربى خلاف البخاتى قال فى الصحاح إبل العراب [١] و الخيل العراب خلاف البخاتى و البرازين و البخاتى بفتح الباء جمع بختى بضمها و هى الإبل الخراسانية، قيل و هى الحاصلة من العربى و العجمى منسوبة إلى بخت النصر المشهور و تكون طويل العنق، و الغنم اسم جنس مؤنث يقع على الذكر و الإناث و عليهما جميعا، و المعز نوع من الغنم معروف و هو خلاف الضأن و الشاء من الغنم تقع على الذكر و الأنثى، و الضأن خلاف المعز من ذوات الصوف من الغنم. و كذا لا فرق بين الذكر و الأنثى فى الكل

[١] إبل عراب و خيل عراب شتران و اسبان تازى (صراح اللغة)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٩  
و ذلك واضح بعد صدق الاسم فى الكل.

[مسألة ٣ فى المال المشترك إذا بلغ نصيب كل منهم النصاب]

مسألة ٣ فى المال المشترك إذا بلغ نصيب كل منهم النصاب و جبت عليهم و ان بلغ نصيب بعضهم و جبت عليه فقط و إذا كان المجموع نصابا و كان نصيب كل منهم أقل لم يجب على واحد منهم. قد تقدمت هذه المسألة فى مسألة السابعة من الفصل المتقدم و لم يكن حاجة الى إعادتها فى المقام و لعل النكتة فى تكرارها ان ذكرها فى الفصل المتقدم كان من جهة بيان عدم اعتبار اتحاد المالك فى الوجوب، بل تجب الزكاة و لو فى المال المشترك إذا بلغ نصيب كل شريك الى النصاب و تحت شرائط الوجوب و فى المقام لأجل بيان عدم اعتبار تميز المال فى تحقق النصاب كما لا يخفى.

[مسألة ٤ إذا كان مال المالك الواحد متفرقا]

مسألة ٤ إذا كان مال المالك الواحد متفرقا و لو متباعدة يلاحظ المجموع فإذا كان بقدر النصاب و جبت و لا يلاحظ كل واحد على حدة.

و فى الجواهر بلا خلاف بيننا بل الإجماع بقسميه عليه، و عن التذكرة لا فرق فى ذلك بين ان يكون بين المالكين مسافة القصر أو لا- عند علمائنا اجمع، و كأنه أشار (قده) بذلك الى خلاف العامة فيه و يدل عليه بعد الإجماع إطلاق الاخبار مثل قوله عليه

السِّيَلام في أربعين شاء شاء فإنه يتناول الشياء المجتمعة و المتفرقة كان التباعد بينها بقدر مسافة القصر أو أزيد أو أقل، و اما ما تقدم في ذيل صحيحة محمد بن قيس من قوله عليه السِّيَلام و لا يفرق بين مجتمع و لا يجمع بين متفرق فقد تقدم انه مطروح أو يأول بإرادة الاجتماع و الافتراق في المالك لا- المكان، أو بإرادة النهى عن الفرق و الجمع بمعنى ان لا ينقل بعض الشياء أو أهلها من منزل الى منزل آخر بل يزيكها في أماكنها و ان كان الحمل الأخير لا يخلو عن بعد.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٠

### [مسألة ٥ أقل أسنان الشاء التي تؤخذ في الغنم و الإبل]

مسألة ٥ أقل أسنان الشاء التي تؤخذ في الغنم و الإبل من الضأن الجذع و من المعز الثنى، و الأول ما كمل له سنة واحدة و دخل في الثانية و الثاني ما كمل له سنتان و دخل في الثالثة و لا يتعين عليه ان يدفع الزكاة من النصاب بل له ان يدفع شاء أخرى سواء كانت من البلد أو غيره و ان كانت أدون قيمة من أفرادها في النصاب، و كذا الحال في الإبل و البقر فالمدار في الجميع الفرد الوسط من المسمى لا الأعلى و لا الأدنى و ان كان لو تطوع بالعالى أو الأعلى كان أحسن و زاد خيرا و الخيار للمالك لا الساعى أو الفقير فليس لهما الاقتراح عليه بل يجوز للمالك ان يخرج من غير جنس الفريضة بالقيمة السوقية من النقدين أو غيرهما و ان كان الإخراج من العين أفضل.

هذه المسألة تشتمل على أمور (الأول) اختلفوا في أقل أسنان الشاء التي تؤخذ في الغنم و الإبل فريضة أو جبرا، فالمشهور ان أقلها الجذع من الضأن و الثنى من المعز، و قيل ما يسمى شاء و استدل للاول بعد الأصل أى أصالة الاشتغال حيث ان الزكاة عبادة توقيفية يجب فيها تحصيل البراءة اليقينية لما كانت الذمة مشتغلة بها لخبر سويد بن غفلة قال أتانا مصدق رسول الله (صلّى الله عليه و سلّم) و قال نهينا أن نأخذ المراضع و أمرنا أن نأخذ الجذعة و الثنية و ضعفه سندا لكونه من طرق العامة منجبر بنقل الأصحاب له و استدلالهم به و استنادهم اليه و موافقته مع الشهرة العظة التي كادت ان تكون إجماعا و ضعف دلالة لعدم دلالة على تمام المطلوب إذ لم يبين فيه أخذ الجذعة من الضأن و الثنية من المعز مع اختصاص المأخوذ بالأنثى منهما أخذًا بظاهر لفظ الجذعة و الثنية مع ان الفتوى هو التخيير بين الجذع و الجذعة و الثنى و الثنية و لم يظهر منه أيضا ان الأمر بالأخذ بهما هل هو في زكاة الإبل و الغنم معا أو في أحدهما خاصة منجبر بالمرسل المروى في غوالي اللثالى عنه صلّى الله عليه و سلّم أمر عامله ان يأخذ الجذع من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩١

الضأن و الثنى من المعز قال صاحب الغوالي: و وجه ذلك في كتاب على (عليه السِّيَلام)، و لعل مراده مما وجد في كتاب على عليه السِّيَلام هو خبر سويد المذكور فيكون المرسل حينئذ كاشفا عن إجماله مع انه لو لم يكن ذلك أيضا لكان كاشفا إذ الاخبار يفسر بعضها بعضا، و بموثق إسحاق بن عمار عن السخل متى تجب فيه الصدقة قال إذا أجدع بناء على ان يكون المراد منه الأخذ لا العد، إذ لو أريد منه العد لكان المتعين في الجواب الدخول في الشهر الثاني، و لا مدخلية للإجداع في العد عند الجميع فيحمل الخبر على الأخذ و الا- يجب طرحه مع انه في غاية الوثاقة لكون راويه إسحاق الذى مما يصح حديثه عند جماعة، و قد رواه في الكافي و الفقيه معتمدين عليه، و افتى الفقهاء بمضمونه و بدعوى كونه المتيقن من إطلاق الشاء في النصوص لانصرافه عن الأقل منها سنا كالسخل حال ولادته كما يشهد بذلك أمر السيد لعبده بشراء الشاء حيث لا يكون له إطلاق يشمل شراء السخل قطعاً، و بفحوى المنع من أخذ المريضة و الهرمة و ذات العوار و نحوها، فإنه يدل على المنع من أخذ السخل حال ولادته، و لو منع عن الأولوية فلا أقل من المساواة. و استدل للقول الآخر بإطلاق قوله عليه السِّيَلام في خمس من

الإبل شاء، و في أربعين شاء شاء، و ضعف سند خبر سويد و دلالة و إرسال ما في الغوالي.

(أقول) الأقوى ما عليه المشهور، و ان كان ما استدل عليه لا يخلو عن المنع، اما التمسك بالأصل فالتحقيق ان مقتضاه هو البراءة لكون الفريضة سواء كانت في الإبل أو في الغنم على ما يأتي تحقيقه هو مالمية الشاء لا عينها، و هي عند الشك في كون الفريضة هي الشاء مطلقا أو خصوص الجذع و الثنى مرددة بين الأقل و الأكثر الاستقلالي المورد للبراءة قطعاً، و لو قيل في الارتباطى منهما بالاحتياط، و اما التمسك بخبر سويد فالإنصاف جبر ضعف سنده باستناد الأصحاب اليه، و ذلك لما مر مرارا ان الحجة عندنا هو الخبر الموثوق صدوره، و ان الوثوق يثبت باستناد الأصحاب إليه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٢

كما ان الاعراض يوجب الوهن، و انه كلما كان السند أضعف يكون الاستناد اليه موجبا لأوثقيته، و كلما كان أصح كان الاعراض عنه أوهن، و السر في ذلك ان الخبر الضعيف الذي لا يكون جامعا لملاك الوثاقة الداخلية في نفسه مع كونه بما له من الضعف بمراى و منظر منهم، و مع ذلك استندوا اليه و أفتوا على وفقه يكشف كسفا قطعيا باشماله على ما يوجب الوثاقة عندهم، و اطلعهم عليه بسبب قرب عهدهم و زمانهم بصدوره بحيث لو اطلعنا عليه لحصل لنا الوثوق بصدوره مثل ما حصل لهم و لو كان الخبر صحيحا بل في مرتبة العليا من الصحة و كان بمرئهم و قد وصل إلينا من طرقهم و مع ذلك لم يعملوا به و أطبقوا على طرحه و الاعراض عنه يكشف كسفا قطعيا باطلاعهم على خلل فيه يوجب وهنه بحيث لو اطلعنا عليه لحكمنا بوهنه كما حكموا، و من ذلك يظهر انه كلما كان أضعف يصير بالاستناد أوثق، و كلما كان أصح يصير بالاعراض أوهن، و بالجملة لا إشكال في صحة الاستناد اليه بعد اعتماد الأصحاب في مقام الفتوى اليه و اما انجبار ضعف دلالة فبمرسل الغوالي مع ان المرسل أيضا في حد نفسه كاف للاستدلال به لجبر إرساله أيضا بالعمل، و يكون خبر سويد مع إجمال دلالة مؤيد إله مع سائر ما ذكر في الاستدلال، فلا محيص الا عن العمل بما عليه المشهور.

(الأمر الثاني) اختلف عبارات الفقهاء بعضها مع بعض في تفسير الجذع و الثنى، و عباراتهم جميعا مع ما فسرا به في اللغة، اما الفقهاء فقد فسروا الجذع بما كمل منه سنة سبعة أشهر تارة مطلقا سواء كان متولدا من شابين أو من هرمين، و هذا هو المشهور عندهم، و بما كمل منه سبعة أشهر إذا كان متولدا من شابين اخرى، و بما له سنة كاملة كما أسنده في مجمع البحرين الى الصحيح بين أصحابنا ثلثة، و عن الأمالي انه يجزى في الأضحى من الضأن لسنة، و به افتى في الفقيه، و الظاهر اتحاد باب الزكاة مع الأضحى، و بماله ستة أشهر رابعة كما عن حج المفاتيح ان الجذع من الضأن ما له ستة أشهر، و في المشهور ما دخل في الثانية. و فسروا الثنى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٣

بما دخل في السنة الثانية مطلقا سواء في المعز و الضأن تارة، و هذا هو المشهور و بما دخل في السنة الثانية في الضأن و الثالثة في المعز اخرى، قال الشيخ (قده) في المبسوط و أسنان الغنم أول ما تلد الشاء يقال لولدها سخلة ذكرا أو أنثى في الضأن و المعز سواء ثم يقال بعد ذلك بهمة [١] ذكرا كان أو أنثى فهما سواء، فإذا بلغت أربعة أشهر من المعز فهي جفر [٢] للذكر و الأنثى جفرة و جمعها جفار و إذا تجاوزت أربعة أشهر في العتود [٣] و جمعها عتدان، و عريض [٤] و جمعها عراض و من حين يولد الى هذه الغاية يقال لها عناق [٥] للأنثى و الذكر جدى فإذا استكملت سنة فالأنثى غز و الذكر تيس و إذا دخلت في الثانية فهي جذعة و الذكر جذع فإذا دخلت في الثالثة فهي الثنية و الذكر الثنى فإذا دخلت في الرابعة فرباع فرباعية، فإذا دخلت في الخامسة فهي سدس و سدس، فإذا دخلت في السادسة فهي صالح [٦] ثم لا اسم بعد هذا لكن يقال صالح عام و صالح عامين، و على هذا ابدا، و اما الضأن فالسخلة و البهمة مثل ما في المعز سواء، ثم هو حمل للذكر و الأنثى الى ان دخل الى سبعة أشهر فإذا بلغت

سبعة أشهر قال ابن الأعرابي ان كان من شابين فهو جذع و ان كان من هرمين فلا يقال جذع حتى يستكمل ثمانية أشهر، و هو جذع حتى يستكمل سنة فإذا دخل في الثانية فهو ثنى و ثنية على ما ذكرناه في المعز سواء إلى آخرها، و انما قيل جذع في الضأن إذا بلغ سبعة أشهر و اجزاء في الأضحى لأنه إذا بلغ هذا الوقت كان نزوا و ضربا، و المعز لا ينزو حتى يدخل في السنة الثانية، فلهذا أقيم الجذع في الضحايا مقام الثنى

[١] بهمة- ستور ريزه چون بره و بزغاله نر و مادة (صراح)

[٢] جفر- بزغاله چهار ماه جفراً مؤنث (صراح)

[٣] عتود- بزغاله ي يك سالة جمع عدان و أصله عدان فأدغم (صراح)

[٤] عريض- بزغاله يك سالة (صراح)

[٥] عناق- بالفتح بزغاله مادة جدى بزغاله غز مادة بز تيس مادة بز (صراح اللغّة)

[٦] صلوغ في ذوات الاظلاف قبل البلوغ يعنى دندان شش سالگى افكندن گاو گوسفند (صراح اللغّة)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٤

من المعز، و اما الذى يؤخذ في الصدقة من الضأن الجذع و من المعز الثنى انتهى كلامه، هذه عبارات الفقهاء في تفسير الجذع و الثنى. اما كلام أهل اللغة اما في الجذع فعن ابن الأعرابي ان الجذوعه حال لا سن، و الباقون من اللغويين على انها سن، فعن الصحاح انه يقال لولد الشاة في السنة الثانية ثم قال و قد قيل في ولدها انه يجذع في ستة أشهر أو تسعة و ذلك جائز في الأضحى، و عن المغرب الجذع من المعز لسنة و من الضأن لثمانية أشهر، و عن مصباح المنير أجدع ولد الشاة في السنة الثانية، ثم حكى عن ابن الأعرابي ان العناق [١] تجذع لسته أشهر، و ربما أجدعت قبل تمامها للخصب فتسمن فيسرع اجذاعها، و من الضأن إذا كان بين شابين يجذع لسته أشهر إلى سبعة، و إذا كان من هرمين أجدع من ثمانية إلى عشرة، و عن القاموس انه يقال لولد الشاة في السنة الثانية، و عن النهاية انه من الضأن ما تمت له سنة و قيل أقل منها، و عن الأزهرى الجذع من المعز لسنة، و من الضأن لثمانية هذا ما وصل إلينا من أقوالهم في الجذع. و اما الثنى فعن الصحاح انه الذى يلقي ثنيه، و يكون ذلك في الظلف و الحافر في السنة الثالثة، و في الخف في السنة السادسة، و عن القاموس و المغرب و النهاية انه في الشاة و البقرة ما دخل في الثالثة، و في المجمع البحرين قيل انه من الخيل ما دخل في الرابعة و من المعز ما له سنة و من الغنم ما دخل في الثالثة أو الثانية، و هذا تفسيرهم في الثنى، و قد ظهر مما حكيناه اختلاف التفسير في مفهوم الكلمتين بين الفقهاء و أهل اللغة، و بين الفقهاء بعضهم من بعض، و قد عرفت ان حد الأقل من الجذع عند الفقهاء و اللغويين هو ما كان له ستة أشهر، و الأكثر ما دخل في السنة الثانية، و ان حد الأقل من الثنى بحسب التفسيرين هو ما دخل في

[١] قد مر تفسير العناق في عبارة المبسوط و انه الأنثى من المعز إلى أربعة أشهر و فسره في الصراح به بزغاله مادة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٥

السنة الثانية، و الأكثر منه هو ما دخل في الثالثة، إذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف (قده) قد أخذ بالاحتياط و فسر اللفظين بالمتفق من تفسيرهما بحسب التفسيرين، و قال بأن

الأول

أى الجذع

ما كمل له سنة و دخل فى الثانية و الثانى

أى الثنى

ما كمل له سنتان و دخل فى الثالثة.

لكن المشهور تفسر الجذع بما كمل له سبعة أشهر، و الثنى بما كمل له سنة، و ادعى عليه الإجماع فى ظاهر المحكى عن الغنية فى بحث الهدى، و عن بعض انه لا- يعرف فيه قولاً غيره، و أسنده بعض الى مولانا الرضا عليه السلام، و لا يخفى انه ان حصل الظن من هذه الشهرة المحققة المؤيدة بدعوى الإجماع تارة، و عدم العثرة بالخلاف اخرى، و الإسناد إلى مولانا الرضا عليه السلام ثالثة بحيث أمكن دعوى ظهور اللفظين فى هذا التفسير الذى عليه المشهور فيؤخذ به و يحكم بالاكْتفاء فى الضأن بما كمل له سبعة أشهر و الثنى بما دخل فى السنة الثانية كما عليه فى الجواهر حيث يقول (قده) الا انه يقوى فى النظر ما سمعته من الفقهاء لقوة الظن الحاصل من كلامهم خصوصاً، و كلام أهل اللغة بمضى منهم و مسمع، و خصوصاً مع احتمال كون المراد منه ذلك فى الزكاة و ان كان اسم الثنى فى اللغة للداخل فى الثالثة فيجزى حينئذ ذلك فى زكاة الغنم و الإبل و الجبران انتهى، و ما ذكره (قده) و ان لم يخلو عن قرب الا ان ما ذكره من احتمال كون المراد منهم فى الزكاة بعيد فى الغاية كما انه لو ادعى ظهور اللفظين فى تفسيرهما بما حد و افى طرف الأكثر كما فى المتن يجب الأخذ به، و مع إجمال اللفظين و عدم ظهورهما فى أحد الطرفين كما هو الانصاف لاختلاف التفاسير فيهما يكون المرجع هو الأصول العملية و هو البراءة عندنا، لما عرفت مراراً من كون المقام من قبيل الدوران بين الأقل و الأكثر الاستقلالى، و على هذا فالحق ما عليه المشهور، و عليه صاحب الجواهر (قده) و هو المختار، و ان خالفنا هم فى الطريق الا- ان الأحوط ما عليه المتن. ثم انه على المشهور من اعتبار الجذع من الضأن، و الثنى من المعز المراد منه ان أقل المجزى ذلك لا انه لا يجزى غيرهما فحينئذ يجزى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٦

الا على منهما سنا و إذا دفع يحسب فريضة لكن فى الدروس لو فقد الجذع و الثنى فى غنمه دفع الأقل و أتم القيمة، أو الأكثر و استرد الزائد و لا يخفى ان حكمه بإتمام القيمة عند دفع الأقل و ان كان وجيهاً لكن لا وجه لما افاده من استرداد الزائد عند دفع الأكثر.

(الأمر الثالث) المشهور على انه يجوز ان يدفع من غير غنم البلد فى زكاة الإبل و ان كان أدون قيمة من غنم البلد، لإطلاق قوله عليه السلام فى خمس من الإبل شاء و نحوه حيث يشمل شاء البلد و غيره، سواء تساوا قيمة أم لا، و فى الجواهر بل لا خلاف أجده فيه عدا ما يحكى عن مبسوط الشيخ و خلافه، فقال فى المبسوط يؤخذ من نوع البلد لا من نوع أخر لأن المكية و العريية و النبطية مختلفة، و فى الخلاف يؤخذ من غالب غنم البلد سواء كانت شامية أو مكية، و إطلاق الاخبار يدفعه، و الاختلاف فى المكية و نحوها لا يخرج الغنم عن مسمى الشاء التى هى مناط الامتثال، و لا يتعين عليه ان يدفع زكاة الغنم من النصاب بل له ان يدفع شاء أخرى من غيره من غير خلاف فى ذلك إذا كان المدفوع من شاء البلد لإطلاق الدليل اعنى قوله عليه السلام فى أربعين شاء شاء، حيث يشمل ما كان المدفوع من النصاب و غيره، و لا ينافيه كون الزكاة متعلقة بالعين، اما إذا كان تعلقها على نحو حق الرهانة أو الجنائية فواضح، و اما إذا كان على نحو الإشاعة أو الكلى فى المعين فكذلك بعد ملاحظة دليل جواز الاكْتفاء بالقيمة، إذ الاستفادة من دليل تعلق الزكاة بالعين و جواز الاكْتفاء بالقيمة هو ان الواجب على المالك إعطاء شاء مثلاً إذا كان مالكا للأربعين شاء مع اجتماع شرائط الوجوب، و اما وجوب الإخراج من نفس العين فلا دليل عليه، و بالجملة فلا إشكال فى جواز دفع شاء أخرى من البلد، و اما من غير البلد فقد وقع الخلاف فيه فعن الدروس انه لا يجوز ان يدفع شاء غير البلد عن زكاة الشاء الا ان تكون أجود أو بالقيمة، و فى المسالك عند شرح قول الشرائع و يجوز ان يخرج من غير غنم البلد قال هذا مع

التساوى فى القيمة أو كونها زكاة الإبل، و الا لم يجز إلا بالقيمة، و فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٧

المدارك و هو أحوط، و المعروف بين الأصحاب جوازه أيضا و هو الأقوى، و ذلك لتساوى غنم البلد مع غنم غيره فى صدق الاسم بعد فرض جواز الإخراج من غير النصاب إذا كان من غنم البلد، و لا ينافيه تعلق الزكاة بالعين و الا لم يجز من غنم البلد أيضا و ان ساوت مع ما فى النصاب قيمة فيصح الإخراج من غير النصاب و لو من غير غنم البلد سواء تساوت مع ما فى النصاب أو كانت أدون، و كذا الحال فى الإبل و البقر لا اشتراكهما مع الغنم فى ذلك فيجزى مسمى الإبل فى الأول، و مسمى البقر فى الثانى و ان لم يكن من إبل البلد و بقرة، و ليعلم ان المراد من دفع الفريضة من غير النصاب انما هو من باب الفريضة لا من باب القيمة فيكون دفعا من العين لكن من عين جنس الفريضة، قال المحقق القمى (قده) فى الغنائم ان هاهنا أمرين أحدهما البديل المثلى و الآخر القيمة، و الظاهر عدم الإشكال فى جواز البديل بالمثل، كإعطاء مساوى العشر فى الغلات من غير النصاب، و إعطاء الشاة و التبيح مثلا- مع وجودهما فى النصاب من غيره، و اشتراء الشاة فى خمس من الإبل و كذا التبيح و بنت مخاض مثلا لو لم يوجد من النصاب من غير معاوضة بعض النصاب، و لم نقف على خلاف فى ذلك، و أجروا ذلك مجرى إعطاء الفريضة فمرادهم بالعين عين جنسها انتهى.

(الأمر الرابع) المدار فى الفريضة فى جميع الانعام من الإبل و البقر و الغنم هو الفرد الوسط مما يسمى باسم الفريضة الواجبة إخراجها لا- الفرد الأدنى و الأعلى، اللهم الا- ان يتطوع المالك بإخراج العالى أو الأعلى فإنه أحسن، فإنه زيادة فى الخير، اما اعتبار الفرد الوسط من كل جنس فلانه مقتضى كون تعلق الزكاة بالعين و وجوب شاة فى خمس من الإبل أو أربعين شاة مثلا هو كون الفريضة المتعلقة بالعين مقدرة بقدر ساوى مقدار مالية شاة واحدة، فالفريضة من خمس إبل مثلا هى مقدار منها نسبته الى المجموع نسبة الشاة الواحدة، فالشاة قد ذكرت فى الفريضة لا لأنها بنفسها الفريضة بل لكونها محددة لمالية الفريضة و هى التى نسبتها الى مجموع خمس إبل نسبة مالية شاة واحدة اليه و الا- فلو لم يكن كذلك لم يصح تعقلها بالعين فيما لم تكن الفريضة من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٨

من جنس النصاب كما فى الخمس الاولى من نصب الإبل إذ ليس فى خمس من الإبل شاة حتى تكون الفريضة عين الشاة من خمس من الإبل و ان أمكن ذلك فيما كانت الفريضة من جنسه الا انه بعد تعلق الزكاة بالعين فى الكل و ان تعلقها بها فى الكل على حد سواء مع عدم إمكان تعلق الزكاة بعين الشاة فى النصب الخمسة الاولى من نصب الإبل بل و غيرها مما لم تكن عين الفريضة موجودة فيها كست و عشرين من الإبل إذا لم تكن فيها بنت مخاض و ست و ثلاثون منها إذا لم تكن فيها بنت لبون و هكذا الى آخر النصب، أو ثلاثين من البقر إذا لم تكن فيها تبيح أو تبيعه، أو أربعين منها إذا لم تكن فيها مسنة لا بد من ان يراد فى الكل مالية الفريضة الموسومة، ففى خمس من الإبل مالية شاة واحدة من مجموع النصاب، و فى ست و عشرين منها مالية بنت المخاض منه، و فى ثلاثين من البقر مالية التبيح و التبيعه، و فى أربعين شاة مالية شاة واحدة منها و هكذا فى الجميع مما كانت الفريضة من جنس النصاب أو لم تكن من جنسه، و إذا كان المدار فى الفريضة على مالية فرد من المسمى و كانت الفريضة ذات أفراد متفاوتة فى الجودة و الرداءة يجب الأخذ بالوسط منها كما فى كل مورد ثبت حكم لجنس ذا أفراد متفاوتة حيث تكون العبرة بالوسط من افراده لا- الأدنى و لا- الأعلى الا- ان يفضل المكلف بإعطاء الا على فإنه مع اشتماله على امتثال المأمور به زيادة فى الخير كما لا- يخفى. و مما ذكرناه يندفع ما أورده بعض الاعلام فى اجزاء الجذع فى زكاة الغنم بناء على كونه ما كمل سبعة أشهر أو ما كان دون الحول من ان تعلق الفريضة بالعين يوجب ان تكون الفريضة من إحدى افراد النصاب

الذى يشترط فى تعلق الفريضة به حلول الحول عليه فكيف يكون الجذع منه فريضه مع ان الجذع سنه دون الحول، و استصعبه جمله من المحققين حتى اعترفوا بأنه لا مخلص منه الا بالالتزام بكون الجذع ما كمل حوله، أو باختصاصه بما عدا زكاة الغنم مما يجب فيه الشاء كالإبل وجه الاندفاع ان الواجب فيما تجب فيه الشاء فى الكل واحد و هو مالیه الشاء فكما يمكن اعتباره فى الإبل يصح اعتباره فى الغنم، فيقال فى أربعين من الغنم جذع بمعنى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٩

انه يجب منها ما يسوى ماليتها مالیه شاء كمل سنه سبعة أشهر، فتكون نسبة الفريضة المتعلقة بالأربعين و لو على نحو الشركة إلى مجموعها نسبة مالیه الجذع أعنى الشاء التى كملت سنها سبعة أشهر و دخلت فى الثامنة إلى مجموع الأربعين فلا إشكال أصلا، و بالجمله فللمالك ان يدفع الفرد الوسط من المسمى و لا يجوز له دفع الأدنى كما لا يجب عليه إعطاء الأعلى، اللهم الا ان يتطوع بإخراجه.

(الأمر الخامس) لا- اشكال و لا- خلاف فى عدم ثبوت الخيار للفقير أو الساعى فى أخذ الزكاة، و الاقتراح على المالك، و المطالبة منه بما شاء، و ذلك للأصل أى أصالة عدم الاختيار لهما عند الشك فى ثبوته، و عدم اقتضاء تعلق الزكاة بالعين بأثناء تعقلها و لو على نحو الشركة ذلك، إذ ليس للشريك اختيار فى تعيين حقه من المال المشترك اقتراحا من دون رضاء شريكه و لظاهر النصوص التى منها الصحيح المشتمل على وصية أمير المؤمنين لمصدقته، و المروى عن الصادق عليه السلام القائل لعامل المدينة مر صدقك إذا دخل المال ان يقسم الغنم نصفين ثم يتخير صاحبها (الحديث)، و انما الكلام فى ان للمالك هل الخيار فى أى فرد شاء بحيث لا يكون للساعى معارضته و منازعته و اقتراح القرعة عليه أو لا وجوه، و احتمالات، المشهور على الأول أعنى كون الخيار فى التعيين للمالك، و لا- يحتاج إلى القرعة و لو مع التشاح بمعنى انه ليس للساعى أن ينازعه و يتشاح معه لكى ينتهى إلى القرعة، و ظاهر التذكرة الإجماع عليه حيث قال الخيار للمالك عندنا، و عن الشيخ و جماعة ان للساعى ان ينازع المالك فيقترعان مع المشاحة، و عن بعضهم الحاجة فى تعيين الزكاة إلى القرعة مطلقا و لو مع عدم المنازعة، و عن البيان و التذكرة استحباب القرعة، و يعلم ان محل الكلام انما هو فيما إذا تعدد ما هو بصفة الواجب فى النصاب كما إذا كان الواجب فى أربعين شاء مثلا الشاء المتوسط بين الجيد و الردى و كانت ما هو بصفة الوسط متعدد، و اما مع وحدة ما هو بصفة الواجب و انحصاره فى الفريضة فهو خارج عن محل الكلام، و استدلل للاول بكون المالك هو المخاطب بالإخراج فيحصل الامتثال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٠

بإخراجه كلما يطلق عليه الاسم، و بالخبرين المتقدمين إذ فى الأول منهما بعد الأمر بتنصيب المال صدعين قال عليه السلام ثم خير المالك أى الصدعين شاء فأيهما اختار فلا- تعرض له، ثم اصدع الباقي صدعين ثم خيره فأيهما اختار فلا- تعرض له (الحديث)، و فى الحديث الأخير مر صدقك إذا دخل المال فينقسم الغنم نصفين ثم يتخير صاحبها أى القسمين شاء فإذا اختار فليدفعه إليه (الحديث)، و بما ورد فى جواز مباشرة المالك دفع الزكاة و صرفها بنفسه على الفقراء و شرائه لهم ما يحتاجون، و بالسيرة القطعية على اختيار المالك لا- سيما فى الأزمنة التى ليس فيها السعاه كزماننا، و فى الجواهر بل كأنه من ضروريات المذهب بل الدين. حجة القول الثانى و هو لزوم القرعة عند التشاح هو اقتضاء تعلق الزكاة بالعين و شركة المستحق مع المالك فيها ذلك، إذ كما ليس للمستحق اختيار التعيين من دون رضاء المالك كذلك ليس للمالك ذلك أيضا من دون رضاء المستحق قضاء لحق الاشتراك، و لازم ذلك انه ان رضى المستحق بما يختاره المالك فهو و مع التشاح فلا بد بينها من حاكم و هو القرعة، و اما ما استدلل به للقول الأول ففيه ان كون المالك هو المخاطب بالإخراج لا- يوجب اختياره فى تعيين المال المشترك من دون رضاء صاحبه، و انما إثبات الخيار له يحتاج الى دليل آخر مع كونه فى نفسه مخالفا لقواعد الشركة، و اما

الخبران فهما على خلاف مطلوب المستدل، إذ لو كان الخيار للمالك لم يكن وجه للصدع و التقسيم ثم العرضة على المالك باختيار ما يشاء بل الظاهر انه حكم ادبي رفقى كما يؤيده اشتمال خبر أمير المؤمنين عليه السلام على جملة من إلا دأب التي من هذا القبيل قطعاً، و اما جواز مباشرة المالك دفع الزكاة و صرفها على الفقراء و شرائه لهم ما يحتاجون فشىء منها لا يدل على عدم جواز منازعة الساعى مع المالك فى تعيين الواجب إذا كان بالصفة متعددا فى النصاب، و اما دعوى كون اختيار المالك من ضروريات المذهب بل الدين فهو غريب بعد الخلاف فى المسألة، و ذهب مثل الشيخ و متابعيه الى لزوم القرعة عند المنازعة. حجة القول الثالث- و هو الحاجة الى القرعة ابتداء و لو لم تكن منازعة فى البين ان تعيين المال المشترك يحتاج الى معين و هو القرعة، كما ان انتقال المال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠١

من شخص إلى آخر يحتاج الى سبب و هو الصيغة مثلا فى البيع، فكما ان مجرد التراضى على النقل لا يوجب النقل بل انما يفيد اباحة التصرف كذلك محض الرضاء بالتعيين لا يوجب التعيين ما لم يستعمل ما جعله الشارع معيناً و هو القرعة، فقبل الاقتراع لا يتميز المالاين و ان أباح لكل من الشريكين ان يتصرف فيه لإذن الآخر فالتراضى بالتعيين لا يوجب التعيين أصلاً. و اما القول الرابع- و هو استحباب القرعة فلم يذكر له حجة بل حمل الشهيد (قده) فى البيان كلام الشيخ على الندب، و قال و قيل يقرع و هو على الندب و العلامة فى التذكرة اختار استحباب القرعة حيث يقول و قيل يقرع و هو عندى على الندب، لكن لم يذكر دليل عليه هذا جملة ما قيل فى المقام، و الانصاف ان القول بالاحتياج إلى القرعة ابتداء ضعيف فى الغاية إذ لو كان تملك المستحق لها و عين ما صرف فى وجه الزكاة للزكاة متوقفاً على القرعة كتوقف النقل و الانتقال إلى الصيغة لكان على الشارع ان يبين أو يستعمل وقت الأخذ أو يأمر باستعمالها مع انه لم يذكر فى خبر أو رواية قط، و عمومات ما ورد فى قسمة المال من استعمال القرعة غير كافية فى المقام بعد السيرة القطعية من زمان الشارع إلى الان فى أخذ الزكاة و صرفها على المستحقين من غير قرعة، و توهم ان فى جميع هذه الموارد لا- يحصل الملك للأخذ المستحق بل صحة تصرفاته انما هو من جهة الإباحة الحاصلة بالتراضى على التقسيم و ان لم يحصل القسمة كما فى المعاطاة بناء على القول بالإباحة مدفوع بقيام السيرة القطعية على معاملة الملك مع المأخوذ بعنوان الزكاة قطعاً، مضافاً الى دلالة خبر سماعه على حصول الملك بالقبض من غير ذكر عن القرعة، و فيه إذا أخذ الرجل الزكاة فهى كما له يصنع بها ما يشاء، و ان كان ربما يناقش فى دلالة بأنه فى مقام بيان حكم المأخوذ بعد أخذه و لا نظر له فى كيفية الأخذ، فلو قام دليل على احتياج التمييز بالقرعة لما كان معارضا معه هذا كله بناء على الالتزام بالشركة، و قد مر مرارا، و سيأتى تفصيلاً ان تعلق الزكاة بالعين ليس على وجه الإشاعة و لا على وجه الكلى فى المعين بل العين تصير متعلقاً لحق المستحقين نظير حق الرهانة أو الجنائية، و عليه فلا إشاعة حتى يحتاج فى التمييز إلى القرعة، و منه يظهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٢

بطلان قول الشيخ أيضاً أعنى لزوم القرعة مع المشاحة مع انه إذا كان المالك بالخيار من إخراج الزكاة من غير النصاب من جنسه أو غير جنسه فخياريه من الإخراج من عين النصاب إذا كان المخرج بصفة الواجب بطريق اولى، و بالجملة فجميع ما يدل على اختيار المالك فى إخراج الزكاة من غير النصاب يدل على اختياره فى إخراجها منه إذا كان المخرج بصفة الوجوب، و معه فلا يبقى مورد للتشاح حتى ينتهى إلى استعمال القرعة أصلاً، و بما ذكرنا يظهر عدم الدليل على استحباب القرعة أيضاً مع ان الشهيد (قد) لم يذكره اختياراً بل ذكره وجهاً لكلام الشيخ حملاً لكلامه، نعم ظاهر العلامة اختياره، و كيف كان و لعل وجهه الخروج عن شبهة خلاف من أوجه فتحصل ان الأقوى ما عليه المشهور من اختيار المالك فى تعيين الفريضة فى النصاب إذا تعدد ما هو بصفة الواجب فيه، و لا يجوز للساعى. أو الفقير منازعته و لا ينتهى إلى القرعة.



(الأمر السادس) لا اشكال و لا خلاف فى جواز إخراج القيمة فى الزكاة عن الذهب و الفضة و الغلات، و عن المعبر انه قول علمائنا اجمع، و المحكى عن ابن مبنى على المنع عن إخراج القيمة مطلقا، و لكن لم يثبت و ان حكى عن الشهيد لمخالفة حكايته مع ما حكاه عنه فى شرح اللمعة الأصفهاني من موافقته مع المشهور صريحا، و يدل عليه من الاخبار صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال سألته عن الرجل يعطى زكوته عن الدراهم دنانير و عن الدنانير دراهم بالقيمة أ يحل ذلك؟ قال عليه السلام: لا بأس، و صحيح البرقى قال كتبت الى ابى جعفر عليه السلام هل يجوز جعلت فداك ان يخرج ما يجب فى الحرث عن الحنطة و الشعير و ما يجب على الذهب دراهم بقيمة ما يسوى أم لا- يجوز الا ان يخرج من كل شىء ما فيه، فأجابه عليه السلام أيما يتيسر يخرج، و اما زكاة الانعام فقد وقع الخلاف فيه، فالمحكى عن المفيد عدم جواز إخراج القيمة فى زكوتها الا ان تعدم الأسنان المخصوصة فى الزكاة و عن المعبر الميل اليه و قواه فى المدارك، و لازم استثنائه جواز القيمة فى النصب الخمسة الاولى من الإبل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٣

التي تجب فيها الشاة كما تجوز فى غيرها مما تكون الأسنان المخصوصة فى النصاب كست و عشرين من الإبل إذا لم تكن فيها بنت مخاض، أو ثلاثون من البقر إذا لم تكن فيها تبيع أو تبعه و هكذا فهو حينئذ قائل بجواز القيمة فى الأنعام لكن لا مطلقا بل فى الجملة بناء على ان يكون المراد من الاستثناء جواز إعطاء القيمة إذا لم يكن الأسنان المخصوصة فى النصاب، و ان كان مراده به جواز القيمة إذا لم تكن الأسنان موجودا و لو من غير النصاب فإذا وجد فى غيره و يمكن من شرائه يجب تحصيله ثم إخرجه من الزكاة فيكون حينئذ قائلا بجواز القيمة إذا لم يتمكن من إخراج العين و لو من غير النصاب فيكون قائلا بالقيمة أيضا فى الجملة، و ذهب الشيخ فى الخلاف الى جواز إخراج القيمة فى الزكاة مطلقا، و تكون القيمة على وجه البذل و هو مذهب أكثر المتأخرين، و استدلل للأول بقاعدة الإشاعة و تعلق الزكاة فى العين، و لازمه وجوب إعطاء ذى الحق حقه لا تبديله بالقيمة لأنه نوع معاوضة يحتاج مع رضا الطرفين الى ان تقع بأسباب خاصة، و لا دليل على سلطنة المالك على تبديله بها من غير رضى المستحق كما هو الأصل فى كل حق، و يمكن ان يستدل بعموم لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه، و الناس مسلطون على أموالهم، و لا تأكلوا بينكم أموالكم بالباطل و نظائرها أيضا، و استدلل للثانى تارة بإجماع الفرقه و اخبارهم كما عن الشيخ فى الخلاف، و أورد عليه فى المعبر بمنع الإجماع و عدم دلالة الاخبار على موضع النزاع يعنى فى الانعام، و اخرى بان المقصود بالزكاة رفع الخلة و سد الحاجة و هو قد يحصل بالقيمة و لا يحصل بالعين و بان الزكاة إنما شرعت جبرا للفقراء و معونة لهم و ربما كانت القيمة أنفع فى بعض الأوقات فافتضت الحكمة التسويغ كما عن العلامة، و قد ضعف الدليلان و هو ظاهر لأنهما يتم فى حكمه التشريع بعد ما ثبت تشريع القيمة و ليسا دليلا- على التشريع و لا- يمكن إثباته بهما كما لا يخفى، هذا ما قيل فى المقام، و الانصاف جواز إعطاء القيمة مطلقا كما ذهب اليه الشيخ و أكثر المتأخرين، و ذلك لضعف ما استدلل به لقول المفيد (قده) أما أولا فلأنه أخص من المدعى و ذلك لان لازم الإشاعة إعطاء الزكاة و لو لم تكن الفريضة فى عين النصاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٤

بان تنسب فى نصاب الأول من الإبل مثلا- مالية الشاة إلى مجموع الخمس من الإبل فى النصاب الأول منه و يكون المستحق شريكا على القول بالإشاعة مع المالك فى مجموع الإبل الخمس بتلك النسبة أى يكون بقدر مالية الشاة منه للمستحق و الباقى للمالك، و مقتضى الدليل المذكور عدم جواز تبديل حقه بالقيمة إلا بالمعاوضة المتوقعة على رضا المستحق لسبب خاص، مع ان المفيد (قده) لا يقول به، و ثانيا ان تمامية هذا الدليل متوقعة على القول بكون تعلق الزكاة بالعين على نحو الإشاعة أو الكلى فى المعين و هو ممنوع، بل الحق كما مر مرارا انه على نحو الحق لا- الملك بمعنى ان المستحق لا يملك من العين شيئا و انما

العين متعلق حقه و مخرجه نظير تعلق حق المرتهن بعين المرهونه، أو المجنى عليه برقبه العبد الجانى على ما أتى تفصيله فحينئذ لا يجب الإخراج من العين بل يجوز دفع القيمة أيضا، و ثالثا ان قوله عليه السّلام أيما يتيسر فى جواب قول السائل الا ان يخرج من كل شىء ما فيه يفيد العموم فيشمل المذكور فى السؤال من الحنطة و الشعير و الذهب و غيره من الانعام و التمر و الزبيب و الدراهم، و احتمال كون المراد من عموم كل شىء ما فيه هو كل شىء مما ذكر فى السؤال بعيد فى الغايه مع إمكان دعوى القطع بعدم اختصاص الحكم بما ذكر فى السؤال بل لو جاز فيه القيمة لجاز فى غيره، و لعل اختصاص المذكور فى السؤال به لكونه محلا لابتلاء السائل، و لذا أورد سؤاله منه فعمم عليه السّلام فى جوابه عنه بقوله الا ان يخرج من كل شىء ما فيه مع انه لو قصر على مورد السؤال لكان اللازم الاقتصار على الحنطة و الشعير دون سائر الغلات إذا لخبر الوارد فى الغلات منحصر بالصحيح المذكور المقتصر فيه فى الغلات بهما مع ان القائل بجواز إخراج القيمة فى الحنطة و الشعير لا يخصص الجواز بهما بل يقول به فيهما، و فى التمر و الزبيب أيضا فلو أمكن التعدى عنهما إليهما ليتعدى من الغلات إلى الأنعام أيضا كل ذلك مضافا الى المروى عن قرب الاسناد، و فيه عيال المسلمين أعطيتهم من الزكاة فاشترى لهم منها ثيابا أو طعاما، و ارى ان ذلك خير لهم فقال عليه السّلام: لا بأس فإنه بإطلاقه يشمل جميع الأعيان الزكوية من الانعام و غيره لا سيما مع استفادة العموم من قول السائل ان ذلك خير لهم المستفاد منه كون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٥

العبرة فى جواز التبديل بالافيدته و انفعيته للمستحق من غير فرق بين أنواعها، و الى ما ورد فى آداب الساعى كخبر محمد بن خالد عن الصادق عليه السّلام و فيه فإذا أخرجها فليقبوها فيمن يريد فإذا أقامت على ثمن فإن أرادها صاحبها فهو أحق بها و ان لم يردّها فليبيعها فإنه يدل على جواز أخذ القيمة منه ابتداء قبل أخذ العين منه إذ وجوب أخذها زكاة ثم بيعها منه و أخذ القيمة كأنه من العيب، و لعل النكتة فى تقويمها بعد إخراجها كونها قيميا لا يتعين قيمتها إلا بالإخراج بخلاف الغلات و النقدين مع ما فيه من التعبير بأحقية صاحب العين إذا أرادها إذا حقيقته لا يتصور الا بكون الخيار فى إخراجها أو قيمتها معه، و الا فبعد إخراج العين و تعيينها للزكوية يكون صاحبها و الأجنبى بالنسبة انها على شرع سواء كما لا يخفى، و يدل على جواز الإخراج من القيمة أيضا صحيح ابى الجراح و فيه قال قلت للصادق عليه السّلام رجل لم يترك إبله أو شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يتركها لما مضى قال نعم يؤخذ زكاتها و يتبع بها البائع أو يؤدى زكاتها البائع، فإن أداء البائع زكاتها بعد البيع يتوقف على جواز الإخراج من غير النصاب، و لو لا- جوازه لما جاز ذلك كما لا يخفى، و لم أر من يستدل بهذا الخبر على ما ذكر الا صاحب المدارك مع انه استدلال حسن كما لا- يخفى، و بالجملة و بما ذكرنا و ما لم نذكره يمكن دعوى اشراف الفقيه على القطع بجواز إخراج القيمة فى الجميع و عدم تعيين إخراج العين فى شىء منها و لعل هذا هو الأقوى، و عليه الاعتماد و اليه المعول.

(الأمر السابع) بناء على جواز إخراج القيمة كما هو الأقوى هل الواجب الإخراج بالنقدين أو يجوز الإخراج و لو بالعروض ظاهر جماعة هو الميل إلى الأول، و ذلك لانصراف القيمة إلى النقدين، و لخبر سعيد بن عمرو عن الصادق عليه السّلام قال قلب يشتري الرجل من الزكاة الثياب و السويق و الدقيق و البطيخ و العنب فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امره الله تعالى و المحكى عن الأكثر تصريحاً و تلويحاً هو الأخير، بل ادعى عليه الإجماع فى المحكى عن الخلاف، و يدل عليه خبر المتقدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٦

فى الأمر السابق المروى عن قرب الاسناد بناء على ان يكون إعطاء الثياب و الطعام إياهم من باب الزكاة فيكون المالك يشتري و الطعام لنفسه ثم يعطيهم من باب الزكاة لا انه يشتري عنهم بحيث يكون الاشراف للمستحقين فيقبل المالك عنهم ثم يعطيهم ما صار ما لهم بالاشتراف لبعده ذلك من جهة عدم وكالة المالك عنهم و لا ولايته فى ذلك، و لا تخصص الثمن الذى يشتري به

للزكوية قبل قبض المستحق أو وليه من الامام عليه السلام أو الساعى حتى يقع الاشتراء به عنهم، و هذا اعنى القول بجواز القيمة و لو من غير النقدين هو الأقوى لموافقته مع المشهور مع ما تقدم منا من الضابط فى العمل بالخبر كما مر مرارا، فيكون المناط فى الحجية فى خبر قرب الاسناد ان صح استناد المشهور إليه فى ذهابهم الى جواز إعطاء القيمة و لو من غير النقدين مع إمكان منع دعوى انصراف القيمة المذكورة فى صحيح على بن جعفر، و صحيح البرقى إلى النقدين أولا و كونه انصرافا ناشيا عن غلبة الوجود لا من ناحية التشكيك فى المفهوم ثانيا و ما يضر بالتمسك بالإطلاق هو الأخير ثم لو سلم الانصراف فغاية ما يمكن ان يقال هو الاختصاص بنقد الغالب و لو كان من غير النقدين، و اما الاختصاص بالنقدين فلا وجه له أصلا ثم لا فرق فى الإخراج من غير النقدين بين ان يكون المخرج عينا أو منفعة كسكنى دار و نحوه و المنع عن إخراج الثانى لكون المنفعة تحصل تدريجا كما احتمله الشهيد (قده) فى البيان و مال إليه فى المدارك بعيد لعدم مانعية التدرج فى التحصيل عن ذلك بعد إمكان قبض المنفعة بقبض العين كما لا إشكال فى احتساب المال الإجارة عن الزكاة فيما إذا أجز المعطى نفسه أو عقاره الى المستحق ثم احتسب مال الإجارة عنها، و كون الإجارة فى معرض الفسخ لا يمنع عن ذلك كما لا يخفى.

(الأمر الثامن) ما أشار إليه المصنف (قده) فى

### [مسألة ٦ بأن المدار فى القيمة على وقت الأداء]

مسألة ٦ بأن المدار فى القيمة على وقت الأداء سواء كانت العين موجودة أو تالفة لا وقت الوجوب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٧

و هذا فيما إذا لم يقوم المالك الزكاة على نفسه مما لا اشكال فيه حيث انه وقت الانتقال إليها، و لو قومها و ضمن القيمة ثم زاد السوق أو انخفض قبل الإخراج فعن التذكرة ان الوجه وجوب ما ضمنه خاصة دون الزائد و الناقص و ان كان قد فرط بالتأخير حتى انخفض أو ارتفع، و قال فى المدارك بعد نقل كلامه و فى تعيين القيمة بمجرد التقويم نظر، و استجود فى مفتاح الكرامة مختار العلامة (قده) قال الظاهر ان الانتقال إلى القيمة فى صورة التقويم من حين التقويم و الضمان، فما ذكره فى التذكرة اسد و أجود انتهى. و لا يخفى انه (قده) لم يذكر فى مقابل نظر المدارك وجهها إلا بإعادة الدعوى، و الحق هو ما ذكره فى المدارك، و ذلك لان الظاهر فى جواز إعطاء القيمة هو تبديل ما للمستحق من الزكاة بالقيمة، و معاوضته بها، و لا دليل على ولاية المالك فى ذلك قبل الإخراج، و مع الشك فى ذلك فالأصل أى الاستصحاب يقتضى عدمه لا سيما مع وجود المستحق حين التقويم، و تفريط المالك فى الإخراج قال المحقق القمى (قده) فى غنائه بعد نقل ما فى المدارك وجه النظر الذى تنظر فيه صاحب المدارك ما لفظه و لعل نظره الى ان الزكاة و ان كانت متعلقة بالعين لكن الشارع رخص المالك فى التصرف فى حق الفقير و إعطاء بدله أو قيمته، و فى صورة اختيار القيمة يكون هذا مباحة، و التولية من الطرفين مع المالك فتقويمه بمنزلة بيعه من نفسه، و ليس فى نفسه الا ما قومه على نفسه انتهى، و هو كما ترى لان الدليل على ترخيص الشارع المالك فى إعطاء القيمة لا يدل على ترخيصه فى تقويمه و تضمنه القيمة قبل الإخراج حتى لا يكون فى ذمته الا ما قومه على نفسه، لان الكلام بعد فى صحة هذا التقويم و نفوذه فى تبديل ما على العين من الزكاة بذمته من القيمة، فالأقوى هو اعتبار قيمة وقب الإخراج و عدم صحة التقويم قبله، فلو انخفض السوق يكون حاله كحال الغاصب إذا كان التأخير بتفريطه، و الظاهر كما فى الجواهر عدم ضمانه تفاوت السوق ما لم يكن لتفاوت العين، و لو ارتفع تجب قيمة وقت الإخراج قطعا.

(الأمر التاسع) ذكر أكثر القائلين بجواز إخراج القيمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٨

ان الإخراج من العين أفضل و هو فى خصوص الانعام كذلك خروجاً عن مخالفة من أوجب إخراج العين فيها، و اما فيما عداها من الغلات و النقدين و استدلل له فى الرياض بخبر سعيد بن عمرو المذكور فى الأمر السابع قال (قده) و فى قوله كما أمر الله إشعار بأن الزكاة المسئول عن جواز إخراج قيمتها انما هو الدراهم، و الافليس المأمور به من الله سبحانه فى كل جنس الا ما يجانسه لا الدراهم مطلقاً، و عليه فقوله عليه السلام لا يعطيهم الا الدراهم وارد على زكوتها، و يكون قوله عليه السلام كما أمر الله تعالى مشعراً بل ظاهراً فى عموم المنع و ثبوته مطلقاً، و ظاهره و ان أفاد المنع و الحرمة لكنه محمول على الكراهة جمعاً بين الأدلة انتهى، فلم أر من تعرض دليلاً على أفضلية الإخراج من العين فيه، و لعل فتوى الأصحاب بها مع التسامح فى دليل السنن يصير دليلاً عليها، (الأمر العاشر) قال المصنف (قده)

ثم المدار على قيمة بلد الإخراج ان كانت العين تالفه و ان كانت موجودة فالظاهر ان المدار على قيمة البلد التى هى فيه. كون المدار على قيمة بلد الإخراج إذا كانت العين تالفه من جهة استقرار الذمة بها من يوم التلف بالمالية الغير المتقدرة أعنى بها صرف مالية التالف غير ملحوظة بكونها مساوية لكذا و كذا من الدراهم و الدنانير بل يلاحظ صرف المالية فى مقابل ما لا مالية له أصلاً كحبة من الحنطة، و يكون تقديرها بالأثمان، و انها فى مقابلة قدر معين من الأثمان فى يوم الإخراج، و مع اختلاف القيمة فى يوم الإخراج بحسب اختلاف البلاد يكون المدار على قيمة بلد الإخراج، و يحتمل ان يكون المدار على قيمه بلد التلف، و قربه بعض مشايخنا (قده) فى حاشيته على المتن فى هذا المقام، و لعل وجهه هو البناء على استقرار الذمة بالمالية المتقدرة من يوم التلف، فمالية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٩

العين الزكوية لا صرفها بل المتقدرة منها بما تسوى كذا و كذا من الأثمان تستقر فى الذمة، و مع اختلاف البلاد قيمة فى يوم التلف يكون المدار على قيمة بلد التلف، و مع استقرار الذمة بالقيمة المتقدرة يوم التلف و بلده يتعين قيمة بلد التلف، لكن قيمة يوم التلف لا يوم الإخراج، و الحاصل انه ان كان التلف موجبا لاستقرار الذمة بالمالية الغير المتقدرة يجب قيمة يوم الأداء و بلد الإخراج، و ان كان موجبا لاستقرارها بالمالية التقدره يجب قيمة يوم التلف و بلده، و كيف ما كان فالجمع بين قيمة يوم الإخراج و بلد التلف مما لا وجه له، و لذا تأمل بعض مشايخنا (قده) فى كون المدار على قيمة يوم الإخراج فى صورة تلف العين، و لعل وجه تأمله (قده) ما ذكرناه من انه إذا كان التلف موجبا لاستقرار الذمة بالمالية المتقدرة بالأثمان يكون اللازم أداء قيمة يوم التلف و بلده، هذا كله فيما إذا كانت العين تالفه، و ان كانت موجودة فهل المدار على قيمة بلد العين أو بلد الإخراج أو أعلى القيم منها وجوه: من كون المالك فى بلد المال مخيراً فى مرحلة الامتثال بين إخراج العين أو إخراج قيمتها التى تكون لها فى البلد الذى هى فيه و الأصل بقائه على ما كان عند غيبته عن بلد العين، و: من ان القدر المتيقن مما ثبت على المالك هو إخراج العين أو القيمة على نحو الإهمال بمعنى انه فى بلد العين مكلف بإخراج قيمة العين لا انه مكلف بإخراج قيمة البلد التى هى فيه بحيث كان المكلف به هو إخراج القيمة المقيدة بكونها قيمة بلد العين، بل فى بلد العين مكلف بإخراج القيمة مرسله عن التقيد بكونها قيمة البلد و ان لم تكن مطلقه أيضاً بأن تكون أى قيمة كانت، و لذا عبرنا عنه بالإهمال، و إذا كانت قيمة بلد الإخراج أقل من قيمة بلد العين تصير القيمة مرددة بين الأقل و الأكثر، و لما كان المتعين منه الأقل يرجع الى البراءة بالنسبة إلى الأكثر، فيجوز الاكتفاء بقيمة بلد الإخراج إذا كانت أقل، و من رعاية الاحتياط بإخراج أعلى القيم من بلد العين أو بلد الإخراج أقواها الأول، و ذلك لانه القيمة التى تكون مكلفاً بإخراجها فى بلد العين و ان لم تؤخذ مقيدة بخصوص بلد العين الا ان إطلاقها ينصرف إليها، كما ان النقد المذكور فى البيع و نحوه و ان لم يؤخذ مقيداً بنقد الغالب أو البلد الا ان إطلاقه فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٠

مثل بعثك هذا بدرهم ينصرف الى النقد الغالب في البلد، و عليه فيجوز الاكتفاء بقيمة بلد العين و لو كانت أقل من قيمة بلد الإخراج. و يمكن الخدشه في ذلك بان التكليف بإخراج القيمة لما كان في مرحلة الامتثال بمعنى ان المكلف به أولا هو إخراج العين الا ان الشارع وسع على المكلف في إخرجه عن عهده هذا التكليف بالاكتفاء بإخراج القيمة فأخراج القيمة ليس بواجب في مرحلة ثبوت التكليف و انما هو مجز عنه في مرحلة الإسقاط، و لازم ذلك انه مع وجود العين يكون المكلف به هو إخراجها تعيينا و لو كان المكلف في غير بلدها، و إذا أراد امتثال التكليف في غير بلد العين بإخراج القيمة يكون المعتمد حينئذ قيمة بلد الإخراج لا قيمة بلد المال، إذ قيمة بلد المال لم تتعلق بالذمة قط حتى يستصحب بقائها عند الشك فيه في بلد الإخراج، بل القدر الثابت هو جواز إخراج القيمة في بلد الإخراج، و هذه القيمة التي هي موضوع جواز الإخراج في بلد الإخراج و ان لم تؤخذ مقيده ببلد الإخراج الا ان اطاقها ينصرف اليه، و هذا بخلاف ما إذا كانت العين تالفه حيث انه بعد التلف يتعلق الذمة بإخراج القيمة فإن كان الثابت في الذمة حينئذ هو المالية المتقدرة بالأثمان يتعين عليه قيمة بلد التلف، و ان كان الثابت فيها هو المالية الغير المتقدرة يكون المتعين قيمة بلد الإخراج، و على ذلك فالمتعين حينئذ هو قيمة بلد الإخراج، و كيف ما كان فالاحتياط بإخراج أعلى القيم حسن لا ينبغي تركه.

### [مسألة ٧ إذا كان جميع النصاب في الغنم من الذكور]

مسألة ٧ إذا كان جميع النصاب في الغنم من الذكور يجوز دفع الأنتى و بالعكس كما انه إذا كان الجميع من المعز يجوز ان يدفع من الضأن و بالعكس، و ان اختلفت في القيمة، و كذا مع الاختلاف يجوز الدفع من اي الصنفين شاء كما ان في البقر يجوز ان يدفع الجاموس عن البقر و بالعكس، و كذا في الإبل يجوز دفع البخاتي عن العراب و بالعكس تساوت في القيمة أو اختلفت. مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١١

في هذه المسألة أمور (الأول): إذا كان جميع نصاب الغنم من الذكور يجوز دفع الأنتى و بالعكس من غير فرق بين الذكور حيث ما يدفع عن الإناث ان تكون متساوية القيمة معها أم لا على ما هو المعروف بين الأصحاب، خلافا للمحكي عن الخلاف من لزوم إخراج الأنتى إذا كان النصاب أنتى، و التخيير في إخراج الذكور و الأنتى إذا كان النصاب ذكورا، قال (قده) في محكي خلافه من كان عنده أربعون شاة أنتى أخذ منه أنتى و في الذكور يتخير انتهى، و كذا في المحكي عن جامع المقاصد أيضا حيث خص التخيير في الذكران أو في شاة الإبل لا مطلقا، و عن المختلف التفصيل بين ما إذا تساوت القيمة فجوز دفع الذكور عن الأنتى و بين ما إذا تفاوتت فمنع عنه، و الأقوى ما عليه الأصحاب لصدق اسم الشاة الواجب إخراجها في نصاب الغنم على الذكر و الأنتى، فيتحقق بإخراجها الامتثال، و كون الفريضة متعلقة بالعين حتى على وجه الإشاعة و الشركة غير مناف مع تحقق الامتثال بإخراج ما يصدق عليه اسم الفريضة و ان لم يكن من عين النصاب، لما عرفت من ان المراد بتعلق الفريضة بالعين على نحو الإشاعة هو اشتراك المستحق مع المالك في النصاب على نحو يكون للمستحق من أربعين شاة مثلا بالنسبة إلى مجموع الأربعين نسبة الشاة الواحدة اليه، فيقدر الشاة الواحدة منه للمستحق و الباقي للمالك، و ان شئت فعبر بناء على نحو الإشاعة بأن جزء من كل شاة من أربعين شاة للمستحق و تسعة و ثلاثون جزء منه للمالك، و معلوم ان الاشتراك بهذا النحو لا ينافى إخراج الفريضة من غير النصاب بعد كون المخرج مما يصدق عليه اسم الفريضة و قد تقدم مزيد التوضيح في ذلك في مسألة جواز إخراج الفريضة من غير النصاب فراجع، و بما ذكرنا يظهر فساد ما استدل به للمختلف من تعلق الزكاة بالعين فلا بد من دفعها منها أو من غيرها مع اعتبار القيمة، و ذلك لان دفعها من غيرها مع صدق اسم الفريضة ليس باعتبار كونه بدلا عنها حتى يعتبر تساويه معه في القيمة، بل انما هو باعتبار كونه نفس الفريضة لأن الشاة الموضوع للإخراج تتناوله فحينئذ لا يلزم اعتبار تساويه معها في القيمة، و كذا ما

استدل للخلاف و جامع المقاصد من اقتضاء الشركة تساوى الفريضة مع النصاب إذ الشركة بالمعنى المتقدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٢

لا- تقتضيه مع ما فى أصل الشركة كما عرفت مرارا، مع انه لو تم يكون أخص من المدعى لان الشركة لو اقتضت ذلك كان اللازم إخراج الفريضة من نفس النصاب إذا كانت ذكورا فلا وجه للتفصيل بين الإناث و الذكور باعتبار إخراج الأنثى فى الأول و التخيير فى الثانى مستندا إلى قاعدة الشركة كما لا يخفى.

(الأمر الثانى) إذا كان جميع النصاب فى الغنم من المعز يجوز ان يدفع من الضأن و بالعكس، سواء تساوت فى القيمة أو تفاوتت على ما هو المعروف بين الأصحاب، لصدق اسم الشاة عليهما فيكون كل واحدة منهما مما يتناول عليها اسم الفريضة، و إذا لم يتعين على المالك إخراج الفريضة من عين النصاب بل كان له الخيار فى إخراجها من غيره و كان النصاب كله معزا يجوز له إخراج الضأن من غيره، أو كان ضأنا يجوز له إخراج المعز من غيره.

(الأمر الثالث) إذا كان النصاب مركبا من صنفين من كل نوع من الأنواع الثلاثة من الأنعام كأربعين من الغنم التى عشرون منها ضأن و عشرون منها معز، أو أربعين من البقر التى بعضها جاموس و بعضها بقر، و كنصاب من الإبل الذى بعضه بخاتى و بعضه عراب فقد وقع الخلاف فى انه هل للمالك الخيار فى الإخراج من اى الصنفين أو يناط بتفاوت القيمة فى الصنفين، و مع التفاوت يجب التقسيط، و مع التساوى يتخير فى إخراج أيهما شاء، أو انه يجب فى كل صنف نصف الفرض قيل الأشهر هو الثانى، و لعل منشأ الاستناد إلى الشهرة هو إطلاق ذكر التقسيط فى غير واحد من كتب الأصحاب، لكنه أشير فى بعضها الى التقييد بما إذا تفاوتت القيمة، و حينئذ يكون الأشهر هو الثالث، و كيف ما كان فالأقوى هو الأول و ذلك لصدق اسم الفريضة على كل واحد من الصنفين، و لا يضره تفاوتهما فى القيمة، و لعل منشأ القول بالتقسيط مطلقا أو مع تفاوت القيمة هو قاعدة الشركة، و فيه ما عرفت مرارا من ان الحق عدم الشركة أولا، و عدم اقتضاء الشركة للتقسيط ثانيا لما ذكرنا من طريق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٣

الشركة على القول بها، و اما القول الرابع أعنى الأخذ من كل صنف نصف الفرض فقد احتمله الشهيد (قده) فى زكاة البقر، و قال ما حاصله يحتمل ان يجب فى كل صنف نصف تبع مثلا أو قيمته، فإذا كان ثلاثون خمسة عشر منها من الجاموس، و خمسة عشر منها من البقر يجب نصف تبع من الجاموس، و نصف تبع من البقر، ثم رده بأنه مستلزم للتقيص، ثم قال نعم لو لم تؤد إلى التقيص كان حسنا كما لو كان عنده من كل نوع نصاب انتهى. و فيه انه مع فرض صدق اسم الفريضة على كل واحد من الصنفين يتعين تخيير المالك فى إخراج كل واحد منهما، و لا ينتهى الأمر إلى الأخذ بقسط كل صنف حتى يورد عليه باستلزامه التقيص، و يحكم بحسنه فيما لا يستلزمه، و بالجملة فالأقوى هو القول بالتخيير فى جميع الصور.

### [مسألة ٨ لا فرق بين الصحيح و المريض و المعيب و الشاب و الهرم فى الدخول فى النصاب و العد منه]

مسألة ٨ لا- فرق بين الصحيح و المريض و المعيب و الشاب و الهرم فى الدخول فى النصاب و العد منه لكن إذا كانت كلها صحاحا لا يجوز دفع المريض، و كذا لو كانت كلها سليمة لا يجوز دفع المعيب، و لو كانت كل منها شابا لا يجوز دفع الهرم بل مع الاختلاف أيضا الأحوط إخراج الصحيح من غير ملاحظة التقسيط، نعم لو كانت كلها مراضا أو معيبة أو هرمة يجوز الإخراج منها.

فى هذه المسألة أيضا أمور (الأول) لا فرق فى العد من النصاب فى الأنعام الثلاث بين الصحيح و المريض و المعيب و الشاب و الهرم بلا خلاف بين أهل العلم فى شىء من ذلك، لإطلاق الاسم، و لتناوله الجميع، نعم قد يقع الخلاف فى شىء آخر و هو عد

الأكولة و فحل الضراب من النصاب، فعن المحقق في النافع، و الشهيد في اللمعة و عن الروضة و الحدائق عدم عد الأكولة اى السمينة المعدة للأكل و فحل الضراب، فلو كانت له أربعين شاة إحداهن أكلة أو فحل الضراب لم تجب الزكاة، و مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٤

استدل لهم بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام، انه قال ليس فى الأكلة و لا فى الربى التى تربى اثنين و لا- شاة لبن و لا- فحل الغنم صدقة. و عن بيان الشهيد (قده) اختصاص عدم العد بالفحل خاصة الا ان يكون كلها فحولا أو يعظمها، و عن ابي الصلاح عدم عده أيضا مطلقا، و استظهره فى محكى مجمع البرهان، و ذهب الأكثرون إلى وجوب عدهما من النصاب للإطلاقات و العمومات، و صحيحة محمد بن قيس يعد صغيرها و كبيرها، و لا يخفى ان ما ذهب إليه الأكثرون أقوى و أحوط، للإطلاقات و العمومات، و ان منع التمسك له بالصحيحة أى صحيحة محمد بن قيس التى ذكر فيها عد الصغير و الكبير حيث ان للسخال حول بانفرادها كما سيأتى، و اما التمسك للقول الآخر بصحيح ابن الحجاج ففيه أولا انه متضمن لما لا يقول به احد من الأصحاب و هو عدم عد شاة اللبن و الربى من النصاب، و ثانيا انه ليس بصالح لتقييد المطلقات و تخصيص العمومات لعدم صراحته فى المطلوب لاحتمال ان يكون المراد بنفى الصدقة فيها عدم أخذها فى الصدقة لا عدم تعلق الزكاة بها، و فى المدارك ربما تعين المصير الى هذا الحمل لاتفاق الأصحاب على عد شاة اللبن و الربى، و ثالثا انه معرض عنه فلا يصلح للاستناد اليه، و اما اختصاص عدم العد بالفحل كما عن ابي الصلاح و بيان الشهيد فلم يظهر له وجه.

(الأمر الثانى) إذا كان النصاب كلها صحاحا أو سالما أو شابا لا يجوز دفع المعيب أو المريض أو الهرم عنها بلا خلاف فى ذلك كما ادعاه بعضهم، بل قيل انه إجماعى لصحيح محمد بن قيس و لا يؤخذ هرمه و لا ذات عوار الا ان يشاء المصدق، و عدم دلالة على تمام المدعى لعدم تضمنه للمريضة غير قادح لا تمام الحكم فيها بعدم القول بالفصل، مع إمكان اندراج المريضة فى ذات العوار، لان العوار بالحركات الثلاث هو مطلق العيب، و اشتماله على جواز أخذ المعيبة و الهرمة إذا شاء المصدق اعنى به الساعى و أخذ الصدقة مع انه لا قائل به أيضا غير مضر لإمكان حمله على قبول المصدق بالقيمة إذا كان فيه مصلحة الفقراء أو على ما إذا تمكن من بيعه بقيمة الصحيح أو على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٥

ما إذا كان قبوله من سهم نفسه، فما عن ظاهر المقنع و المفاتيح من الفتوى بجواز أخذ ذات العوار و الهرمة إذا شاء المصدق مردود، و احتمال ان يكون للمصدق هذا الاختيار شرعا غير مسموع، بعد كونه مخالفا لقاعدة اعتبار المصلحة فى الولى أولا أقل من لزوم عدم المفسدة فى فعله فلا بد من إثباته بدليل قوى لقيام القواعد الشرعية القطعية لا بالصحيح المذكور الذى لا يتأبى عن الحمل الى ما حملناه، فلا يصلح تخصيصها، و استدل على المدعى أيضا بقوله تعالى <sup>□</sup> وَ لَا تَيْمَمُوا الْخَيْثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ، و أورد عليه بان الثابت منه أعم من المدعى، و يندفع بإمكان خروج ما خرج منه بالإجماع مع إمكان دعوى انحصار الخبائة فى الثلاثة أى المريض و المعيب و الهرم فتأمل، هذا كله إذا لم تكن الفريضة من النصاب منحصرا بإحدى الثلاثة كما فرضناه من كون النصاب جميعا صحيحا أو سالما أو شابا و لو كان السن الواجب فى الفريضة منحصرا بالمريضة أو بذات العوار كما إذا كان النصاب من الإبل ست و عشرون و كان فيه بنت مخاض واحدة و هى مريضة أو ذات عوار، أو كانت أربعين غنما مثلا. و اشتملت على جذع من الضأن أو ثنى من المعز و هى مريضة أو ذات عوار فهل يجوز أخذ الفريضة التى فى النصاب حينئذ، أو يجب أخذها عن غيره، أو القيمة احتمالاتان ظاهر الأصحاب هو الأخير، لا طلاق النهى عن أخذهما و لو مع الانحصار.

(الأمر الثالث) إذا كان النصاب مختلطا من الصحيح و المعيب أو السليم و المريض أو الشاب و الهرم فهل يتعين أخذ الأول من كل منها اى الصحيح عند الاختلاط مع المعيب، و السليم عند الاختلاط مع المريض، و الشاب عند الاختلاط مع الهرم، أو يجوز



التقسيط، أو يتخير المالك في إعطاء أيهما شاء وجوه: من إطلاق النهى عن إخراج المريضة و الهرمة في صحيح محمد بن قيس المذكور فيشمل ما إذا كان النصاب كله من الصحاح و الشاب و ما كان مختلطا من الصحيح و المعيب و الشاب و الهرم فيلحق المختلط من السليم و المريض إليهما بعدم القول بالفصل. و: من ان قاعدة الشركة تقتضى التقسيط، فإذا كانت أربعين غنما مثلا عشرون منها سليمة و عشرون مريضة تكون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٦

الفريضة منها شاء واحدة، فعلى الإشاعة يكون جزء من أربعين جزء من كل شاء للمستحق، فيصير سهم المستحق من عشرين السليمة عشرون جزء و من المريضة كذلك، و طريق التقسيط بأحد نحوين أحدهما ان يقوم كل واحدة من الصحيحة و المريضة فيجمع بينهما ثم يؤتى بشاء سليمة قيمتها نصف مجموع القيمتين، فإذا كانت السليمة عشرون و المريضة عشر يخرج شاء سليمة قيمتها خمسة عشر نصف الثلاثين التي قيمة مجموع الصحيحة و المريضة، و ثانيهما ان يقوم مجموع الأربعين من السليمة و المريضة فيخرج شاء سليمة قيمتها ربع العشر من قيمة المجموع، قال في المسالك و هذا الطريق أسهل من الأول، و إذا كانت بنت لبون صحيحة في ستة و ثلاثين مرضى يخرج بنت لبون صحيحة قيمتها جزء من ستة و ثلاثين جزء من صحيحة و خمسة و ثلاثين جزء من مريضة، لأن القدر المخرج حينئذ جزء من ستة و ثلاثين جزء من كل إبل من النصاب، و إذا كانت واحدة منها سليمة و الباقي مريضة يكون جزء من ستة و ثلاثين جزء من السليمة و خمسة و ثلاثين جزء من المريضة للمستحق فيخرج بنت لبون حينئذ قيمتها تعادل قيمة جزء من ستة و ثلاثين جزء من السليمة و خمسة و ثلاثين جزء من المريضة، اما إخراج بنت اللبون فلأنها فريضة هذا النصاب أعنى ستة و ثلاثين من النصاب، اما كون قيمتها متقدرا بالقدر المذكور فلان لهم الزكاة من النصاب يصير كذلك. و: من إطلاق قوله عليه السلام في كل أربعين شاء شاء و في ستة و عشرين من الإبل بنت مخاض و في ستة و ثلاثين منها بنت لبون فإن إطلاقه يشمل ما إذا كان النصاب مشتملة على السليمة و المريضة، فإذا كانت الفريضة في النصاب متعددا و كانت صحيحة و سليمة بأن كانت في ستة و ثلاثين من الإبل بنتى لبون إحداهما سليمة و الأخرى مريضة يجتزى بإخراج كل واحدة منهما من السليمة و المريضة فينتج حينئذ تخيير المالك في إخراج أيهما يريد، لكن الوجه الأخير أعنى تخيير المالك بين إخراج السليمة و المريضة كأنه لم يذهب إليه أحد، و في الجواهر يمكن تحصيل الإجماع على خلافه فيدور الأمر بين احد الوجهين الأولين، و ذهب صاحب المدارك إلى الأول حيث قال متى كان في النصاب صحيحة لم تجز المريضة لإطلاق النهى عن إخراجها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٧

بل يتعين إخراج الصحيح، قال في الجواهر الا انى لم أجده لغيره، نعم لعله ظاهر الرياض انتهى. و المعروف بين الأصحاب هو الأخير أى من الأولين و هو الأقوى لأنه مقتضى الشركة كما ذكرناه مع كون إخراج السليمة بالخصوص إضرارا على المالك، و إخراج المريضة ضرر على المستحق، و التقسيط المذكور جمع بين الحقين.

(الأمر الرابع) لو كانت كلها مراضا أو معيبة أو هرمة يجوز الإخراج منها بلا خلاف في ذلك، و نسبه في المدارك الى العلماء، و قد نص في الحدائق بالإجماع عليه للأصل أى أصالة البراءة عن وجوب الأزيد من المريضة، و مقتضى تعلق الزكاة بالعين خصوصا على وجه الشركة و هذا ظاهر.



## الشرط الثاني السوم

وهو لغة الرعى، والحكم مجمع عليه كما نقله غير واحد، ويدل عليه من الاخبار قول الصادقين عليهما السلام في صحیحة الفضلاء وليس على العوامل من الإبل والبقر شيء انما الصدقات على السائمة الراعية، والظاهر ان وصف السائمة بالراعية توضیحی، لأن السوم لغة هو الرعى، وعن الجوهری يقال سامت الماشية تسوم سوما ای رعت فهي سائمة انتهى. وفي الغنائم ولعلها ای الراعية في الصحيح كناية عن كونها مرسله، فيكون احترازا عن العوامل السائمة انتهى، أقول ويؤيده ما في الصحيح الآخر عنهما عليهما السلام أيضا في حديث زكاة البقر ليس على العوامل السائمة شيء إنما الصدقة على السائمة الراعية حيث ان نفى الزكاة عن العوامل السائمة وإثباتها في مقابله على السائمة الراعية ربما يدل على ارادة ما يقابل العوامل من الراعية وهو المرسله، ويدل على اعتبار السوم في خصوص الغنم موثق زرارة عن الباقر عليه السلام قال عليه السلام في عداد الأشياء التسع التي فيها الزكاة لا في غيرها، والغنم السائمة وهي الراعية (الحديث)، ولا بد ان يكون السوم طول الحول

بلا خلاف فيه، ويدل عليه صحيح زرارة عن الصادق عليه السلام وفيه هل على الفرس تكون للرجل يركبها والبقر شيء فقال عليه السلام لا ليس على ما يعلف شيء إنما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٨

الصدقة على المسائمة المرسله في مرجحها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل فاما ما سوى ذلك فليس فيه شيء، وهذا اعنى اشتراط السوم في طول الحول في الجملة مما لا إشكال إنما الكلام في أمور الأول في تحقيق السوم الذي يترتب عليه وجوب الزكاة، والعلف الذي ينقطع به السوم في أثناء الحول، فإنه اختلف فيه على أقوال، والمشهور كما نسب إليه إرجاع ذلك الى العرف، وانه يدور مدار صدق اسم السوم عرفا فكلما صدق عليه اسم السائمة تجب فيه الزكاة، وما يصلح سلب السائمة عنه فلا زكاة فيه، وما يشك في صدق الاسم عليه يرجع الى البراءة، وعن الخلاف والمبسوط انه يراعى الأغلب عند اجتماع السوم والعلف، ومع التساوي فالمحكي عن المبسوط على الأقوى عدم وجوب الزكاة فيه وان كان الإخراج أحوط، وعن ابن إدريس والمحقق في المعتمد اعتبار السوم طول الحول ولا يراعى الأغلب، لكن المحقق في المعتمد ذهب الى زواله بالعلف اليسير، وعن نهاية الشيخ زواله بعلف اليوم، وصرح بعدم قدح اللحظة، وتردد في الدروس بزواله بعلف اليوم في السنة بل وفي الشهر، واستقرب بقائه والمتفق عليه من هذه الأقوال هو عدم القدح في تحقق السوم بعلف اللحظة في السنة، كقدح أغلبية العلف على السوم عند اجتماعهما في السنة، وما بين هذين الطرفين هو محل الخلاف، والأقوى اعتباره في طول الحول بحيث يضر به علف اليوم في السنة، وذلك لان الظاهر من صدق المشتق إذا وقت بوقت هو اعتبار تلبس الذات بمبدئه في جميع انات ذاك الوقت وإذا قيل زيد شارب أو قائم تمام الليل يكون الظاهر منه تلبس زيد بالشرب أو القيام من أول الليل إلى آخره، وذلك فيما إذا كان الغرض تلبسه بنفس المبدء لا بملكته، وكذا الظاهر من قوله عليه السلام: السائمة المرسله في مرجحها عامها هو كون السوم في جميع العام فلو تخلف عنه ولو يوما أو بعض يوم لم يصدق السائمة في تمام العام، نعم لا يضر اللحظة لعدم صدق التعليف على العلف باللحظة حتى يضر بصدق السوم في تمام العام، ولا شيء في البين يوجب رفع اليد عما ذكرنا الا التسامح العرفي وهو لا يصلح للاستناد إليه، لأن العرف انما يكون في تشخيص

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٩

مفهوم اللفظ فيما إذا تخالف بينه وبين اللغة ويكون هو المتبع عند التخالف، واما في تطبيق المفهوم على المصداق فلا عبرة به، ولا دليل على اعتباره فيما يتسامح، فالعرف متبع في تشخيص مفهوم المن والكثرة، واما في إطلاقه لفظ المن الذي مفهومه

عنده هو أربعة أمداد مثلا على الأقل منها بمتقال أو مثقالين فلا عبرة به أصلا، ففيما نحن فيه يكون العرف مناطا في تعيين مفهوم السائمه عامها لا في إطلاق هذا اللفظ بما له من المفهوم على ما كانت معلوفه في يوم من العام أو الشهر مسامحه، فإذا كان اللفظ بما له من المفهوم العرفي موضوعا لحكم شرعي يسرى حكمه الى جميع مصاديقه واقعا، ولا يراعى في إسراء حكمه الى ما يتسامح العرف في تطبيقه و جريه على ما ليس بمصداق له أو سلب حكمه عما يتسامح العرف في سلبه عنه، و مما ذكرنا ظهر انه لا- تثبت الزكاه في المعلوفه يوما من السنه فضلا عن المعلوفه يوما من كل شهر منها فضلا عما إذا كانت المعلوفه في بعض الشهور منها، و لو غلب عليها السوم في السنه بأن كانت معلوفه في شهر و سائمه في إحدى عشر شهر أمن السنه فضلا عما إذا تساوى السوم العلف فظهر صحه ما افاده المصنف (قده)

انه لو كانت معلوفه و لو في بعض الحول لم تجب فيها و لو كان شهرا بل أسبوعا كما ظهر الخلل في قوله

نعم لا يقدح في صدق كونها سائمه في تمام الحول عرفا علفها يوما أو يومين لما عرفت من عدم العبره بالصدق العرفي المسامحي أصلا، لكن الاحتياط فيه و في مثله مما إذا كان التعليف يسيرا موجبا لصدق السوم معه بالنظر العرفي المسامحي خروجا عن مخالفه من أوجب الزكاه فيه مما لا ينبغي تركه.

مصباح الهدى في شرح العروه الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٠  
(الأمر الثاني)

لا- فرق في منع العلف عن وجوب الزكاه بين ان يكون بالاختيار، أو بالاضطرار لمنع مانع من السوم من ثلج أو مطر أو ظلم غاصب أو نحو ذلك، و لا بين ان يكون العلف من مال المالك أو غيره بإذنه أو لا بإذنه، فإنها تخرج بذلك كله عن السوم خلافا للشهيد الثاني (قده) فإنه استشكل فيما لو علفها الغير من مال نفسه بغير اذن مالكة قال (قده) نظرا الى المعنى المقصود و الحكمة المقترضه لسقوط الزكاه معه و هي المؤنه على المالك الموجبه للتخصيص كما اقتضته في الغلات عند سقيها بالدوالي انتهى، و لا- يخفى ما فيه و ان سبقه العلامة في التذكرة، و حكى عن الموجز، و احتمله في البيان و ذلك لان العله ليست منصوصه بل هي من المستنبطه التي لا حجه عندنا، و انما العبره بصدق الاسم و عدمه و لا شبهه في خروجها عن صدق اسم السائمه في جميع تلك الصور، و قياس المقام بالغلات التي قامت النصوص فيها على ما ذكره باطل خارج عن الطريقه، و الخروج عن إطلاق النصوص المقيدة و جوب الزكاه بالسائمه الموجبه لسقوطها عن غير السائمه من غير مقيد لا وجه له، فلا محيص الا بالالتزام بعدم الفرق في تلك الصور في سقوط الزكاه.

و كذا لا فرق بين ان يكون ذلك بإطعامها للعلف المجزور أو بإرسالها للترعى بنفسها في الزرع المملوك.

أو اعتلفت من نفسها بما يخرج عن اسم السوم و لو لم يعلفها احد

نعم لا يخرج عن صدق السوم باستتجار المرعى أو بشرائه إذا لم يكن مزروعا

مصباح الهدى في شرح العروه الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢١

خلافا للشهيدين و غيرهما و صاحب الرياض (قده) ففرقوا بين اشتراء المرعى و بين استتجار الأرض للرعى، فحكموا في الأول بأنه علف فلا- تجب معه الزكاه، و الأقوى ما في المتن كما عليه جماعة منهم صاحب الجواهر لان الظاهر ان الرعى في المرعى سوم من غير تفاوت بين كونه ملكا أم غير ملك، مع عدم الفرق بين الاشتراء و الاستتجار على تقدير ثبوت الفرق بين ملك المرعى و غيره و احتمال كون الثمن بإزاء المرعى دون الأجره إذ هي في مقابله الأرض دون الكلاء حيث ان مفهوم الأجره لا يتناوله مدفوع بان الثمن أيضا كذلك، مع ان المدار على صدق الاسم لا للغرامه و المؤنه و عدمهما أو ملك العلف و عدمه، و

منه يظهر صحه ما فى المتن حيث يقول

كما انها لا يخرج عنه بمصانعة الظالم على الرعى فى الأرض المباحة.

قال فى الجواهر و الظاهر عدم صدق الاسم فى الرعى من نبات المدار و البستان و ان احتمله فى كشف الأستاذ خصوصا مع سعتها، و الأمر سهل بعد ما عرفت من ان المدار فى صدق الاسم انتهى.

(الأمر الثالث) اختلف فى مبدء حول السخال على ثلاثة أقوال، و المراد بالسخال هو أولاد الإبل و البقر و الغنم و ان كان أصل التسمية لغة مخصوصة بأولاد الغنم، فعن جملة من الأصحاب ان مبدء حول الأولاد بعد استغنائها عن أمهاتها بالرعى ليتحقق شرط السوم بالنسبة إليها، و المحكى عن الشيخ و جماعة بل فى المسالك انه المشهور ان حولها من حين النتاج لقول الباقر عليه السلام فى خبر زرارة و ما كان من هذه الأصناف الثلاثة الإبل و البقر و الغنم فليس فيها شىء حتى يحول عليها الحول من حين النتاج، و قوله عليه السلام فى الخبر الآخر و ليس فى صغار الإبل شىء حتى يحول عليه الحول من يوم ينتج، و فى خبر ثالث عن أحدهما و ما كان من هذه الأصناف فليس فيها شىء حتى يحول عليه الحول منذ يوم ينتج، و فى رابع و هو المرسل المروى عن زرارة عن الباقر عليه السلام أيضا ليس فى صغار الإبل و البقر و الغنم شىء إلا ما حال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٢

عليه الحول عند الرجل و ليس فى أولادها شىء حتى يحول عليها الحول، و عن بيان الشهيد التفصيل بين ما كانت الأولاد من السائمة و تسقى من لبنها و ما كانت من المعلوفة، يكون مبدء الحول من حين النتاج فى الأول، و من حين الاستغناء عن الأمهات بالرعى فى الثانى، و قواه فى المدارك، و قال فى الحدائق و الظاهر انه جعله وجه جمع بين اخبار القولين لانه متى كان اللبن عن سائمة فكأنه يدخل تحت اخبار السوم، و ان كانت الأم معلوفة فكأنه يدخل تحت المعلوفة فلا يدخل فى السوم الا بعد الاستغناء بالرعى، و الأقوى ما ذكره الشهيد (قده)، و لكن لا لما استظهره فى الحدائق من كونه وجه جمع بين اخبار القولين بل لأن الأخبار الدالة على انه من حين النتاج لا يدل الا على ذلك، و توضيحه ان كلمة هذه فى قوله عليه السلام و ما كان من هذه الأصناف فليس فيها شىء إلخ إشارة إلى الأصناف الثلاثة أعنى الإبل و البقر و الغنم التى حكموا فيها بوجوب الزكاة، فيصير الحاصل ان الكبار من الأصناف الثلاثة التى فيها الزكاة يكون حول صغارها من حين ولادتها فتدل على ان صغار السائمة من حين ولادتها بحكم كبارها، و لا دلالة لها على حكم نتاج المعلوفة أصلا، و هذا المعنى مع ظهوره من اللفظ و انسباقه منها بحسب العرف مناسب مع الاعتبار أيضا لأن سخال السائمة تعد عرفا من السائمة لا من المعلوفة لبعده صدق السوم على الام، و عدم صدقه على الولد كما انه من المستبعد جدا عدم وجوب الزكاة فى المعلوفة و وجوبها فى سخالها حال ارتضاعها منها، و هذا ليس بقياس حتى يقال بأنه محرم العمل، و ان دين الله لا يقاس بالعقول بل هو حكم عرفى ارتكازى يصحح به موضوع الحكم الشرعى و هو حكمه بأن ولد السائمة سائمة، و ولد المعلوفة معلوفة هذا و لو تنزلنا عن ذلك فلا أقل من دعوى عدم ظهور تلك الأخبار للإطلاق بحيث يشمل سخال السائمة و المعلوفة معا فيجب الأخذ بالمتيقن منها و هو سخال السائمة فيرجع فى سخال المعلوفة إلى إطلاق ما دل على اعتبار السوم، و لو شك فيه بتوهم ان ما دل على اشتراط السوم لا إطلاق له من هذه الجهة بدعوى انه مسوق فى بيان حكم ما من شأنه السوم و العلف، و يكون مورده كلما يصلح ان تكون سائمة و معلوفة فشرط وجوب الزكاة فيها ان لا تكون معلوفة لا مطلقا و لو لم تكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٣

فيها شأنية السوم و السخال و لو لا يصلح ان تكون سائمة أو معلوفة لكان المرجع حينئذ هو الأصل العملى و هو البراءة عن وجوب الزكاة فى سخال المعلوفة مع اندفاع ذاك التوهم، فان قوله عليه السلام فاما ما سوى ذلك فليس فيه شىء بعد قوله عليه

السَّلام إنما الصدقة على السائمة المرسله في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل يدل على نفى الزكاة عن كلما كان سوى السائمة المرسله في مرجها من غير فرق في نفيها عنه بين ما كان فيه شأنه السوم و العلف أم لا و اختصاصه بخصوص ما كان فيه صلاحية ذلك لا يساعده الفهم العرفي كما لا يخفى على المتدبر فيه، و بالجملة فالأقوى ما عليه الشهيد (قد) في البيان.

### [الشرط الثالث ان لا يكون عوامل و لو في بعض الحول]

الشرط الثالث ان لا يكون عوامل و لو في بعض الحول بحيث لا يصدق عليها أنها ساكنة فارغة عن العمل طول الحول، و لا يضر اعمالها يوما أو يومين في السنة كما مر في السوم.

اعتبار هذا الشرط مجمع عليه بين كافة العلماء كما في المدارك، و لم يخالف فيه احد إلا شاذ من العامة، و يدل عليه من الاخبار قوله عليه السَّلام: ليس على العوامل شيء، و قوله عليه السَّلام و كل شيء من هذه الأصناف من الدواجن [١] و العوامل فليس فيها شيء، و لا يعارضه شيء من الاخبار الا موثق ابن عمار و فيه سألته عن الإبل تكون للجمال و يكون في بعض الأمصار أ يجرى عليها الزكاة كما يجرى على السائمة في البرية قال نعم، و نحوه خبران آخران عنه أحدهما عن الصادق عليه السلام، و الآخر عن الكاظم عليه السَّلام لكنه مطروح بإعراض الأصحاب عنه فلا يكون حجة حتى يقاوم الأخبار الدالة على اشتراط ان لا تكون عوامل، و عن الاستبصار ان الأصل في هذه الأحاديث إسحاق بن عمار، و مراده ما رواه ابن عمار و ان كان متعددًا فإنه تارة

[١] الدواجن ما تعلقها الإنسان في منزله من الغنم و الناقة و الحمام البيوتى و نحو ذلك (مجمع البحرين)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٤

رواه بالإضمام، و اخرى مسندا عن الصادق عليه السَّلام، و ثالثه عن الكاظم عليه السَّلام الا ان الأصل فيه هو ابن عمار فيكون حديثًا واحد فلا تعارض الأحاديث الكثيرة، ثم حملها على الاستحباب ثم قال و يحتمل الحمل على التقيّة. أقول و نحن في غنى عن تلك التشبثات بل لو كان روايات متعددة لكانت مطروحة بالاعراض فلا حاجة الى دعوى كونها حديثًا واحدًا أو حملها على الاستحباب أو التقيّة، و المراد بالعوامل هو مطلق العمل أعم من الحرث و الحمل و الركوب و غيرها، و الظاهر ان الكلام في صدق العوامل كالكلام في صدق السائمة فيجرى فيه كلما يجرى في السائمة، و المحكى عن المبسوط هاهنا أيضا اعتبار الأغلب عند الاجتماع كما في السائمة، و قيل احالة اتصافها بكونها عاملة على العرف هاهنا أوضح من مسألة السوم التي قيل فيها بكون العلف يوما أو يومين منافيا له ضرورة عدم كون استعمال الإبل يوما أو يومين على إطلاقه ما لم تكن معدة لذلك مصححا لاتصافها بكونها عاملة على الإطلاق، فالمدار على اتصافها بهذا الوصف عرفا فمتى أطلق عليها هذا الاسم خرج عما وضع عليها الزكاة و انقطع به الحول، أقول و ما افاده (قده) حسن لان الدليل الدال على اعتبار هذا الشرط لا يدل على اعتباره طول الحول بل انما دل على ثبوت الزكاة في غير العوامل من الانعام، و من المعلوم كون الانعام عوامل أو غير عوامل أمر عرفي يؤخذ من العرف، و لا- شبهة في صدق العوامل على ما كانت من الأنعام معدة لذلك، و مع انتهاء الأمر الى ما يشك في صدق العوامل عليه عرفا يكون المرجع هو الأصل العملي و هو البراءة.

### [الشرط الرابع مضى الحول عليها جامعة للشرائط]

الشرط الرابع مضى الحول عليها جامعة للشرائط، و يكفي الدخول في الشهر الثاني عشر فلا يعتبر تمامه بالدخول فيه يتحقق الوجوب بل الأقوى استقراره أيضا فلا يقدر فقد بعض الشروط قبل تمامه لكن الشهر الثاني محسوب من الحول الأول فابتداء الحول الثاني انما هو بعد تمامه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٥

هاهنا أمور ينبغي ان يبحث عنها (الأول) لا اشكال و لا خلاف في اعتبار الحول في الانعام و النقدين مما وجبت الزكاة فيه، و في مال التجارة و الخيل مما يستحب فيه، بل ادعى عليه الإجماع كما في المدارك و غيره، و النصوص عليه متظافرة ان لم تكن متواترة، و في صحيح الفضال عن الصادقين عليهما السلام انهما قالوا في زكاة الغنم و البقر و كلما لا يحول عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه حتى يحول عليه الحول فإذا حال عليه الحول و جب فيه، و في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام انه قال الزكاة على المال الصامت الذي يحول عليه الحول و لم يحركه الى غير ذلك من الاخبار.

(الثاني) حد الحول المعتبر في وجوب الزكاة هو تمام احد عشر شهرا الذي يتحقق تمامه بالدخول في الشهر الثاني عشر، فعند هلال الشهر الثاني عشر تجب الزكاة و لو لم يكمل الحول و لو لم يتم الشهر الثاني عشر بلا خلاف فيه، بل عن المعتبر و التذكرة ان هذا مذهب علمائنا اجمع، و يدل عليه من الاخبار خبر زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له رجل كان له مائتا درهم فوهبها لبعض إخوانه أو ولده أو أهله فرارا من الزكاة فعل ذلك قبل حلها بشهر فقال إذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول و وجبت عليه فيه الزكاة.

(الثالث) اختلفوا في انه هل يستقر الوجوب بدخول الشهر الثاني أو يبقى مترلزلا الى ان يكمل الثاني عشر فإن بقي المال على الشرائط كشف عن استقرار الوجوب بالأول، و ان اختلفت كلا أو بعضا كشف عن عدم كونها واجبة كما لو حاضت المرأة في أثناء اليوم من شهر رمضان أو مات المصلي في أثناء الصلاة إذا كان شروعه فيها في أول الوقت فإنه يكشف بحيضها في أثناءه أو موته في أثناءها عدم وجوب الصوم عليها و عدم وجوب الصلاة عليه، ظاهر فتاوى الأصحاب بل صريح كثير منها الأول، و ظاهر الشهيدين و المحقق الثاني و جماعة هو الثاني. و استدلل الأولون بخبر زرارة المتقدم نقله في الأمر الثاني عن الباقر عليه السلام، فان ظاهر قوله عليه السلام إذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول و وجبت عليه فيه الزكاة هو استقرار الوجوب بدخول

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٦

الشهر الثاني عشر لا انه تجب بدخول الشهر الثاني عشر وجوبا مترلزلا مراعى ببقاء شرائط الزكاة إلى إكمال الشهر الثاني عشر لانه بعيد عن تلك العبارة كل البعد و لذا لم يدع القائل بالقول الثاني عدم ظهور الخبر المذكور فيما ذكر بل سلم ظهوره و انما ناقش في سنده، قال في المسالك ان الخبر السابق ان صح فلا عدول عن ذلك لكن في طريقه كلام، فالعمل على الثاني متعين انتهى، و مراده من الخبر السابق هو خبر زرارة المذكور، و الكلام الذي أشار بأنه في طريقه هو اشتمال طريقه بإبراهيم بن هاشم الذي وقع الخلاف في عد خبره من الصحاح أو الحسان، و لا يخفى انه على ما ذكرناه مرارا من كون المدار على الحجية بالخبر الموثوق صدوره و لو كان الوثوق به من الخارج يكون ذاك الخبر في أعلى درجة الوثاقه لاعتماد الأصحاب به قديما و حديثا، إذ قد عرفت عدم الخلاف في أصل الحكم أصلا، و ان الجميع اتفقوا اعتمادا على الخبر المذكور، و معه فلا يبقى موقع للبحث عن حال إبراهيم بن هاشم و انه هل هو حسن أو من الصحاح، و لا يخفى ان هذا الخبر بمدلوله حاكم على كلما يدل على اعتبار حلول الحول في وجوب الزكاة، و مفسر له، و مبين لمضمونه بان المراد من الحول الذي يعتبر حلولها في الوجوب هو تمام الشهر الحادى عشر المحقق بدخول الشهر الثاني عشر، و لا يتوقف على تمام الشهر الثاني عشر و كما له، و منه يظهر فساد ما تخيله

الكاشاني من إنكاره لدلالة الخبر على تنجز الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر بل انما هو يدل على حرمة الفرار من الزكاة بالدخول فيه، وهو أعم من استقرار الوجوب، فقال لعل المراد بوجوب الزكاة و حلول الحول برؤيه هلال الثاني عشر الوجوب و الحول لمريد الفرار بمعنى انه لا يجوز الفرار حين استقرار الزكاة في المال بذلك، كيف و الحول معناه معروف، و الاخبار بإطلاقه مستفيضة، و لو حملناه على استقرار الزكاة فلا يجوز تقييد ما ثبت بالضرورة من الدين بمثل هذا الخبر الواحد الذي فيه ما فيه، و انما يستقيم بوجه من التكليف انتهى. و استجوده في الحدائق الا انه قال لو لا اتفاق الأصحاب قديما و حديثا على العمل بمضمونه في الزكاة مطلقا لا بخصوص هذا الفرد الذي ذكره، و وجه فساد ما ذكره الكاشاني هو حكومة هذا الخبر بمدلوله مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٧

على الاخبار المطلقة المستفيضة الدالة على اعتبار حؤل الحول في الوجوب لما تحقق في محله ان الحاكم يقدم على المحكوم و لو كان واحدا من أضعف الظنون و كان المحكوم ألفا و من أقوى الظنون، و سر تقديمه هو عدم المعارضة بينهما على حسب ما فصل في الأصول، و ليس وجه تقديمه على المحكوم تقييد المحكوم به حتى يكون تقييد ما ثبت بالضرورة من الدين بمثل هذا الخبر الواحد، ثم لم يعلم مراده من توصيفه الخبر بأنه الذي فيه ما فيه إذ لم يعلم فيه شيء بعد اتفاق الأصحاب قديما و حديثا على العمل بمضمونه كما اعترف به صاحب الحدائق، نعم في فقه قوله عليه السلام إذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول كلام و هو ان في إطلاق حلول الحول بدخول الشهر الثاني عشر مع ان الحول و ما يرادفه كالعام و السنة إنما يحول بتمام الشهر الثاني عشر لا بدخوله لغة و شرعا و عرفا مسامحة، و يحتمل فيها وجوه (الأول): ان يكون الحول في قوله عليه السلام فقد حال عليه الحول حقيقة شرعية في تمام الشهر الحادي عشر، و هذا يظهر من عبارة المسالك، حيث يقول (قده) اعلم ان الحول لغة اثنا عشر شهرا، و لكن أجمع أصحابنا على تعلق الوجوب بدخول الثاني عشر، و قد أطلقوا على الأحد عشر اسم الحول أيضا بناء على ذلك، و ورد عن الباقر و الصادق (عليهما السلام) إذا دخل الثاني عشر فقد حال عليه الحول و وجبت الزكاة فصارت الأحد عشر حولا شرعيا، و أورد عليه بأنه لم يوجد لاستعمال الحول في هذا المعنى موردا إلا في هذا الخبر أولا و انه لا يصح الحقيقة الشرعية هاهنا لتوقفها على كون المعنى المستعمل فيه حقيقة في لسان المشرعة كلفظي الصلاة و الصوم حتى يصح البحث عن كونه حقيقة شرعية فما لا حقيقة متشعبة له لا محل له عن الحقيقة الشرعية، و من المعلوم ان لفظ الحول لا تكون حقيقة في الأحد عشر شهرا عند المشرعة قطعا، و يندفع بان الاستعمال في هذا الخبر في المعنى المذكور كاف في كونه على وجه الحقيقة الشرعية، و انه لا يحتاج تحقق الحقيقة الشرعية إلى كون اللفظ حقيقة في ذاك المعنى المستعمل فيه في لسان المشرعة بل الالتزام بذلك التزام بما لا ملزم له، الا ان الانصاف عدم تعيين كون الاستعمال في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٨

الخبر على الوجه الحقيقة الشرعية مع تمامية فقه الخبر بأحد الوجهين الأخيرين مع ما في الحقيقة الشرعية من البعد في نفسها و ان الأصل عدمها عند الشك فيها.

(الوجه الثاني) ان يكون استعمال الحول في الخبر في الأحد عشر على وجه المجاز المرسل بان استعمال لفظ الحول الموضوع في اثني عشر شهرا كاملا في تمام الأحد عشر شهرا بعلاقة الكل و الجزء على نحو المجاز في الكلمة، فتكون اللام الداخلة على الحول في قوله عليه السلام: فإذا دخل الشهر الثاني فقد حال عليه الحول حينئذ للعهد، و معناه ان الحول الذي اعتبره الشارع في باب الزكاة قد حال بمضى أحد عشر شهرا، فتدل بالالتزام على ان للحول في باب الزكاة معنى شرعيا و هو احد عشر شهرا فيرجع الى الوجه الأول، غاية الأمر ان مبنى الوجه الأول هو دعوى كون استعمال الحول في المعنى الشرعي على وجه الحقيقة الشرعية، و يكون الاستعمال على الوجه الثاني مجازيا لكن المعنى واحد في الوجهين و هو المعنى الشرعي، و هذا الوجه أيضا بعيد في

نفسه و مخالف مع المنساق من الخبر حيث ان الظاهر منه سؤالا و جوابا في جميع فقراته ليس الا- استعمال الحول في معناه الحقيقي و مناف مع ما في صدر هذا الخبر من تنظير من ذهب ماله بعد دخول الشهر الثاني عشر فرارا من التكليف بالزكاة بمن أفطر في شهر رمضان أول النهار ثم سافر آخره في انه لا- يجديه ذلك في الفرار عن الكفارة، بعكس ما لو ذهب ما له قبل ان يدخل الشهر الثاني فإنه بمنزلة من سافر ثم أفطر فإنه بعد التأمل فيه يظهر على ان المقصود بقوله فقد حال الحول ليس انقضاء نفس الحول حقيقة حتى يكون على وجه استعمال الحول في الأحد عشر شهرا اما حقيقة على وجه الحقيقة الشرعية، أو مجازا على نحو المجاز في الكلمة، بل الاستفادة منه هو التجوز في انقضاء الحول الحقيقي و هو (الوجه الثالث) و حاصله ان يكون التجوز في الإسناد لا- في الكلمة، فتكون كلمة الحول في قوله عليه السلام فقد حال عليه الحول مستعملا في معنا الحقيقي، و يكون المجاز في اسناد الحول اليه عند دخول الشهر الثاني عشر بتزليل التلبس به منزلة تمامه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٩

بقريته المشاركة نظير قولك إذا دخل الساعة الأخيرة من النهار فقد انقضى النهار، و إذا دخل العشر الآخر من الشهر فقد انقضى الشهر حيث يكون المجاز في اسناد الانقضاء الى النهار، و الشهر بتزليل الباقي منهما في الساعة الأخيرة من النهار أو في العشر الأخير من الشهر منزلة لعدم لقلته لا في النهار و الشهر نفسهما، و هذا الوجه هو الأظهر، و عليه المعول.

و استدلل للقول الثاني تارة بالمنع من العمل بخبر زرارة اما لأجل التشكيك في دلالة كما عرفته من الكاشاني الذي أنكر دلالة على تنجيز الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر فضلا عن استقراره، و قال بأنه يدل على حرمة التفويت عند دخوله، أو لأجل التشكيك في سنده كما عرفته من المسالك من التأمل في طريقه، و اخرى بالمنع عن دلالة على الوجوب المستقر، و تقريره ان المنساق من الخبر كما عرفت هو اسناد القضاء الى الحول بمعناه الحقيقي عند دخول الشهر الثاني عشر، و تزليل التلبس بالجزء الأول من الشهر الثاني عشر و هو عند استهلال هلاله منزلة تمامه و انقضائه على ما عرفت من انه أظهر الوجوه في فقه الخبر، لكن تزليل التلبس بالجزء الأول من الشهر الثاني عشر منزلة تمامه و كماله يمكن ان يكون بالنظر الى جميع الأمور التي اعتبر تحققه في الحول في تعلق الزكاة بالمال من الشروط المعبرة في تمام الحول، و يمكن ان يكون بالنظر الى خصوص الحكم التكليفي أعنى وجوب الزكاة لا بالنسبة إلى الشروط المعبرة في جميع الحول، فيتجز الوجوب حينئذ بدخول الشهر الثاني لكن مراعى بقاء سائر الشروط الخارجة عن اختيار الفاعل في بقاء الحول، و يترتب عليه انه لو اختلفت الشروط الغير المقدورة الى انقضاء الشهر الثاني عنه فيكشف باختلالها عدم الوجوب من أول الأمر و لو تمت الشروط انكشف عن تمامية الوجوب من اوله، و هذا بخلاف الشروط المقدورة، فإن الإخلال بها غير مناف مع استقرار الوجوب فلو وهب أو باع بعد دخول الشهر الثاني عشر لم تسقط الزكاة، و لا يخفى ان التزليل المذكور بكل واحد من هذين النظيرين و ان كان ممكنا الا ان المتبادر منه هو التزليل بالنظر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٠

الأخير أعنى باعتبار شرطية انقضاء الحول في تنجيز التكليف بالزكاة و صيرورتها حقا للفقير لا في جميع الآثار، فلا ينافيه اعتبار بقاء المال جامعا لشروط النصاب الى تمام الحول في أصل تحقق التكليف بحيث لو اختلف شيء منها قبل انقضاء عدد أيامها لا بالاختيار المكلف كشف عن عدم تحققه في الواقع، نظير شرطية بقاء المرأة طاهرة عن الحيض الى الغروب لوجوب الصوم من أول النهار، هذا و لو منع عن تبادل التزليل المذكور في النظر الأخير فلا أقل من عدم تبادره في النظر الأول، فيكون المتعين منه حينئذ هو النظر الأخير، و يرجع في اعتبار سائر الشروط إلى آخر الشهر الثاني عشر إلى أدلة اعتبارها لعدم حاكم عليها بعدم ظهور التزليل المذكور في النظر الأول، لا- يقال إمكان تنجز الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر مع كونه مراعى بقاء الشروط الغير المقدورة إلى تمامه مبنى على صحة الشرط المتأخر و هو غير معقول جسما فصلناه في الأصول، لأنه يقال لا ابتناء لإمكانه على

إمكان الشرط المتأخر بل يصح تنجز الوجوب مشروطا ببقاء الشرط إلى آخر الحول بلا التزام بالشرط المتأخر كما في صوم المرأة المشروط وجوبه على بقائها طاهرة عن الحيض إلى آخر النهار بحيث لو حاضت في آخر النهار بلحظة منه لم يكن الصوم واجبا عليها من أول النهار، وكذلك بالنسبة إلى الخلو من السفر الموجب للإفطار بالنسبة إلى المكلفين من الرجل والمرأة، وهكذا بالنسبة إلى الصلاة في أول الوقت، وقد استدلووا بصحة هذا التكليف ونظائره على إمكان الواجب المعلق والشرط المتأخر، وقد فصلنا صحة تنجز التكليف في أمثال هذه الموارد من دون ابتناء على تصوير الواجب المعلق ولا الشرط المتأخر في مواضع من تحريراتنا في الأصول، وإجماله اما بالنسبة إلى الواجب المعلق فلمكان كون التكليف المنجز كزمانه وفعليته كلها تدريجيا، فطهارة المرأة عن الحيض في كل آن من انات النهار شرط لفعليته التكليف بالصوم في هذا الان، فكما ان الشرط يتحقق تدريجيا فعليه التكليف أيضا تتحقق تدريجيا، وليس في أول النهار وجوب صوم جميع آناته الى آخر النهار فعليا حتى يكون وجوب صوم الآنات التالية الى آخر النهار في الان الأول منه فعليا لكي يكون الوجوب حاليا والواجب استقباليا حتى يلزم الواجب المعلق، بل فعليه وجوب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣١

كل آن انما هو عند تحقق ذاك الان مع كون المكلف واجدا لشرائط التكليف، فتكون فعليته تدريجيا ممتدا من أول النهار إلى آخره كما ان امتثال المكلف أيضا تدريجيا، وشرح ذلك موكول إلى الأصول، واما بالنسبة إلى الشرط المتأخر الذي هو مورد البحث في المقام فحيث ثبت بضرورة العقل استحالة دخل الأمر المتأخر في وجود الأمر المتقدم لا من جهة استلزامه لتقدم المعلول على العلة، بل من جهة استلزامه الخلف لمكان كون جعل الاحكام على نهج القضايا الحقيقية، وان كلما له الدخل في الحكم لا بد من ان يفرض عند الحاكم ويجعل الحكم على تقدير وجوده على ما هو حقيقة الواجب المشروط، فمعنى دخل الطهارة في الصوم هو جعل وجوبه على فرض وجودها وجعله كذلك يستلزم فعليته عند وجوده، ففعليته قبل وجود شرطه اي ما فرض وجودها وجعل الوجوب على تقدير وجوده خلف يجب في كل مورد يترأى كون الشرط متأخرا إرجاعه إلى المعقول منه، والأمر المعقول منه اما التعقب أو الكشف الحكمي بحسب اختلاف الموارد، ففي مورد الفضولي يكون المعقول من دخل الإجازة المتأخرة هو الكشف الحكمي، وفي مثل الصوم يكون الشرط هو تعقب صوم الان الأول بالطهارة عن حدث الحيض في بقية الآنات، فنفس الطهارة في الآنات المتأخرة لا تكون شرطا حتى يلزم تأخره عن المشروط بل انما هي محققة للشرط اعني تعقب الآن المتقدم بطهارة الآنات المتأخرة وهو مقارن مع المشروط اعني وجوب صوم الان المتقدم، وكذا في المقام نفس بقاء شرائط الزكاة الى آخر الشهر الثاني عشر لا يكون شرطا حتى يلزم الشرط المتأخر بل تعقب الجزء الأول من الشهر الثاني عشر بوجود الشرائط إلى آخره هو الشرط وهو من قبيل الشرط المقارن للمشروط، هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب هذا الاستدلال، ولكن لا يخفى ما فيه اما ما ذكره الكاشاني (قده) من منع دلالة الخبر على تنجز الوجوب عند دخول الشهر الثاني عشر فضلا عن استقراره فيما عرفت ما فيه من انه خلاف الظاهر من قوله عليه السلام: إذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجبت عليه فيه الزكاة إذ حمل قوله عليه السلام ووجبت عليه فيه الزكاة على إرادة انه لا تسقط عنه الزكاة بالتفويت والا فلا وجوب حقيقة بعيد في الغاية، كما ان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٢

جملة من الفقرات المذكور في الخبر قبل هذه الفقرة وبعدها ظاهرة بل صريحة في إرادة الوجوب الحقيقي، و صيرورة الزكاة بدخول الشهر الثاني عشر ملكا للمستحق كما لا يخفى على من راجعه.

و اما ما أفاده في المسالك من التأمل في سند الخبر فقد عرفت ما فيه، وان هذا الخبر في أعلى درجة الوثاقه بعد اعتماد



الأصحاب إليه قديما و حديثا، و اما ما ذكر من كون المتيقن من التنزيل هو بلحاظ الوجوب لا جميع الآثار حتى سائر الشرائط المعتبرة في النصاب ففيه ان الانصاف ظهور الخبر في إرادة العموم لكون التنزيل بلحاظه أقرب الى معناه الحقيقي، و انه أوفق بظاهر قوله عليه السلام: و وجبت الزكاة، فإن ظاهره وجوب المستقر، بل في الجواهر لا ينبغي إنكار ظهور الحسن في ان جميع ما يعتبر في وجوب الزكاة حده الدخول في الثاني عشر لا انه بالنسبة إلى تعلق الوجوب خاصة و ان بقى شرطية الشرائط مستمرا الى تمام الاثنى عشر بل هو عند التأمل تفكيك في النصوص لا يرتكبه فقيه كما هو واضح انتهى، و المتحصل من هذا الأمر بطوله هو ان الأقوى استقرار الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر مع سائر الشرائط و ان لم تبق الشرائط إلى آخره بل اختلفت في أثناءه.

(الأمر الرابع) هل الشهر الثاني عشر يعد من العام الأول أو من الثاني أو يتفرع على القول باستقرار الوجوب بدخوله أو تنزله، فيعد من الثاني على الأول، و من الأول على الثاني وجوه، أقواها هو الأول حتى على المختار من استقرار الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر، و ذلك لعموم ما دل على الزكاة في كل سنة مرة الظاهر في السنة الكاملة، و ما ورد من اخبار منادى رسول الله صلى الله عليه و سلم ففي صحيح ابن سنان قال الصادق عليه السلام لما نزلت آية الزكاة في شهر رمضان فأمر رسول الله صلى الله عليه و سلم مناديه فنادى في الناس ان الله تعالى فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة ففرض عليهم من الذهب و الفضة و فرض عليهم الصدقة من الإبل و الغنم و من الحنطة و الشعير و الزبيب و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٣

نادى فيهم بذلك في شهر رمضان و عفى عما سوى ذلك، قال ثم لم يتعرض لشيء من أموالهم حتى حال عليهم الحول من قابل فصاموا و أفطروا فأمر مناديه فنادى في المسلمين ايها المسلمون زكوا أموالكم تقبل صلوتكم ثم وجه عمال الصدقة و عمال الطسوق، فإنه يدل على عد الشهر الثاني عشر من العام الأول بايين دلالة بل جعله في الحدائق دليلا على كون انقضائه شرطا للوجوب أيضا انتصارا للكاشاني، و لكنه لا يخلو عن المنع ضرورة عدم ظهوره في كون تأخير الطلب عن الحول الحقيقي لمكان اشتراط انقضائه في الوجوب، لإمكان ان يكون ترك الطلب و تأخير الأمر بالدفع و عن توجيه العمال عن الحول كتأخيرها عن شهر رمضان لحكمة رآها صلى الله عليه و سلم فلا يكون مؤيدا لما ذهب إليه الكاشاني فضلا عن ان يكون دليلا له، هذا و في رواية خالد الكرخي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الزكاة فقال انظر شهرا من السنة فانو ان تؤدي زكوتك فيه فإذا دخل الشهر فانظر ما نص يعني حصل في يدك من مالك فزكه فإذا حال الحول من الشهر الذي زكيت فيه فاستقبل بمثل ما صنعت ليس عليك أكثر منه، و ظهورها في كون ابتداء الحول بعد ذلك الشهر عشر قابل للإنكار كما لا يخفى، و مما ذكرنا يظهر عدم ابتداء القول بدخول الشهر الثاني عشر في العام المتقدم على القول بكون الوجوب مترزلا بدخوله بل هو كذلك حتى على المختار من القول بالوجوب المستقر، و ذلك للأخبار المذكورة كما لا يخفى.

### [مسألة ٩ لو اختلف بعض الشروط في أثناء الحول قبل الدخول في الثاني عشر بطل الحول]

مسألة ٩ لو اختلف بعض الشروط في أثناء الحول قبل الدخول في الثاني عشر بطل الحول كما لو نقصت عن النصاب أو لم يتمكن من التصرف فيها أو عاوضها بغيرها و ان كان زكويها من جنسها فلو كان عنده نصاب من الغنم مثلا و مضى ستة أشهر فعاوضها بمثلها و مضى عليه ستة أشهر أخرى لم تجب عليه الزكاة بل الظاهر بطلان الحول بالمعاوضة و ان كانت بقصد الفرار من الزكاة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٤

هاهنا أمور ينبغي البحث عنها (الأول) لا اشكال و لا خلاف في انه لو اختلف احد شروط وجوب الزكاة في أثناء الحول قبل دخول

الشهر الثاني عشر بطل الحول، كما إذا نقصت عن النصاب، أو لم يتمكن من التصرف فيها أو نحو ذلك، وذلك واضح بعد اعتبار الشرائط في وجوبها طول الحول ضرورة ان اللازم من اعتبارها انما هو سقوطها عند انتفائها وهذا ظاهر.

(الثاني) المشهور على انه لو عاوض الزكوى بغير جنسها كما لو عاوض أربعين من الغنم السائمة بثلاثين من البقر مثلاً أو عاوضها بجنسها و لو لم تكن مثلها كما لو عاوض الغنم السائمة بغنم سائمة و لو كان المعوض ضأناً و المعوض عنه معزا و بالعكس، أو عاوضها بمثلها كالضأن بالضأن و المعز بالمعز أو عاوضها بأخص منها كالذكورة بالانوثه فلا زكاة، خلافاً للشيخ في مبسوطه فأوجب الزكاة بإبدال النصاب الجامع للشرائط بالجامع لها إذا كان لجنسه كما إذا ملك أربعين سائمة ستة أشهر ثم عاوضها بأربعين سائمة و بقيت في ملكه ستة أشهر، و استدل له بصدق انه ملك أربعين سائمة طول الحول، و بالمرسل المحكى عن شرح الإرشاد للفخر، و لا يخفى انه قول شاذ متروك بل عن السرائر ان إجماعنا على خلافه، و ما استدل له غير صالح للاعتماد عليه، اما صدق انه ملك أربعين سائمة ففيه ان شيئاً من العوض و المعوض لم يحل عليه الحول عنده و هو واضح، و المرسل المحكى عن شرح الإرشاد لا يكون حجة لا سيما مع قيام العمل على خلافه مع احتمال ان يريد به عمومات أدلة الزكاة مثل قوله عليه السلام في كل أربعين شاء شاء و نحوه لا خصوص رواية وصلت إليه في معاوضة الجنس الزكوى بجنسه لاستبعاد وصول نص خاص اليه يكون مختفياً عن غيره.

(الأمر الثالث) لو عاوض الجنس الزكوى بغيره سواء كان بجنسه أولاً بقصد الفرار من الزكاة فالمحكى عن انتصار السيد ان عليه الزكاة، مدعياً عليه الإجماع، و المشهور كما في الجواهر انقطاع الحول به لعموم ما دل على نفى الزكاة فيما لم يحل مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٥

الحول عليه الشامل بإطلاقه لصورتى الفرار و عدمه، و خصوص ما ورد من جواز الفرار في عدة اخبار، و في مقابلها أخبار أخر فيها القوى و الموثق دالة على وجوبها إذا كان التبديل بقصد الفرار من الزكاة حملت على الندب جمعا بينها و بين الطائفة الأولى أو على التقية.

### [مسألة ١٠ إذا حال الحول مع اجتماع الشرائط فتلغ من النصاب شيء]

مسألة ١٠ إذا حال الحول مع اجتماع الشرائط فتلغ من النصاب شيء فإن كان لا بتفريط من المالك لم يضمن، و ان كان بتفريط منه و لو بالتأخير مع التمكن من الأداء ضمن بالنسبة، نعم لو كان أزيد من النصاب و تلغ منه شيء مع بقاء النصاب على حاله لم ينقص من الزكاة شيء و كان التلغ عليه بتمامه مطلقاً على اشكال.

هاهنا أمور (الأول) لا اشكال و لا خلاف في انه إذا حال الحول مع اجتماع الشرائط فتلغ من النصاب شيء بلا تفريط من المالك و لو كان التفريط بتأخير الأداء مع التمكن منه بلا مسوغ شرعى لم يضمن التالف بل يسقط من الفريضة بنسبته. و لو تلغ النصاب كله سقط الكل لما تقدم مراراً، و سيأتى تفصيلاً من تعلق الزكاة بالعين بأحد أنحاء التعلق فهي بعد الحول بمنزلة الأمانة عنده فيجرى عليها حكمها من عدم الضمان إذا تلغ من غير تفريط، و يدل عليه المرسل المروى عن الصادق عليه السلام في الرجل يكون له إبل أو بقر أو غنم أو متاع فيحول عليه الحول فتموت الإبل و البقر و الغنم و يحترق المتاع قال ليس عليه شيء.

(الثاني) لا اشكال و لا خلاف في انه إذا كان التلغ بتفريط منه في الحفظ يجب الزكاة قضاء لحكم الامانة من الضمان إذا كان التلغ بتفريط من الأمين كما هو واضح.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٦

(الثالث) إذا تلف بعد الحول مع تأخير المالك فى الأداء مع التمكن منه بلا مسوغ شرعى، فالأقوى فيه الضمان أيضا قضاء لحكم الأمانة، و لا- ينافيه المرسل المتقدم لان الظاهر من الغاء فى قوله فتموت الإبل التى هى للترتيب بلا مهلة وقوع هلاك الأنعام أو احتراق المتاع بلا مهلة معتدة بعد حلول الحول فلا تأخير معه للأداء، فىكون المرسل فى غير مورد التأخير للأداء كما لا يخفى.

(الرابع) لو كان له أزيد من النصاب فتلف منه شىء مع بقاء النصاب على حاله فعلى احتمال ان تكون العين متعلقة للزكاة لا على وجه الاستحقاق لا- ينبغى الإشكال فى انه لا- ينقص من الزكاة شىء و كان التلف بتمامه على المالك، و كذا على وجه الاستحقاق إذا كان على وجه الكلى فى المعين، أو على نحو الشركة و الإشاعة، لكن مع كون الشركة فى النصاب فقط دون العفو، و اما على القول بالشركة و ان ملك المستحق منتشر فى تمام المال من النصاب و العفو جميعا، و ان معنى العفو انه لا يوجب به شىء زائد عما وجب بالنصاب لا انه لا يتعلق به شىء أصلا، فالظاهر سقوط الزكاة حينئذ بنسبة التالف، و لعل وجه الإشكال الذى استشكل فى المتن هو ذلك، لكن مختار المصنف (قده) هو كون التعلق بالعين على وجه الاستحقاق على نحو الكلى فى المعين، و عليه فىنبغى ان لا يستشكل فى عدم السقوط كما ان الأقوى عندنا كون التعلق لا على وجه الاستحقاق فلا اشكال عندنا أيضا فى عدم السقوط أصلا.

#### [مسائل]

#### [مسألة ١١ إذا ارتد الرجل المسلم]

مسألة ١١ إذا ارتد الرجل المسلم فاما ان يكون عن ملة أو عن فطرة، و على التقديرين اما ان يكون فى أثناء الحول أو بعده، فان كان بعده وجبت الزكاة سواء كان عن فطرة أو ملة، و لكن المتولى لإخراجها الإمام عليه السلام أو نائبه، و ان كان فى أثناءه و كان عن فطرة انقطع الحول و لم تجب الزكاة و استأنف الورثة الحول لان تركته تنتقل الى ورثته، و ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٧

كان عن ملة لم ينقطع و وجبت بعد حول الحول لكن المتولى الإمام عليه السلام أو نائبه ان لم يتب، و ان تاب قبل الإخراج أخرجها بنفسه و اما لو أخرجها بنفسه قبل التوبة لم تجز عنه الا إذا كانت العين باقية فى يد الفقير فجدد النية أو كان الفقير القابض عالما بالحال فإنه يجوز له الاحتساب عليه لانه مشغول الذمة بها إذا قبضها مع العلم بالحال و ألتفها أو تلفت فى يده، و اما المرأة فلا ينقطع الحول بردتها مطلقا.

هاهنا أمور (الأول) إذا ارتد الرجل المسلم عن فطرة فى أثناء الحول لم تجب الزكاة لانقطاع الملك بارتداده، و انتقال المال عنه الى وارثه المسلم و لو كان هو الامام عليه السلام، و يستأنف ورثته الحول لانتقال المال إليهم لأن الردة كالموت فى ذلك حسبما بين فى محله، و هذا ظاهر.

(الثانى) إذا ارتد الرجل المسلم عن فطرة أيضا لكن بعد الحول وجبت الزكاة لوجود مقتضيه و هو حلول الحول مع الشرائط و ارتفاع المانع إذ لا مانع عن إخراجها أصلا إلا ارتداد المخاطب به و هو و ان يك مانعا من جهة كون إخراجها قريبا لا يصح من الكافر بأقسامه الذى منه المرتد الا انه أيضا ليس بمانع اما بسقوط النية حينئذ أو لتولى إخراجها الإمام أو نائبه حسبما تقدم فى المسألة السادسة عشر من هذا الكتاب، و فصلنا الكلام فيه، و قلنا ان الأقوى سقوط النية حينئذ كما هو مختار صاحب الجواهر الا ان الأحوط ان يتولاها الحاكم، لكن صاحب الجواهر (قده) فى المقام حكم بتولى إخراجها الإمام القائم مقامه، و لم يعلم فرق

بين المرتد و بين مطلق الكافر فى ذلك، هذا فى الرجل المرتد عن فطره بعد الحول، و هكذا الكلام فى المرتد عن مله بعد مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٨

الحول سواء كان رجلا أو امرئه إذ المرأة المرتدة فى حكم المرتد الملى و لو كانت عن فطره.

(الثالث) إذا ارتد عن مله فى أثناء الحول سواء كان رجلا أو امرأة لم ينقطع الحول لعدم انتقال ماله بارتداده الى وارثه بل هو باق على ملكه و وجبت الزكاة عليه عند تمام الحول إذا بقى المال الى تمامه مع الشرائط لأنه مكلف بالفروع حسبما فصل سابقا، و ان كان بعد ارتداده ممنوعا من التصرف فى ماله لكنه لا يمنع عن وجوب الزكاة عليه لكون منعه من التصرف بتقصير منه و انه متمكن من إزالته بالتوبة و الرجوع الى الإسلام، فإن تاب بعد الحول و قبل الإخراج يخرجها بنفسه، و ان لم يتب يتولى إخراجها الإمام أو نائبه كما فى المرتد الفطرى، هذا و لكن المحكى عن المبسوط انه ان كان قد أسلم عن كفر ثم ارتد و لحق بدار الحرب و لا يقدر عليه زال ملكه و انتقل المال الى ورثته ان كان له ورثه، و الا فالى بيت المال، و ان كان حال عليه الحول أخذ منه الزكاة، و ان لم يحل لم يجب عليه شىء انتهى.

و فى الجواهر انه مع مخالفته للأصل لم نجد له شاهدا يعتد به، بل الشواهد على خلافه انتهى، و كيف ما كان لو عاد إلى الإسلام كان المأخوذ منه مجزيا لتولية الإمام أو نائبه بخلاف ما إذا أخرجها بنفسه فإنه لا يجزى الا إذا كانت العين باقية عند القبض أو كان القبض عالما بالحال و لو لم تكن العين باقية عنده فيجدد النية بعد إسلامه فى هاتين الصورتين و أجزاء، و مما ذكرناه ظهر حال المرأة و انها لا تنقطع الحول بردها مطلقا لعدم انقطاع ملكها بردها و ان فطريها كالملى فى ذلك كما هو معلوم فى محله.

### [مسألة ١٢: لو كان مالكا للنصاب لا أزيد]

مسألة ١٢: لو كان مالكا للنصاب لا أزيد كأربعين شاء مثلا فحال عليه أحوال فإن أخرج زكاته كل سنة من غيره تكررت لعدم نقصانه حينئذ عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٩

النصاب و لو أخرجها منه أو لم يخرج أصلا لم تجب الزكاة سنة واحدة لنقصانه حينئذ عنه.

اما عدم نقصان النصاب إذا كان أخرج زكاته فى كل سنة من غير النصاب كنقصانه إذا أخرجها من النصاب فواضح لا يحتاج الى البيان، و اما نقصانه إذا لم يخرجها أصلا فهو مبنى على تعلقها بالعين لا ان تكون فى الذمة الساذجة إذ عليها لا تعلق لها بالعين أصلا، فيكون فى كل سنة مالكا للنصاب ملكا تاما فيجب الزكاة عليه فى كل سنة، و هذا بخلاف ما إذا كانت متعلقة بالعين بأى نحو من أنحاء التعلقات إذ لا يبقى معه النصاب فى ما عدا السنة الأولى باقيا على الملك التام، اما التعلق على نحو الاستحقاق سواء كان على نحو الإشاعة أو الكلى فى المعين فواضح لعدم بقاء ملك النصاب بعد صيرورة مقدار الفريضة منه ملكا للمستحق بأحد نحوين، و اما إذا لم يكن على وجه الاستحقاق بل كان من قبيل حق الرهانة أو الجنائية أو حق الفقراء فى مندور التصديق فلعدم بقائه على الطلق و ان لم يخرج عن الملك، و كيف كان لا يبقى النصاب مع تعلق الزكاة بالعين على شرط وجوب الزكاة إما لخروجه عن الملك، أو لخروجه عن الطلق.

و لو كان عنده أزيد من النصاب كان عنده خمسون شاء و حال عليه أحوال لم يؤد زكوتها و جب عليه الزكاة بمقدار ما مضى من السنين الى ان ينقص عن النصاب فلو مضى عشر سنة فى المثال المفروض و جب عشرة و لو مضى احد عشر سنة و جب

احد عشر شاه و بعده لا يجب عليه شىء لنقصانه عن الأربعين.

و هذا أيضا ظاهر إذ فى كل سنه من هذه السنين يصدق عليه انه مالك لأربعين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٠

شاه ملكا تاما مستقرا سواء كانت الفريضة فى النصاب فقط، و كان العفو بمعنى عدم تعلق شىء به أو كانت فى النصاب و العفو جميعا، و كان العفو بمعنى عدم وجوب شىء به زائدا عما وجب بالنصاب و ان كان هو و النصاب محل وجوب ما وجب بالنصاب إذ على التقديرين بعد خروج الفريضة عن النصاب أو عما يملكه من النصاب و العفو يكون مالكا للنصاب ملكا مستقرا تاما إلى سنه الحادى عشر، نعم بعد السنه الحادى عشر لا يبقى تلك النصاب تاما مستقرا كما تقدم لنقصانه عن الأربعين بناء على الإشاعه أو الكلى فى المعين، أو عدم تمامية الملك بناء على ان يكون المتعلق على غير وجه الاستحقاق.

و لو كان عنده ست و عشرون من الإبل و مضى عليه سنتان وجب عليه بنت مخاض للسنه الاولى و خمس شياه للثانية و ان مضى ثلاث سنوات وجب للثالثه أيضا أربع شياه و كذا الى ان بنقص من خمس فلا تجب.

اما وجوب بنت المخاض للسنه الاولى لأنها فريضة هذا النصاب اعنى ست عشرون، و اما وجوب خمس شياه للسنه الثانية فلنقصان النصاب السادس بقدر فريضة التى هى بنت المخاض، و اما وجوب اربع شياه للسنه الثالثه فلنقصان النصاب الخامس بقدر فريضة التى خمس شياه هذا، و ذكر فى المدارك تبعا لجده فى المسالك بان ذلك مقيد بما إذا كان النصاب بنات مخاض، أو مشتملا عليها أو قيمه الجميع بنات مخاض، اما لو انتفت الفروض الثلاثه أى لم يكن النصاب بنات مخاض، و لا مشتملا عليها، و لم تكن قيمه الجميع بنات مخاض فلا يخلو فاما تكون قيمه كل واحده من احاد النصاب أزيد من قيمه بنت مخاض، أو تكون قيمته انقص منها، فان كانت زائده عن قيمه بنت المخاض إمكان أن يفرض خروج قيمه بنت المخاض فى الحول الأول عن جزء واحد من النصاب فيبقى من النصاب الذى هو ست و عشرين خمس و عشرون و جزء من واحده

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤١

الذى يساوى قيمته حسب الفرض مع قيمه خمس شياه فإذا خرج فى الحول الثانى قيمه خمس شياه من النصاب التى كانت تساوى مع الجزء الباقى عن الواحده بعد إخراج قيمه بنت مخاض منها يبقى فى الحول الثالث خمس و عشرون كاملا فيجب فيه أيضا خمس شياه، فإطلاق القول بوجوب اربع شياه فى الحول الثالث مقيد بغير هذه الصورة، و ان كانت القيمة أى قيمه احاد ما فى النصاب ناقصه عن قيمه بنت المخاض فإذا أخرج قيمه بنت المخاض عن النصاب اعنى ست و عشرين فى الحول الأول ينقص فى الحول الثانى عن خمس و عشرين بقدر زيادة قيمه بنت المخاض عن قيمه احاد ما فى النصاب فلا يتم له فى الحول الثانى خمس و عشرون كاملا فيجب فيه أقل من خمس شياه، فيقيد إطلاق القول بوجوب خمس شياه فى الحول الثانى بغير هذه الصورة انتهى مع زيادة شرح فى مراده (قده)، و يرد عليه اما أولا- فبان فى صورة اشتغال النصاب على بنت مخاض أو تساوى قيمه الجميع مع قيمه بنت مخاض يمكن ان يفرض صورة يبقى فى الحول الثالث خمس و عشرون كاملا لكى يجب فيه خمس شياه، و ذلك لمكان كون الواجب من الفريضة هو الوسط من بنت مخاض لا الفرد الا على و لا الأدنى منها، فإذا كانت احاد النصاب كلها بنت مخاض مثلا و كانت قيمه كل واحده منها أعلى يكون الواجب إخراج ما يساوى القيمة الوسطى منها، و حينئذ يمكن ان يبقى من جزء من النصاب شيئا يساوى قيمته مع قيمه خمس شياه، و بعد وجوب إخراج خمس شياه للسنه الثانية يبقى خمس و عشرون فى السنه الثالثه كاملا من غير نقصان، فحصر التقييد بصورة عدم اشتغال النصاب على بنت مخاض و عدم مطابقه قيمه احاد ما فى النصاب مع قيمه بنت مخاض لا وجه له، اما ثانيا فبان ما فرض فى صورة نقصان قيمه ما فى احاد النصاب عن قيمه بنت مخاض حتى يكون الواجب فى هذه الصورة أزيد من واحده من احاد النصاب بان كان احاد ما فى النصاب كلها

ذكورا مثلا- و كان قيمة كل واحدة منها انقص من قيمة الوسطى من بنت مخاض فرض نادر يمكن دعوى القطع بخروجه عن إطلاق أدلة الزكاة، لأن المنساق منها بعد التدبير التام هو ان الشارع أوجب على من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٢

ملك ستا و عشرين من الإبل مثلا واحدة منها، و لم يوجب أزيد منها، و إذا كانت قيمة كل واحدة منها انقص من قيمة بنت مخاض و كان الواجب مع ذلك ما يساوى قيمة بنت مخاض يلزم و جوب أزيد من واحدة من احاد النصاب و بما يبلغ الى اثنتين أو أكثر، و هذا شىء يمكن دعوى القطع بعدمه بملاحظة القطع بان جعل الفريضة فى ست و عشرين هو بنت مخاض انما هو بلحاظ كونها ادنى الأسنان و أقلها قيمة و هو ينافى مع إيجاب الأزيد من واحدة من احاد النصاب كما فى الفرض المذكور كما لا يخفى.

### [مسألة ١٣ إذا حصل لمالك النصاب فى الأنعام ملك جديد]

مسألة ١٣ إذا حصل لمالك النصاب فى الأنعام ملك جديد اما بالتناج، و اما بالشراء أو الإرث أو نحوها، فان كان بعد تمام الحول السابق قبل الدخول فى اللاحق فلا إشكال فى ابتداء الحول للمجموع ان كمل بها النصاب اللاحق، و اما كان فى أثناء الحول فاما ان يكون ما حصل بالملك الجديد بمقدار العفو و لم يكن نصابا مستقلا و لا مكملا لنصاب آخر، و اما يكون نصابا مستقلا، و اما يكون مكملا للنصاب اما فى القسم الأول فلا شىء عليه كما لو كان له هذا المقدار ابتداء و ذلك كما لو كان عنده من الإبل خمسة فحل له فى أثناء الحول أربعة أخرى، أو كان عنده أربعون شاء ثم حصل له أربعون فى أثناء الحول، و اما فى القسم الثانى فلا يضم الجديد الى السابق بل يعتبر لكل منهما حول بانفراده كما لو كان عنده خمس من الإبل ثم بعد ستة أشهر ملك خمسة أخرى فبعد تمام السنة الأولى يخرج شاء و بعد تمام السنة للخمسة الجديدة أيضا يخرج شاء و هكذا، و اما القسم الثالث فيستأنف حولا واحدا بعد انتهاء الحول الأول و ليس على الملك الجديد فى بقية الحول الأول شىء و ذلك كما إذا كان عنده ثلاثون من البقر فملك فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٣

أثناء حولها احد عشر أو كان عنده ثمانون من الغنم فملك فى أثناء حولها اثنين و أربعين و يلحق بهذا القسم على الأقوى ما لو كان الملك الجديد نصابا مستقلا و مكملا للنصاب اللاحق كما لو كان عنده من الإبل عشرون فملك فى الأثناء ستة أخرى أو كان عنده خمسة ثم ملك احد و عشرين و يحتمل الحاقه بالقسم الثانى.

هذه المسألة مشتملة على صور ينبغى ان يبحث عنها، و ليعلم ان المذكور فى أكثر المتون ذكر هذه المسألة فى عنوان السخال و فى الشرائع و لا تعد السخال مع الأمهات بل لكل منهما حول بانفراده، و لما لم يكن بين تجدد ملك الانعام بالتناج أو بالشراء و نحوه فرقا ضرورة عدم الفرق فى ذلك بين تجدد الملك بالولادة و غيرها عنوان المصنف (قده) بما فى المتن من انه إذا حصل الملك الجديد بالتناج أو بالشراء أو الإرث و نحوها.

(الصورة الاولى) ان يكون حصول الملك الجديد بعد تمام الحول السابق و قبل الدخول فى الحول اللاحق كما إذا كان فى أول اليوم من السنة الثانية، و لا إشكال فى هذه الصورة، و انه يجب ابتداء الحول للمجموع من حين حصول الملك الجديد ان كمل بما تملكه جديد النصاب اللاحق.

(الثانية) ان يكون حصول الملك الجديد فى أثناء الحول و كان الملك الجديد بمقدار العفو كما لو كان عنده خمسة من الإبل

فحصل له في أثناء الحول أربعة أخرى ولا شيء عليه بسبب هذه الزيادة لأنها عفو لا شيء عليها كما لو كانت له هذه الزيادة ابتداء إذ لا فرق في العفو بين ان يحصل ابتداء أو بالتدريج كما لا يخفى، وهذا فيما عدا أربعين من الغنم التي ولدت أربعون ظاهراً، واما فيها فعن المعتبر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٤

احتمال وجوب شاة في الأربعين الجديدة عند تمام حولها مستدلاً بقوله عليه السلام في أربعين شاة شاة، وقال في المدارك هو ضعيف جداً لان المراد به النصاب المبتدأ إذ لو ملك ثمانين دفعة لم يجب عليه شاتان إجماعاً انتهى، وهو جيد، ويدل عليه قوله عليه السلام في صحیحة محمد بن قيس ليس فيما دون الأربعين من الغنم شيء فإذا كانت أربعين ففيها شاة إلى عشرين و مائة فإنه صريح في ان ملك أربعين شاة إلى عشرين و مائة لا تزيد فريضته عن شاة، وربما يستدل بأن الأربعين نصاب كامل مع الانفراد فكذا مع الانضمام، والجواب انه مع الانضمام ليس بنصاب بل عفو فلا يقاس بحال الانفراد.

(الثالثة) ان يكون حصول الملك الجديد في أثناء الحول و كان نصاباً مستقلاً كما لو كان عنده خمس من الإبل فحصل له في أثناء الحول خمسة أخرى بالتناج أو غيره، أو مكماً لنصاب مستقل كما إذا كان عنده سبع من الإبل فولدت ثلاثة حيث ان الثلاثة بضميمة الاثنين من السبع نصاب مستقل و لا إشكال في هذه الصورة أيضاً و ان مبدء حول ملك الجديد من حين حصوله فيجب عند انقضاء حول الأول فريضة، و عند انتهاء حول ملك الجديد أيضاً فريضة و لا ينافيه في خصوص التناج ما ورد في خبر محمد بن قيس في الغنم يعد صغيرها و كبيرها، و ذلك لان هذا فيما إذا كان الجميع جامعاً للشرائط المعتبرة فيها التي منها حلول الحول عليه كما لا يخفى.

(الرابعة) ان يكون حصول الملك الجديد في أثناء الحول و كان الملك الجديد مكماً للنصاب اللاحق بانضمامه الى ما كان مالكا من الأول كما إذا كان عنده ثلاثون من البقر فملك في أثناء حولها احد عشر.

(و انما فرضنا الملك الجديد احد عشر مثلاً)

ففي سقوط اعتبار الأول و صيرورة الجميع نصاباً واحداً أو وجوب زكاة كل منهما عند انتهاء حوله فيخرج عند

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٥

انتهاء حول الأول في المثال المذكور تباع، و عند مضي حول ملك الجديد مسنة، أو يجب فريضة الأول عند تمام حوله و إذا انتهى حول ملك الجديد يلاحظ ما يخصه من فريضة نصاب المجموع فإذا جاء حول الثاني للملك الأول أخرج ما نقص من تلك الفريضة و هكذا فيخرج في المثال المذكور في الحول الأول للملك الأول و هو ثلاثون من البقر تباع و لما ملكه بالملك الجديد و هو العشر من البقر عند انتهاء حوله ربع مسنة إذ هو بانضمامه الى الملك الأول يصير النصاب الثاني و هو أربعين و الملك الجديد اعنى العشر ربع من الأربعين فيجب فيه ربع فريضة النصاب الثاني و هي المسنة فيجب عند انتهاء حوله ربعها ثم إذا جاء الحول الآخر للملك الأول يخرج ثلاثة أرباع مسنة و يبقى هكذا دائماً، أو عدم ابتداء حول الزائد حتى ينتهي حول الملك الأول ثم يستأنف حول واحد للجميع و ليس على الملك الجديد في بقية الحول الأول شيء كما عليه المصنف (قده) في المتن وجوه و احتمالات، قال في المدارك و الجواهر أو جهها الأخير، و نسبه في الأخير إلى جملة من المحققين كالفخر و الشهيدين و الكركي و الوحيد البهبهاني و كاشف الغطاء و صاحب الرياض و صاحب الحدائق.

(قدس الله أسرارهم). و استدلل له كما في المدارك و الحدائق أيضاً بوجوب زكاة الملك الأول عند تمام حوله، و معه فلا تجب زكاة الملك الجديد الى انتهاء حول الملك الأول و إذا انتهى حوله يستأنف حول واحد للجميع فهنا دعا و ثلاثة - الأولى - وجوب زكاة الملك الأول عند تمام حوله، و يدل عليه وجود المقتضى له و انتفاء المانع عنه، اما وجود المقتضى فلا أنه نصاب



واجد لجميع شرائط وجوب الزكاة فيدخل تحت الأدلة الدالة على وجوبها، و ما انتفاع المانع فلانه لا يتصور مانع عن الوجوب الا تملك ما ملكه بالملك الجديد في أثناء الحول و هو لا يصلح للمانع، و مما ذكرنا يظهر سقوط الوجه الأول و هو سقوط اعتبار الملك الأول من حين حصول الملك الجديد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٦

و صيرورة الجميع نصابا واحدا. الدعوى الثانية- عدم وجوب زكاة الملك الجديد الى انتهاء حول الملك الأول و ذلك لان الملك الجديد في نفسه ليس بقدر النصاب بل هو بضميمة الملك الأول يبلغ النصاب اللاحق، و مع وجوب إخراج زكاة الملك الأول منفردا كما ثبت في الدعوى الاولى لا ينضم الملك الأول إلى الملك الجديد في ذلك الحول للأصل و قوله عليه السلام لا ثنيا في الصدقة و قوله عليه السلام لا يزكى المال من جهتين في عام واحد، و ظهور أدلة النصاب المتأخر في غير المفروض، و مما ذكرنا يظهر سقوط الوجه الثاني و الثالث أيضا لاستلزام الوجه الثاني تكرار الزكاة المال في عام واحد من وجهين و كون الوجه الثالث اعنى توزيع الفريضة فرارا من تشيئة الصدقة مخالفا لظهور أدلة النصاب المتأخر. الدعوى الثالثة- استيناف حول واحد للجميع عند انتهاء الحول الأول و هو ظاهر، ضرورة انه في الحول الثاني مالِك للنصاب المتأخر فيجب عليه عند انتهائه فريضة.

(الصورة الخامسة) ان يكون حصول الملك الجديد في أثناء الحول و كان الملك الجديد مع كونه مكملا للنصاب مشتملا على نصاب مستقل أيضا بأن كان مع الانضمام الى الملك الأول مكملا للنصاب المتأخر، و مع الانفراد نصابا مستقلا، و هذا ما أشار إليه المصنف بقوله و يلحق بهذا القسم على الأقوى ما لو كان الملك الجديد نصابا مستقلا و مكملا للنصاب اللاحق و لكنه مثله بما إذا كان عنده من الإبل عشرون فملك في الأثناء ستة أخرى، أو كان عنده خمسة ثم ملك احد و عشرين، و الاولى ان يمثل بما إذا كان عنده من الإبل عشرون فملك في الأثناء سبعة كما في الجواهر، أو كان عند ستة ثم ملك احد و عشرين، و ذلك لأنه إذا أخرج الفريضة من العشرين مع زيادة السبعة يكمل النصاب السادس أعنى تسعة و عشرون بخلاف ما فرضه المصنف فإنه مع إخراج الفريضة من العشرين لا تكون الزيادة مكملة لنصاب السادس بل هي مكملة لخمس و عشرين الذي يزيد به على الفريضة شاء أخرى، و بعبارة أخرى هو نصاب مستقل، و كيف كان فقد ذكر صاحب الجواهر في حكم هذه الصورة احتمالات

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٧

(الأول) احتمال ان يكون ابدا في العشرين اربع شياه و في الست شاء، و هذا ما احتمله المصنف (قده) أخيرا في قوله و يحتمل الحاقه بالقسم الثاني، و حاصله ان يكون لكل من الملك السابق و الجديد حول بانفراده، و قواه في الجواهر و قال (قده) بأنه مقتضى إطلاق الأصحاب ان له حولا بانفراده إذا كان نصابا مستقلا.

(الثاني) احتمال ان يسقط حكم العشرين من حين ملك الست فلا يجب حينئذ إلا بنت مخاض و لم يذكر (قده) لهذا الاحتمال وجهها، و لعل وجهه هو وقوع التزاحم بين حكم فريضة العشرين الذي هو النصاب الرابع و فريضة ست و عشرين الذي هو النصاب السادس حيث لما لا يزكى المال من وجهين عام واحد، فإذا فرضنا حصول ملك السبعة الجديدة بعد مضي ستة أشهر من عام العشرين فالأمر يدور بين إسقاط العشرين و استيناف العام لست و عشرين من حين حصول الملك الجديد أو إسقاط الست الجديد و إخراج فريضة العشرين بعد انقضاء حوله ثم استيناف حول آخر للمجموع بعد انقضاء الحول الأول فلا يجب شيء للست الزائد في النصف الأخير من العام الأول، و هذا التزاحم انما هو بين الحكامين في مقام فعليتهما و تكون فعليته أحدهما موجبا لارتفاع ملاك الآخر جسما فصلناه في الأصول، هذا و لكن لا وجه لسقوط حكم العشرين بناء على التزاحم، و ذلك لكون المتزاحمين في المقام تدريجين لان فعليته حكم العشرين انما يتم بعد انقضاء حوله الذي هو عند انقضاء ستة أشهر



من حول ست و عشرين و فعلية حكم ست و عشرين هو عند انتهاء حوله الذى هو بعد انقضاء ستة أشهر من انتهاء حول العشرين فعند انتهاء حول العشرين لا يكون حكم ست و عشرين فعليا حتى يزاحم مع حكم العشرين، فالمقتضى لحكم العشرين عند انتهاء حوله موجود و المانع عنه مفقود فيؤثر فى فعليته و يمنع عن فعلية حكم ست و عشرين بالمنع عن تحقق ملاكه فهذا الوجه ليس بشيء أصلا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٨

(الثالث) احتمال ان يكون الواجب أولا فى العشرين اربع شياه و فى السبع ستة أجزاء من ستة و عشرين جزء من بنت مخاض ثم يجب فى المجموع بنت مخاض و لكن بالتوزيع بان يكون إذا كمل حول العشرين و جب عشرون جزء من بنت مخاض و إذا تم حول الست و جب ستة أجزاء منها، و هذا الاحتمال مبنى على توزيع الفريضة على اجزاء النصاب بالإضافة الى كل جزء قد تم حوله و قد ظهر بطلانه مما ذكرناه فى الاحتمال الثانى حيث ان فعلية حكم العشرين عند انقضاء حوله يمنع عن تأثير انتهاء حول الست الزائد فى فعلية حكمه بمنعه عن تحقق ملاكه فلا محيص الا عن سقوط حكمه بسقوط ملاكه كما هو واضح.

(الرابع) احتمال ان يكون الواجب إذا تم حول العشرين اربع شياه، و إذا تم حول الست بنت مخاض الا ما وقع بإزائه من الأربع شياه فى الجزء من الحول الأول الذى ملك فيه الثانى مثلا إذا ملك الست فى منتصف الحول فالعشرون فى النصف الأول من الحول أربعة نصب، و فى النصف الثانى جزء من النصاب السادس فإذا تم الحول الأول ادى اربع شياه فإذا تم حول الست ظهر أن نصف الأربع شياه للنصف الأربعة و النصف الآخر للنصاب السادس فهو بإزاء نصف ما يتوزع عليها من اجزاء بنت مخاض فشاتان بإزاء عشرين جزء من ستة و عشرين جزء من بنت مخاض هذا، و لا يخفى سقوط هذا الاحتمال أيضا بما ذكرناه من تدريجية المتراحمين و ان فعلية حكم العشرين عند انتهاء حوله لا يزاحم مع فعلية حكم الست فى العشرين عند انتهاء حوله بل عند انتهاء حول العشرين يصير حكم فريضته فعليا من دون مزاحم، و يمنع عن فعلية حكم الست و العشرين عند انتهاء حوله، فالقول بان عند تمام حول الست يظهر ان نصف اربع شياه للنصاب السادس باطل و ان الحق انه لا حكم للنصاب السادس ما لم ينته حول العشرين، و قد ظهر سقوط الاحتمالين الأخيرين من الاحتمالات الأربع و ان الأمر يدور بين أحد الأولين، اما احتمال ان يكون لكل من الملك السابق و الجديد حول بانفراده، و اما احتمال إخراج فريضة الملك الأول عند انقضاء حوله ثم استيناف حول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٩

آخر للمجموع قد عرفت ان مقتضى قواعد التراحم فى التدريجيات هو الأخير، و لكن مقتضى إطلاق الأصحاب ان للملك الجديد حولا- بانفراده إذا كان نصابا مستقلا هو الأول و فى مصباح الفقيه اختار الأول، و قال (قده) يستقل حينئذ كل منهما بحوله أو ينعقد للمجموع بعد نصاب الأمهات حول وجهان: من ان انضمام كل إلى الآخر انما يصلح مانعا عن تأثير كل جزء فى إيجاب فريضته لدى جامعته الكلى لشرائط التأثير فى إيجاب فريضة فإذا حال الحول على جزء بالغ فى حد ذاته حد النصاب فلا يصلح جزئيته لنصاب آخر لم يحل الحول عليه مانعا عن تأثير هذا الجزء فى إيجاب فريضة و: من انه متى اندرج الكلى تحت نصاب آخر انحصر فريضته فيما جعله الشارع فريضته لذلك النصاب، فمن ملك ستا و ثلاثين من الإبل فزكاة ماله لدى تمام حوله ابنه لبون و لم يجعل الشارع فى هذا العدد ابنه مخاض و شاتين أو سبع شياه ابداء، و هذا هو الوجه، و انما التزمنا فى العام الأول ببقاء حول الأمهات بحاله بدعوى انه يفهم من قول الشارع بعد بيان النصب، و كلما لم يحل عليه الحول فلا شىء عليه ان المراد بالاعداد التى وضعت الزكاة عليها هى الأعداد التى قد حال الحول عليها، فالسخال قبل ان يحول عليها الحول حيث جعلها الشارع كان لم تكن لا تصلح للمانعية عن تأثير عدد الأمهات فى إيجاب فريضتها عند حلول حولها، و اما عند تمام حول السخال

فقد حال الحول على الجميع، و لكن لم يلتزم بتأثيره في إيجاب فريضة التي جعلها الشارع فريضة لهذا لاستلزامه ان يزكى بعض هذا النصاب في عام من وجهين، و هذا الدليل لا يقتضى إلا صرف الحكم عن هذا الموضوع حتى يحول عليه حول آخر بعد حول الأمهات لا- التصرف في موضوعه، كيف و لو قلنا بسببية أبعاض كل نصاب لإيجاب فريضة عند تمام حولها قبل حول المجموع للزم تنزيل إطلاق قوله عليه السلام: فإذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقة و في كل أربعين ابنه لبون، و كذا قوله عليه السلام في الغنم فإذا تمت اربعمأة ففي كل مائة شاة، و كذا ما ورد في سائر نصب الإبل من انها إذا بلغت احدى و ستين فكذا، و خمسا و سبعين فكذا و إحدى و تسعين فكذا و غير ذلك على فروض نادرة التحقق و هي ما لو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٠

دخلت الجميع في ملكه دفعه بشرائط النصاب، و الا فلو ملكها تدريجا كما هو الغالب استقل كل بعض بفريضة عند تمام حوله، فلو ملك في كل يوم أو أسبوع أو شهر خمسا أو ستا أو عشا الى خمس و عشرين حتى اجتمع عنده ألف أو الفان من الإبل لم يكن فريضتها على هذا في تمام عمره إلا شياة يوما فيوما على التدريج و هذا مما يقطع بعدم ارادته من اخبار الباب كما لا يخفى على من لاحظها انتهت بعبارة، و انما نقلناه بطولها لوجوده ما افاده من التحقيق و التدقيق، و لقد أجاد في اقتصاره على ذكر الاحتمالين و تركه للآخرين الا ان ما افاده بطوله لا يمنع عن إطلاق الأصحاب ان للملك الجديد حولا بانفراده إذا كان نصابا مستقلا سواء كان مكملا للنصاب الأخر أم لا، فالمسألة لا تخلو عن الاشكال فتدبر.

#### [مسألة ١٤ لو اصدق زوجته نصابا و حال عليه الحول]

مسألة ١٤ لو اصدق زوجته نصابا و حال عليه الحول و جب عليه الزكاة، و لو طلقها بعد الحول قبل الدخول رجع نصفه الى الزوج و وجب عليها زكاة المجموع في نصفها، و لو تلف نصفها يجب إخراج الزكاة من النصف الذي رجع الى الزوج و يرجع بعد الإخراج عليها بمقدار الزكاة هذا ان كان التلف بتفريط منها، و اما ان تلف عندها بلا تفريط فيخرج نصف الزكاة من النصف الذي عند الزوج لعدم ضمان الزوجة حينئذ لعدم تفريطها نعم يرجع الزوج حينئذ أيضا عليها بمقدار ما أخرج.

في هذه المسألة أمور ينبغي البحث عنها (الأول) لو اصدق زوجته نصابا تملكه الزوجة بالعقد فلو أقبضها إياه و حال عليه الحول في يدها مستجمعا للشروط المعبرة في الزكاة و جب عليها الزكاة بلا خلاف فيه كما في الجواهر، و لا اشكال لعموم الأدلة، و إطلاقها، و كونه في معرض السقوط أو التشطير باحتمال طرو الفسخ

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥١

بالموت أو الطلاق مع عدم تحقق الدخول غير قادح في وجوب الزكاة عليها كما في الهبة و نحوها.

(الثاني) لو طلقها بعد الحول و قبل الدخول و قد أخرجت الزكاة فإن أخرجتها من غير العين فلا إشكال في رجوع نصف المجموع الى الزوج لوجود المقتضى و هو الطلاق و عدم المانع لا- يقال المانع عنه موجود و هو خروج الفريضة عن ملك الزوجة بحلول الحول و دخولها في ملك المستحق ثم انتقالها جديدا إلى الزوجة بسبب أداء الواجب من غير العين، و الطلاق يفسخ الملك الحاصل لها بسبب النكاح دون غيره من النوافل الجديدة كما لو فرض انتقال المهر عنها بهبة و نحوها ثم عاد إليها بإرث أو غيره ثم طلقها قبل الدخول فإنه ليس للزوج حينئذ إلا القيمة لأن الطلاق ناسخ لا ناقل، لانه يقال بعد تسليم انه ليس للزوج إلا- القيمة فيما فرض من المثل انه فيما نحن فيه ممنوع لعدم المعارضة بين حق الزكاة و ما يثبت للزوج من النصف، لاحتمال المال لهما من غير حول على ما سيأتي في الأمر الثالث، و ان أخرجتها من العين يرجع الزوج عليها بنصف الباقي و

نصف قيمة المخرج كما حكي الاعتراف به عن الشهيد وغيره، خلافا للمحكي عن المبسوط والمعتبر من ان عليها إعطاء نصف المجموع الذى هو حق الزوج موفرا، وليس لها إعطاء نصف الباقي، ونصف قيمة المخرج، وذلك لإمكان استيفاء الزوج حقه من العين كملا- ومع فلا- مقتضى للعدول إلى القيمة، وأورد عليه بمنع إمكان استيفاء حق الزوج من العين كملا لان النصف الذى ملكه بالطلاق هو الحصه المشاعه فى جميع اجزاء المهر، ومع فرض تلف شىء منه أو الانتقال الى الغير بإخراجه زكاة الذى هو فى حكم التلف يسقط من النصف بالنسبه و ان كانت غرامتها عليها لأنه فى يدها مضمون عليها.

(الثالث) لو طلقها قبل الدخول و بعد الحول و كان الطلاق قبل إخراج الزكاة رجع نصفه الى الزوج و على الزوجه زكاة المجموع فتخرجها اما من نصفها

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٢

الذى نصيبها أو من غيره، وربما يقال فى المقام برجع نصف الباقي الى الزوج و له نصف قيمة الفريضة على الزوجه، وذلك لان مقدار الزكاة قد خرج عن ملكها بحلول الحول، وليس الباقي فى يدها الا ما عداه، و الطلاق يفسخ الملك الذى هو فى المقام النصف المشاع فى جميع المهر، ومع فرض ذهاب شىء منه يتعذر من النصف بنسبته فينتقل إلى القيمة الا انه يذهب جميعه منها، و الا- لاقتضى فيما لو تلف منه النصف قبل الطلاق انحصار حقه فيما بقى فى يدها من النصف الآخر و هو معلوم البطلان ضرورة عدم كون ما فى يدها نصف المشاع حقيقة و ان أطلق عليه اسم النصف، فالمتجه حينئذ انتقال النصف المشاع من الباقي الى الزوج و تغرم الزوجه له قيمة النصف من الفريضة، و يندفع بعدم المنافاه بين ملك الزوج للنصف من جميع المهر و استحقاق المستحق للفريضة منه بسبب سابق و لو على القول بالشركه الحقيقيه فى الزكاة إذ لا معارضه بين الحقين، فان كل جزء يفرض منه يمكن ان يكون عشره مثلا لشخص و نصفه لآخر و الباقي منه لثالث كما فى باب المواريث إذا لم يستلزم العول.

(الرابع) الأقوى انه ليس للزوجه إخراج الزكاة من العين بعد الطلاق قبل القسمة مع الزوج إلا بإجازته لأنه مال مشترك بينهما، و ليس لأحد الشريكين التصرف فى مال المشترك من دون اذن شريكه، فهل تصح لها القسمة مع الزوج قبل أداء الزكاة احتمالا ان أقوامها ذلك، فتخرج الزكاة حينئذ من نصيبها أو من غيره، فان لها ان تتصرف فى متعلق الزكاة مع التعهد بأدائها من مال آخر حتى بالبيع فضلا عن القسمة مع الشريك و لو لم تؤدها من نصيبها أو من مال آخر يكون للساعى أن تبيع العين و يستوفى نصف الفريضة من النصف المنتقل الى الزوج بالقسمة، فيرجع الزوج به على الزوجه، فان القسمة لم تؤثر فى تجريد ما أفرز للزوج عن حق المستحق ما لم يؤد زكوتها من مال آخر.

(الخامس) ربما يقال فى كون النصف من جميع المهر للزوج بالطلاق قبل الدخول

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٣

مع عدم أداء الزوجه للزكاة بالفرق بين التمكن من أدائها و لو لم تؤدها، و بين عدم التمكن منه بتوهم ان خروج النصف عن ملك الزوج بالطلاق قبل التمكن من أداء الزكاة سبب لتلف شىء من الفريضة بنسبتها الشاعه فى النصف المشاع الخارج عن ملكها بلا تفریط، فيكون التلف على المستحق حينئذ بخلاف ما إذا كان الطلاق مع تمكنها من أداء الزكاة، فإن خروجه حينئذ و ان كان سببا لتلفه الا- انه مع تفریطها لتمكنها من أداء الزكاة، فيكون ضمانها عليها، و ربما ينبئ فى الفرق المذكور على كون البضع الراجع إليها بالطلاق عوضا عما يخرج من ملكها عن نصف المهر، فعلى القول بكون البضع عوضا فلا تلف لرجوع عوضه إليها، و على القول بعدم كونه عوضا فيتلف نصف المهر على الزوجه فيرد النقص من الزكاة بنسبتها الى النصف، و الحق عدم الفرق بين التمكن من الأداء و عدمه، و عدم الابتاء على تقديره على كون البضع عوضا، اما عدم الفرق بين صورتى التمكن من الأداء و عدمه فلما عرفت فى الأمر المتقدم من عدم المعارضه بين الحقين اى حق الزوج للنصف و حق المستحق للزكاة، حيث

ان النصف المشاع الذى خرج عن ملك الزوجة بالطلاق مغاير مع ما يستحقه المستحق من هذا المال من باب فريضة الزكاة، فليس خروجه عن ملك الزوجة قبل التمكن من أداء الزكاة سببا لتلف شيء من مال المستحق من غير تفريط حتى يكون نقصه على المستحق كما إذا باع المالك طسقا مشاعا من ماله من شخص، ثم باع نصفه المشاع أيضا من آخر فإن عليه الوفاء بكلا العقدین، واما عدم الابتاء على تقدير الفرق على عوضية البضع فلان التمكن من الأداء شرط فى الضمان لا الوجوب، و إذا فرض تحقق شرائط وجوب الزكاة من حلول الحلول وغيره يستحق المستحق من النصاب مقدار الفريضة، و إذا وقع الطلاق يكون مؤثرا فى استحقاق الزوج نصف المهر فيملك النصف منه على تقدير بقائه فى ملك الزوج إلى حين الطلاق، و على تقدير عدم بقائه فقيمته، فان فرض مزاحمة بين الحقين فهى سبب لانتقال حق الزوج إلى القيمة فى مورد المزاحمة لا لتلف شيء من مال المستحق لكى يقال ان تلفه مع العوض أو بلا عوض، بل هذا دليل آخر أيضا على عدم الفرق بين التمكن و عدمه، إذ لا تلف حتى يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٤

قبل التمكن من الأداء أو بعده، و إذا لم يكن التمكن من الأداء شرطا للوجوب يكون حق المستحق باقيا فى النصاب بحاله، فلو دفعت الزوجة حينئذ نصف المهر الى الزوج يجب عليها إخراج الزكاة من النصف الآخر الذى هو نصيبه أو من مال آخر، مع ان حديث عوضية البضع ضعيف جدا إذ البضع ليس عوضا عن المهر حقيقة، و لا معنى لرجوعه إلى الزوجة بالطلاق بحيث تصير الزوجة مالكة له عوض نصف المهر الخارج عنها كما لا يخفى.

(السادس) لو تلف نصف المهر المختص بالزوجة بعد اقتسام المهر بينها و بين الزوج، و قيل إخراجها الزكاة فإن كان التلف بتفريط منها فالذى عليه المصنف فى المتن انه تجب إخراج الزكاة من النصف الذى رجع الى الزوج، و يرجع بعد الإخراج عليها بمقدار الزكاة، و لا يخفى ما فيه إذ لا يتعين الإخراج من النصف الذى رجع الى الزوج، بل يجوز للمرئة إخراجها من غيره، نعم لو لم تخرجها من غيره كان للساعى أن يأخذها من النصف الذى رجع الى الزوج، فهل له ان يأخذ تمام الزكاة منه حينئذ أو نصفها وجهان مبنيان على القول بكيفية تعلق الزكاة بالعين، فعلى القول بكونه من قبيل الكلى الخارجى كما عليه المصنف يأخذ تمام الزكاة منه، لأن الكلى الخارجى يتعين فى ضمن ما يبقى من مصاديقه حسبما حقق فى بيع الصاع من الصبرة، و على القول بالشركة الحقيقية فالمتعين فى الرجوع الى الزوج فى خصوص نصف المهر لا-تمامه، و للساعى الرجوع الى الزوجة حينئذ فى النصف الآخر لأن الفرض كون التلف بتفريط منها، هذا كله إذا كان التلف بتفريط من الزوجة فان كان لا بتفريط منها فلا تكون ضامنا لما تلف من الفريضة فينقص من الفريضة بمقدار نصفها و يرجع الساعى فى النصف الآخر منها الى الزوج ان لم تؤدها الزوجة من مالها الآخر، و يرجع الزوج حينئذ إليها بمقدار ما اخرج و هذا ظاهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٥

### [مسألة ١٥ إذا قال رب المال لم يحل على ماى الحول]

مسألة ١٥ إذا قال رب المال لم يحل على ماى الحول يسمع منه بلا بينة و لا يمين و كذا لو ادعى الإخراج أو قال تلف منى ما أوجب النقص عن النصاب.

أو قال اختل بعض الشرائط فى أثناء الحول أو نحو ذلك، بل و لو قال إجمالا لا حق بالفعل على فى ماى قبل منه جميع ذلك ما لم يعلم كذبه بلا خلاف فيه منا، كما فى الجواهر نسبة اعترافه فى الجملة إلى البعض، و يدل عليه الأصل فى بعض موارد مثل

مورد دعوى عدم حلول الحول، أو دعوى الإجمالى عدم الحق الفعلى على المال، و كون الإخراج حقا له كما هو حق عليه، و كونه مما لا- يعلم الا- من قبله لعدم انحصار المستحق حتى يستعلم منه، و جواز احتساب الزكاة من الدين أو غيره مما يتعذر الاشهاد عليه، و لأنه عبادة يقبل قوله فى أدائها، و قول أمير المؤمنين عليه السّلام فى خبر يزيد بن معاوية و فيه قال عليه السّلام لمصدقته ثم قل لهم يا عباد الله أرسلنى إليكم ولى الله لأخذ منكم حق الله فى أموالكم فهل لله فى أموالكم من حق فتؤده الى وليه فان قال لك قائل لا فلا تراجع فان أنعم لك منهم فانطلق معه من غير ان تخيفه أو تعده الا خيرا.

(الحديث)، و فى معناه آخر، و تدل تلك الاخبار على عدم الحاجة الى البيئة أو اليمين أيضا مضافا الى ان ولاية إخراج الزكاة و تبديلها بالقيمة و صرفها الى مستحقيها و تخصيصها ببعض المستحقين دون بعض بيد المالك و ليس لأحد معارضته فى شىء من ذلك، و لا لهذا الحق مستحق خاص كى يعارض مع المالك فى شىء من ذلك، و يرفع الأمر إلى الحاكم حتى يطالب منه اليمين أو البيئة، هذا و لكن عن الدروس التفصيل بين تصديقه فى دعوى عدم الحول و بين تصديقه فى دعوى التلف مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٦

بالحاجة إلى اليمين فى الأخير دون الأول، و وجه بموافقة الأول مع الأصل دون الأخير و لازم ذلك لزوم اليمين فى كلما كان من قبيل الأخير مخالفا مع الأصل مثل دعوى الإخراج و نحوها و هو ضعيف جدا، هذا كله فيما إذا لم يعلم كذبه، و لو علم كذبه و بقاء الحق فى ما له يكون للحاكم و غيره إلزامه بالإخراج من باب الأمر بالمعروف و مع امتناعه عنه يستوفيه من ماله من باب الحسبة، و قال المصنف (قده) فى المسألة الخامسة من الفصل الذى عقده فى بقية أحكام الزكاة و مع التهمة لا بأس بالتفحص و التفتيش عنه، أقول و هو لا- يخلو عن بعد بعد إطلاق قول أمير المؤمنين عليه السّلام فى النهى عن مراجعته لا سيما إذا استلزم هتكه، نعم لو لم يوجب التهتك و لا- إخافته لا بأس به كما قال (قده) الا انه ليس بلازم على كل حال، بل فى الجواهر انه ربما توهم قبول قوله مع العلم بكذبه عملا بإطلاق النص المذكور لكنه مدفوع بالقطع بعدم ارادة ما يشمل ذلك من النص قطعاً.

### [مسألة ١٦ إذا اشترى نصابا و كان للبائع الخيار]

مسألة ١٦ إذا اشترى نصابا و كان للبائع الخيار فان فسخ قبل تمام الحول فلا شىء على المشتري و يكون ابتداء الحول بالنسبة إلى البائع من حين الفسخ، و ان فسخ بعد تمام الحول عند المشتري و جب عليه الزكاة و حينئذ فإن كان الفسخ بعد الإخراج من العين ضمن للبائع قيمة ما اخرج، و ان أخرجها من مال آخر أخذ البائع تمام العين، و ان كان قبل الإخراج فللمشتري أن يخرجها من العين و يغرم للبائع ما اخرج و ان يخرجها من آخر و يرجع العين بتمامها إلى البائع. قد تقدم جملة من القول فى حكم هذه المسألة فى مسألة السادسة من مسائل أول كتاب الزكاة، و خلاصة الكلام فى هذا المقام انه إذا كان للبائع الخيار و فسخ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٧

قبل تمام الحول فلا شىء على المشتري و لا على البائع إلى زمان الفسخ، اما على المشتري فلعدم حلول الحول عليه قطعاً سواء قلنا بملكه فى زمن خيار البائع أم لا، كان متمكنا من التصرف أم لا، و هذا ظاهر.

و اما على البائع فلعدم الملك بناء على التحقيق من تحقق النقل و الانتقال بالعقد و لو لم يمض زمان الخيار، و تجب عليه من حين الفسخ إذا حال عليه الحول و يكون مبدء الحول من حين الفسخ لانه زمان الانتقال اليه بناء على ان الفسخ يؤثر من حينه لا من حين العقد مع انه على تقدير تأثيره من حين العقد أيضا كذلك لانه قبل الفسخ حينئذ لا يكون متمكنا من التصرف كما لا

يخفى، نعم على قول الشيخ (قده) من توقف النقل على انقضاء زمان الخيار ينبغي القول بوجود الزكاة على البائع ذى الخيار لكونه مالكا و متمكنا من التصرف كما لا يخفى، و ان فسخ البائع بعد تمام الحول عند المشتري ففى وجوب الزكاة حينئذ على المشتري بناء على القول المشهور من تحقق النقل بالعقد و عدم توقفه على انقضاء زمان الخيار قولان مبييان على جواز تصرف من لا- خيار له فيما انتقل إليه فى زمان الخيار و عدمه، فعلى الأول تجب الزكاة على المشتري لتامية شرائط وجوبها من ملك النصاب و التمكن من التصرف و حلول الحول و غيرها من الشرائط، و على الثانى فلا تجب عليه لعدم التمكن من التصرف، و حينئذ ينبغي تنقيح البحث عن المبنى و ان كان محله باب أحكام الخيارات.

فاعلم انه اختلف فى جواز تصرف من عليه الخيار على أقوال أولها عدم الجواز مطلقا وضعا و تكليفا، فلا ينفذ معاملاته و يحرم عليه إتلافه، و ثانيها الجواز كذلك بحيث لو فسخ ذو الخيار مع تصرف من لا خيار له بتصرف ناقل يرجع الى المثل أو القيمة، و ثالثها أيضا الجواز مطلقا وضعا و تكليفا لكنه إذا فسخ ذو الخيار يبطل تصرفه الناقل اما من حين الفسخ أو من أصله، و مرجع هذا القول الى القول بالتفصيل بين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٨

التصرفات التالفة و الناقلة فلا تجوز الاولى دون الثانية لأن بطلان التصرف فى الإتلاف الخارجى غير متصور لكى يحكم به عند الفسخ فيجب المنع عنه حينئذ، و فى حكمه الإتلاف الشرعى كالعقود لادن التالف لا يمكن لان يعود كما ان الحر لا يعود الى الرق، فلو صح العتق نفذ مطلقا و لا يمكن إبطاله بالفسخ و لو لم ينفذ يجب ان لا يصح رأسا، و كيف كان فتحقيق القول من بين تلك الأقوال يحتاج الى بيان أمور.

(الأول) هل الفسخ عبارة عن إرجاع العين فيترب عليه حل العقد أو هو عبارة عن حل العقد و يترتب عليه ارتجاع العين وجوه ثالثها التفصيل بين الجواز الحقى كالفسخ فى البيع و نحوه، و بين الجواز الحكمى كالهبة بكون الفسخ فى الأول هو حل العقد المترتب عليه ارتجاع العين، و فى الثانى إرجاع العين المترتب عليه حل العقد، و الأقوى هو الثانى، و ذلك لان الخيار عبارة عن سلطنة خاصة لذى الخيار على التزامه الذى هو مضمون العقد و نظرة له فيما صدر منه من الالتزام بحيث يكون مالكا على التزامه فى تنفيذه أو هدمه و رفعه، و هذه السلطنة تارة مجعولة بجعل شرعى، و اخرى يكون بجعل المتعاملين، و على الأول فقد تكون قابلة للإسقاط، و اخرى لا تكون قابلة له، فهى فى جميع الحالات و الموارد شىء واحد من غير فرق بين ما كان الجواز حقا أو حكما، فالفسخ عبارة عن حل العقد و رفع الالتزام العقدى المترتب عليه ارتجاع كل من العوضين عما انتقل إليه الى ما انتقل عنه، و الخيار عبارة عن السلطنة على حد العقد و إمضائه، فإذا كان لأحد المتعاملين يكون هو مالكا لالتزامه و للالتزام الأخر بحيث له حل العقد أو إبقائه و إذا كان لهما يكون كل منهما مالكا للالتزام الأخر.

(الأمر الثانى) بناء على ان الخيار عبارة عن سلطنة حل العقد و إبقائه هل هو موضوعى أو طريقي و جهان، فمعنى موضوعيته هو ان يكون النظر الى نفس حل العقد و صرفه من غير ملاحظة ارتجاع العينين فى حله بل المنظور هو نفس حل العقد بما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٩

هو حله، و يقابله الطريقيه و هى عبارة عن ان يكون النظر فى حل العقد هو رجوع العوضين الى ما كان و عودهما الى الحالة التى كانت عليها قبل العقد، أقواهما الأخير، و ذلك لانه لو كان موضوعيا صرفا لوجب ان ترثه الزوجة مطلقا.

و فصل المشهور فى إرث الزوجة للخيار الذى يستحقه الزوج الميت المتعلق بالأرض بين ما كانت الأرض منتقلة عن الزوج فلا ترث الزوجة لأنها لا ترث من العقار و بين ما كانت الأرض منتقلة إليه فترثه الزوجة لأنها ترث من الثمن لو فسخت العقد و لو لم تكن العين متعلقة لحق الخيار بل كان الخيار مجرد السلطنة على حل العقد من دون النظر الى العين لما كان وجه لهذا التفصيل

بل كان اللازم إما إرثها مطلقاً أو ان لا يرثه الوارث أصلاً لأن الاعتبار العقلائي تارة يكون كالولاية و القيمة التي هي عبارة عن نفس السلطنة فهذا لا- ينتقل الى الغير و لو كان وارثاً للمال، و اخرى يكون اعتباره باعتبار متعلقه فلا بد ان ينتقل الى كل وارث و لو كانت زوجته بل يجب انتقاله الى وارث ذى الحق كالأجنبي الذى جعل له الخيار و ان لم يكن وارثاً للمال.

(الأمر الثالث) بناء على كون اعتبار الفسخ طريقاً فهل هو طريق الى استرجاع العين بما هو هو، أو انه طريق الى استرجاعه من حيث انه مال فيكون النظر الى استرجاع ماليته بالأعم من العين بخصوصيته أو المثل أو القيمة وجهان مبنيان على ان المدار فى القيمة فى باب الضمان على قيمة يوم الأداء، أو قيمة يوم التلف، و منشأ كون المدار فى بابه على قيمة يوم الأداء هو بقاء العين الشخصية بخصوصيتها العينية فى عهدة الضامن أو بماليتها الصرفة الغير المتقدرة بالمقدار أصلاً حيث انه حينئذ عند الأداء يجب عليه رد العين مع إمكان ردها، و مع عدم إمكانه رد قيمة يوم الرد حيث ان فى ذمته مالية العين غير متقدرة بالمقدار فيتقدر حين أدائها فتصير العبرة بيوم الأداء، و منشأ كونه فى باب الضمان على قيمة يوم التلف هو بقاء العين بماليتها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٠

المتقدرة بالمقدار فى عهدة الضامن فيكون ما فى ذمته هو القدر المشترك بين العين و المثل و القيمة لا خصوصية العين، فعلى الأول أعنى كون المدار فى باب الضمان على قيمة يوم الأداء يجب حفظ العين عند وجودها ليتمكن عن ردها الى المضمون له فلا يجوز له التصرفات المتلفة و الناقله، و يكون حفظها من قبيل المقدمات الوجودية للواجب المطلق، و على الثانى أعنى كون المدار فى باب الضمان على قيمة يوم التلف يجوز للضامن إتلاف العين و نقلها الى الغير لان ما فى ذمة الضامن هو القدر المشترك بين العين و المثل أو القيمة، و يكون حفظ العين من مقدمات الوجوبية للواجب المشروط التى لا- يجب حفظها، و حيث ان التحقيق فى باب الضمان هو كون العبرة فى القيمة على يوم الأداء فلا جرم يجب الحكم فى المقام بحرمة التصرفات المانعة عن الاسترداد عن غير ذى الخيار كما عليه المشهور الا انه يبعده عدم اختلاف حقيقة الخيار فى صورة بقاء العين و تلفها فلا بد من ان يكون طريقاً لاسترجاع المالية القدر المشترك بين العين و القيمة و المثل كما عليه المحقق الأنصارى (قده)، و المسألة ملتبسة جداً هذا كله فى غير خيار المشروط برد الثمن، و اما فيه فلا ينبغى الشبهة فى عدم جواز تصرف المانع عن الاسترداد لان الغرض من جعل الخيار نوعاً هو التوسل الى استرداد نفس المبيع كما لا يخفى لا ان يكون النظر الى استجلاب ماليته بلا نظر الى نفس المبيع، كيف و لعل المالية واصله إلى ذى الخيار بأخذ الثمن كما إذا باعه بثلث المثل، فيكون النظر فى جعل الخيار حينئذ إلى استرداد نفس المبيع، و قد ظهر مما ذكرناه حكم وجوب الزكاة على المشتري فى زمان خيار البائع، و انه يدور مدار تمكنه من التصرف فتجب عليه الزكاة فيما يجوز له التصرف و لا تجب فيما لا يجوز و يشكل وجوبها فيما يشكل جوازه كما لا يخفى.

## [فصل فى زكاة النقدين و هما الذهب و الفضة]

### إشارة

فصل فى زكاة النقدين و هما الذهب و الفضة،

[و بشرط فى وجوب الزكاة فيهما مضافاً الى ما مر من الشرائط العامة أمور]

### إشارة



و يشرط فى وجوب الزكاة فىهما مضافا الى ما مر من الشرائط العامة أمور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦١

### [الأول: النصاب]

الأول: النصاب فى الذهب نصابان الأول عشرون دينارا و فيه نصف دينار، و الدينار مئقال شرعى و هو ثلاثة أرباع الصيرفى، فعلى هذا النصاب الأول بالمئقال الصيرفى خمسة عشر مئقال و زكاته ربع المئقال و ثمنه، و الثانى أربعة دنانير و هى ثلاث مثاقيل صيرفية و فيه ربع العشر اى من أربعين واحد فىكون فيه قيراطان إذ كل دينار عشرون قيراطا ثم إذا زاد أربعة فكذلك، و ليس قبل ان يبلغ عشرين دينارا شىء كما انه ليس بعد العشرين قبل ان يزيد أربعة شىء و كذا ليس بعد هذه الأربعة شىء إلا إذا زاد أربعة أخرى و هكذا، و الحاصل ان فى العشرين دينارا ربع العشر و هو نصف دينار و كذا فى الزائد إلى يبلغ أربعة و عشرين و فيها ربع عشرة و هو نصف دينار و قيراطان، و كذا فى الزائد الى ان يبلغ ثمانية و عشرين و فيها نصف دينار و اربع قيراطات و هكذا و على هذا فإذا أخرج بعد البلوغ الى عشرين فما زاد من كل أربعين واحد فقد ادى ما عليه و فى بعض الأوقات زاد على ما عليه بقليل فلا بأس باختيار هذا الوجه من جهة السهولة.

فى هذا المتن أمور يجب ان يبحث عنها (الأول): لا تجب الزكاة فى الذهب حتى تبلغ عشرين دينارا، قال فى الجواهر بلا خلاف أجده بل الإجماع بقسيمه عليه، و النصوص متواترة فيه.

(الثانى) المشهور المتصور على ان فى الذهب نصابان أولهما عشرون دينارا ثم ليس فى الزائد عليه شىء حتى تبلغ أربعة دنانير، ثم ليس فى الزائد على أربعة و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٢

عشرين شيئا حتى تبلغ ثمانية و عشرين و هكذا يجب أربعة أربعة كلما بلغت، و عن الصدوقين ان نصابه أربعون دينارا فلا تجب الزكاة حتى تبلغ الذهب أربعين، و الظاهر من محمد بن بابويه موافقته مع المشهور فى النصاب الثانى بمعنى انه يقول بأنها إذا زادت عن الأربعين فلا شىء فيه حتى تبلغ أربعة و هكذا يجب أربعة أربعة كلما بلغت، و لكن المحكى عن أبيه على بن بابويه نفى النصاب الثانى أيضا، و قال ليس فى النيف شىء حتى يبلغ أربعين، و كيف كان فالأقوى ما عليه المشهور لدلالة الأخبار الكثيرة المعتمدة عليه.

و استدلل الصدوقان بموثقة الفضلاء و صحيحة زرارة، و لا يخفى انهما ليسا بحجة لإعراض الأصحاب عن العمل بهما فالعمل على قول المشهور متعين.

(الثالث) صرح جملة من الأعيان بأنه لا خلاف بين الأصحاب.

(قدس إله أسرارهم) ان الدنانير لم يتغير وزنها عما هى عليه الآن لا فى جاهلية و لا إسلام، و ان الدينار مئقال شرعى فهما متحدان و زنا و لذا يعبر فى اخبار الزكاة تارة بالدينار و اخرى بالمئقال، فى صحيح حسين بن يسار السائل عن ابى الحسن عليه السلام فى كم وضع رسول الله صلى الله عليه و سلم الزكاة فقال فى كل مائتين درهم خمسة دراهم فان نقصت فلا زكاة و فى الذهب فى كل عشرين دينار نصف دينار فان نقص فلا زكاة فيه، و موثق على بن عقبه عنها (عليهما السلام) قال لا ليس فيما دون العشرين مثقالا من الذهب شىء فإذا كملت عشرين مثقالا ففيها نصف مئقال إلى أربعة و عشرين و إذا كملت أربعة و عشرين ففيها ثلاثة أخماس دينار إلى ثمانية و عشرين، فعلى هذا الحساب كلما زاد أربعة دنانير فانظر فى الخبر الأخير كيف عبر بالمئقال



تارة و بالدينار اخرى، و فى معنى الخبرين غيرهما من الاخبار، و المراد بالمثقال هو الشرعى منه، و قد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٣

ادعى فى الجواهر نفي الخلاف عنه، و المثقال الشرعى ثلاثة أرباع الصيرفى فعلى هذا النصاب الأول من الذهب بالمثقال الصيرفى خمسة عشر مثقالا لان كل مثقال صيرفى مثقال شرعى و ثلث من مثقال شرعى فتصير خمسة عشر مثقال الصيرفى مطابقا مع العشرين من الشرعى.

(الرابع) الفريضة من نصاب الذهب هو ربع العشر ففى عشرين مثقالا يكون الواجب هو نصف المثقال الذى هو ربع الاثنى الذى هو عشر العشرين و فى أربعة دنانير قيراطان لان كل دينار عشرون قيراطا ففى كل دينار من أربعة دنانير نصف القيراط الذى هو ربع عشر العشرين، و القيراط أصله القراط بالكسر و التشديد لان جمعه قرايط فأبدل من أحد حرفى تضعيفه ياء كما فى دينار و دنار هكذا ذكره الجوهري، و المصرح به فى جملة من كلمات الأصحاب كما فى المتن انه جزء من عشرين جزء من الدينار فكل دينار يكون عشرين قيراطا فالقيراط يكون نصف العشر من الدينار، لكن عن القاموس انه يختلف وزنه بحسب البلاد فبمكة ربع سدس دينار، و بالعراق نصف عشره، و قال بعضهم انه جزء من اجزاء الدينار و هو نصف عشرة فى أكثر البلاد، و أهل الشام يجعلونه جزء من أربعة و عشرين.

أقول و هذا الذى نسبه هذا البعض الى أهل الشام هو الذى نسبه فى القاموس الى أهل مكة لأن كونه ربع السدس من الدينار يصح إذا قسم الدينار على أربعة و عشرين، فيكون القيراط ربعا للأربعة التى هى سدس أربعة و عشرين، و كيف ما كان فالذى صرح به الأصحاب من كونه نصف العشر من الدينار منزل على ما بالعراق كما هو واضح و الدينار ثمان و ستون شعيرة و أربعة أسباع شعيرة، و القيراط ثلاث شعيرات و ثلاثة أسباع شعيرة و هذا أيضا ظاهر.

(الخامس) إذا خرج بعد بلوغ الذهب الى عشرين فما زاد من كل أربعين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٤

واحدا الذى هو ربع العشر من أربعين فقد ادى ما عليه و فى بعض الأوقات زاد على ما عليه بقليل كما إذا كان بين النصابين كما فى الواحدة و الأربعين إلى أربعة و أربعين مثلا عند التجاوز من الأربعين لم يزد فى الفريضة شيئا سوى ما فى الأربعين حتى تبلغ إلى أربعة و أربعين فلو ادى من الجميع بحساب كل أربعين واحدا ينتهى الى ان يؤدى فى بعض الأوقات ما زاد على الواجب عليه بقليل و لا بأس به كما لا بأس باختيار هذا الوجه من جهة السهولة.

و فى الفضة أيضا نصابان الأول مائتا درهم و فيها خمس دراهم، الثانى أربعون درهما و فيها درهم، و الدرهم نصف المثقال الصيرفى و ربع عشره، و على هذا فالنصاب الأول مائة و خمسة مثاقيل صيرفية، و الثانى أحد و عشرون مثقالا و ليس فيما قبل النصاب الأول و لا فيما بين النصابين شىء على ما مر، و فى الفضة أيضا بعد البلوغ النصاب إذا اخرج من كل أربعين واحدا فقد ادى ما عليه و قد يكون زاد خيرا قليلا.

فى هذا المتن أيضا أمور (الأول): لا زكاة فى الفضة حتى تلغ مأتى درهم و لا فيما زاد على المأتين حتى تبلغ أربعين درهما بلا خلاف فيه نصا و فتوى كما فى الجواهر، و فيه أيضا بل الإجماع بقسميه عليه، و النصوص يمكن دعوى تواترها فيه و ليس فيما نقص عن المأتين شىء و لو يسيرا كالحبة و نحوها و ان تسومح فيه فى المعاملات العرفية، و ليعلم أن مسامحة العرف فى إطلاق لفظ بماله من المفهوم على شىء تارة تكون من باب المسامحة فى المصداق بان يرون ما لا يكون مصداقا لمفهوم مصداقا و مع هذه المسامحة يطلقون اللفظ بما له من المفهوم عليه إطلاقا حقيقيا و ان كان المنشأ فى إطلاقه هو المسامحة فى المصداق، و

مرجع ذلك الى التصرف فى

المفهوم كما لا يخفى، و فى مثل ذلك إذا كان اللفظ بماله من المفهوم العرفى موضوعا لحكم شرعى يسرى الحكم الى مصداقه المسامحى العرفى الناشى عن التصرف من المفهوم حيث ان الحكم ثابت له بما هو مفهوم عرفى و المفروض ان العرف يرى المفهوم على مرتبة يصدق على ذاك المصداق صدقا حقيقيا، و اخرى تكون من باب المسامحة فى الصديق بلا تصرف منه فى المفهوم و هذا الإطلاق لا يكون حينئذ حقيقيا قطعا بل هو من باب التجوز و لا بد فيه من اعمال عناية كما إذا كان مفهوم الكر مثلا- وزنا مخصوصا و هو ألف و مائتا رطل بالعراقى مثلا و أطلق على الأقل منه بقليل و لو بقدر رأس إبره مثلا بالمسامحة يكون إطلاقه عليه بالعناية و من باب التجوز بعلاقة ما كان أو ما سيكون و نحو ذلك، و لا عبرة فى هذا التسامح بالنسبة إلى الحكم المترتب عليه بل الحكم ثابت لما يصدق عليه المفهوم صدقا حقيقيا، و لا ينظر الى ما يطلق عليه بالعناية، و هذا باب واسع فى تشخيص الموضوع العرفى و التمييز بين ما يتبع العرف فى مسامحاتهم و بين ما لا عبرة بمسامحاتهم، و منه ما نحن فيه حيث ان النصاب الأول من الفضة مثلا هو مائة درهم و مفهوم مائة درهم مبين عرفا لكنهم قد يسامحون فى إطلاقه على الأقل منه بقليل بحيث يرون المائتين الا- شعيرة مثلا- مصداقا للمائتين كما يرون أربعين سيرات الا مثقالا مصداقا للمن التبريزى، لكن مع تبين مفهوم المن التبريزى عندهم و انه عبارة عن أربعين سير، و كل سير عبارة عن ستة عشر مثقال فهذا التسامح منهم لا عبرة به بل الحكم مترتب على الموضوع بماله من المفهوم و يرى الى ما هو مصداقه حقيقة عند العرف لا بالعناية، و المتحصل من ذلك انه لو نقص من مائة درهم شىء و لو كان يسيرا بأقل من قليل لا تجب الزكاة و ان كان العرف يطلقون عليه مفهوم مائة درهم بالمسامحة و الى ما ذكرنا يشير فى الجواهر حيث انه بعد الحكم بأنه ليس فيما ينقص عن المائتين شىء و لو يسيرا كالحبة و نحوه قال و ان تسومح فيه فى المعاملة بحيث يروج فيها لأن المسامحة العرفية لا يبتنى عليها الأحكام الشرعية إذ الحقيقة فى التقدير

كونه على التحقيق دون التقريب، ثم ان علم مقدار الذهب أو الفضة فهو و الا فطريق معرفته عرضه على الموازين المتعارفة فى البلاد المعتمد عليها العرف و العقلاء فى تشخيص مقادير الأشياء فإن اتحد الميزان أو توافقت مع الاختلاف فهو و ان اختلفت فبلغ بعضها حد النصاب دون الأخر ففى سقوط الموازين عن الاعتبار حيث يعلم إجمالا بمخالفة أحدهما للواقع و مع تعذر تحقيق ما هو الحق منهما يجب الرجوع الى ما يقتضيه الأصل و هو البراءة كما هو المحكى عن الشيخ فى الخلاف و العلامة فى التذكرة، أو وجوب الزكاة لصدق بلوغ النصاب عند مطابقته مع بعض الموازين و ان تخالف مع الأخر و هو كاف فى وجوب الزكاة إذ لا- يعتبر بلوغه بالجميع لعدم إمكان تحققه مع ان العرف يتسامح فى المعاملة إذا كمل الوزن على بعض الموازين و نقص فى بعض أحر كما حكى القول به عن المسالك قولان أقواهما الأول، و ذلك لضعف ما استدلل به للأخير لأن الرجوع الى الموازين طريق إلى معرفة بلوغ النصاب، و مع اختلافها تتساقط عن الطريقة كما هو الشأن فى كل طريق، و ليس اعتبارها موضوعيا حتى يكتفى فى صدق بلوغ النصاب عند المطابقة مع بعض الموازين و ان تخالف مع الأخر، و اما حديث تسامح العرف فى المعاملة إذا كمل الوزن مع بعض الموازين و نقص مع بعض أحر فقد عرفت انه شعرى و نحن و ان أوجبنا الاحتياط عند الشك فى بلوغ النصاب كما سيأتى تحقيقه الا- ان إيجابه انما هو مع التمكن من الفحص المفروض تعذره فى المقام لاختلاف الموازين فلا بأس حينئذ فى الرجوع الى البراءة كما هو المرجع عند الشك فى فعلية كل واجب مشروط لأجل الشك فى تحقق شرط وجوبه.

(الأمر الثانى) قال فى المدارك لا خفاء فى ان الواجب حمل الدرهم الواقع فى النصوص الواردة عن أئمة الهدى (صلوات الله عليهم) على ما هو المتعارف فى زمانهم عليهم السلام، و قد نقل الخاصة و العامة ان قدر الدرهم فى ذلك الزمان ستة دوانيق، و

نص عليه جماعة من أهل اللغة انتهى، قد عرفت في نصاب الذهب ان الدنانير لم تتغير وزنها عما هي عليه في جاهليته و لا إسلام بخلاف الدراهم إذ هي كانت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٧

في زمن الجاهلية على قسمين بغليته كان وزنها ثمانية دوانيق و طبرية و وزنها أربعة دوانيق ثم في زمان بنى أمية جمعوا الدرهمين و قسموهما نصفين كل درهم ستة دوانيق لنكتة تاريخية فاستقر الإسلام على ذلك، فالدرهم على ستة دوانيق كما نفى عنه الخلاف في الجواهر، و حكى نفيه عن جملة من الأصحاب، و عن بعض آخر دعوى الإجماع و الاتفاق عليه و الدائق ثمان حباب من أواسط الشعير من العظم و الصفر و الرزانة و الخفة، و هذا أيضا ثابت بالإجماع كما ادعاه غير واحد من المحققين بل قيل انه المتفق عليه بين الخاصة و العامة و ان كان التحديد بالحبات ينتهي إلى التقريب لاختلافها قطعا كما في تحديد الفرسخ بالذراع و الإصبع و حبات الشعير و شعر البرذون، و قد ذكرنا التفصيل فيه في كتاب الصلاة، و بالجملة فلا اشكال و لا خلاف في ان الدرهم ستة دوانيق و ان الدائق ثمان حباب، و مرسل المروى الدال على ان الدائق اثنتي عشرة حبة من أواسط حب الشعير شاذ متروك، و فيه عن ابي الحسن عليه السلام ان الدرهم ستة دوانيق و الدائق ست حبات و الحبة وزن حبتين شعير من أواسط الحب لا من صغاره و لا من كباره كما انه لا اشكال ان الدرهم بحسب المثقال الصيرفي نصفه و ربع عشره و بحسب المثقال الشرعي نصفه و خمسه، فعلى هذا فكل عشرة دراهم سبعة مثاقيل بالشرعي و خمسة مثاقيل و ربع مثقال بالصيرفي فالنصاب الأول من الفضة مائة و خمسة مثاقيل صيرفية و مائة و أربعين شرعية، و النصاب الثاني بالصيرفية احد و عشرون مثقالا و بالشرعية ثمانية و عشرون.

(الأمر الثالث) في الفضة أيضا بعد بلوغ النصاب إذا اخرج من كل أربعين واحدا فقد اخرج ما عليه و قد يكون زاد خيرا قليلا، قال في الجواهر و بعد ان ظهر ان الواجب في كل منهما.

(اي من الذهب و الفضة) بعد بلوغ النصاب ربع العشر و لذا لو أخرجه من عنده أحدهما بعد العلم بالاشتمال على النصاب الأول اجزاء و ان لم يعتبر الجميع بل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٨

ربما زاد خيرا إذ قد يشتمل ما عنده على العفو كما هو واضح انتهى.

### [الثاني: ان يكونا مسكوكين بسكة المعاملة]

الثاني: ان يكونا مسكوكين بسكة المعاملة سواء كان بسكة الإسلام أو الكفر بكتابه أو غيرها بقيت سكتتهما أو صارا ممسوحين بالعارض، و اما إذا كانا ممسوحين بالأصالة فلا تجب فيهما إلا إذا تعومل بهما فتجب على الأحوط كما ان الأحوط ذلك أيضا إذا ضربت للمعاملة و لم يتعامل بهما أو تعومل بهما لكنه لم يصل رواجهما الى حد يكون دراهم أو دنانير و لو اتخذ الدرهم أو الدينار للزينة فإن خرج عن رواج المعاملة لم تجب فيه الزكاة و الا وجبت.

لا اشكال و لا خلاف في انه يشترط في وجوب الزكاة في الذهب و الفضة ان يكون مضروبين دراهم و دنانير مسكوكين بسكة المعاملة، و في المدارك هذا قول علمائنا اجمع، و خالف فيه العامة فأوجبوا الزكاة في غير المنقوش إذا كان نقارا، و يدل عليه من الاخبار صحيح على بن يقطين و خبر جميل، و ما دل على نفي الزكاة عن السبائك و الحلوى و النقار و التبر، و هذا في الجملة مما لا شبهة فيه و انما الكلام في أمور (الأول): لا فرق في السكة بين الكتابة و غيرها و لا بين كونها بسكة الإسلام أو الكفر كما

صرح به غير واحد كما في الجواهر للإطلاق نصا و فتوى، و لا بين بقاء السكّة و الأثر و عدمه كما إذا صار ممسوحين بالعارض لكن مع بقاء المعاملة بهما، و لا بين عموم رواجهما في سائر البلدان أو في خصوص بلد و من البلاد الناسية بلا خلاف فيه كما في مصباح الفقيه، و لا بين سكة سلطان الوقت و غيرها إذا جرت بها المعاملة، و الا فلا اعتبار بها كما صرح به في كاشف الغطاء و ان قال في الجواهر بان فيه بحث، لكن الأقوى عدم الاشكال فيه للإطلاق إذ يصدق عليه الصامت المنقوش بسكّة المعاملة مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٩

أو الدرهم و الدينار، و استدلل له في مصباح الفقيه بخبر زيد الصائغ و فيه انه لا دلالة في الخبر على المطلوب إذ فيه اني كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها بخارى فرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضة و ثلث مس و ثلث رصاص و كانت تجوز عندهم و كنت أعملها و أنفقها (إلخ) و ليس فيه دلالة على كون الدراهم مسكوكة بغير سكة السلطان نعم فيه دلالة على وجوب الزكاة فيما كان رائجا في بعض البلاد دون بعض كما انه يدل على وجوبها في المغشوش إذا كان خالصة بقدر النصاب كما سيأتي. (الثاني) إذا كان الذهب و الفضة ممسوحين بالأصالة و لم يضرب عليهما السكّة أصلا و لم ينقشا بسكّة المعاملة فلا تجب فيهما الزكاة قطعا إذا لم تعامل بهما من غير اشكال، و اما إذا تعامل بهما كذلك اي ممسوحين غير منقوشين ففي المدارك انه قد قطع الأصحاب بأنه لا زكاة فيها و هو حسن انتهى، و في الجواهر و اما ما ذكر غير واحد من الأصحاب من عدم الزكاة في غير المنقوش و لو جرت المعاملة به بل في المدارك و محكى الذخيرة نسبتته إلى الأصحاب مشعرا بدعوى الإجماع عليه فيمكن ان يكون مستنده الأخبار السابقة مع انه لا يخلو من بحث انتهى، و مراده من الاخبار السابقة خبر ابن يقطين الحاصر و وجوب الزكاة في الصامت المنقوش، و خبر جميل النافى و وجوبها عن التبر و الحاصر و وجوبها في الدراهم و الدنانير إذ حصر و وجوبها فيهما في مقابل نفيه عن التبر يدل بإطلاقه على عدمه في التبر و لو تعويل به فيكون المدار على المنقوش بسكّة المعاملة و ما يسمى درهما أو ديناراً و اما البحث الذي لا يخلو عنه فلعلة إشارة الى ان المراد من الصامت المنقوش أو الدرهم و الدنانير ما جرت عليه المعاملة و صارت نقودا و عومل معه معاملة الأثمان بحيث يعد ثمنا في العرف و الأسواق لا- خصوص ما نوقش عليه سكة المعاملة فالنقش أخذ طريقا إلى الجرى المعاملى و صيرورته ثمنا لا موضوعيا بحث يدور الحكم مداره وجودا و عدما، و بعبارة أخرى ما يعد ثمنا و لو لم يكن منقوشا و هذا كما ترى لا يخلو عن وجه و ان لم يمكن القطع به الا انه لا ريب في كونه أحوط كما ذكره في المتن.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٠

(الأمر الثالث) لا إشكال في عدم اعتبار حصول المعاملة بالنقدين بالفعل في وجوب الزكاة فيها بل يكفي كونهما كذلك و لو كان سابقا لأن العبرة باندرجاهما فيما يسمى بالدرهم و الدينار و لا يختلف فيه الحال بين بقائهما على ما كانا عليه من الجرى المعاملى و بين هجرهما هذا و مع الشك في بقاء حكمها بسبب هجرهما عن الجرى المعاملى فالمرجع هو استصحاب الوجوب كما لا يخفى.

(الرابع) لو ضربت للمعاملة لكن لم يتعامل بها أصلا أو تعامل بها لكن لم يصل التعامل بها الى حد تسمى دراهم أو دنانير ففي وجوب الزكاة فيها وجهان من أنها منقوشة بسكّة المعاملة فيصدق عليها الصامت المنقوش و من ان المدار في وجوبها على الجرى المعاملى و صيرورتها دراهم أو دنانير و عدها ثمنا في الأسواق و مع الشك في وجوبها يكون المرجع هو البراءة عن الوجوب و هذا هو الأقوى كما عليه صاحب الجواهر و حكاها عن جامع المقاصد حيث قال أومى إليه بقوله و ينبغي ان تبلغ رواجهما الى ان تسمى دراهم و دنانير.

(الخامس) لو اتخذ الدراهم أو الدنانير للزينة كالحلى أو غيرها فان خرج عن رواج المعاملة و لم يصدق عليهما الأثمان فلا تجب

فيهما الزكاة قطعاً، و في الجواهر لا تنفأ الشرط الذي هو المعاملة بصفها و ليس ذا كالمهجورة التي قد حصل التعامل بصفها سابقاً كما هو واضح انتهى، و الا- ففي الروضة لم يتغير الحكم و ان زاده أو نقصه ما دامت المعاملة به على وجهه ممكنة، و استدل له في الجواهر بإطلاق الأدلة و الاستصحاب الذي به يرجح عنده الإطلاق المزبور على ما دل على نفيها عن الحلبي، قال و ان كان التعارض بينهما من وجه بل يحكم عليه لان الخاص و ان كان استصحاباً يحكم على العام و ان كان كتاباً ثم مال مضافاً الى ما قيل من ان المفهوم من نصوص الحلبي المعد لذلك أصالة و دعوى ظهورها في جعل الدراهم و الدينانير حلياً فلا تقبل التخصيص حينئذ واضحة المنع كدعوى ترجيح نصوص الحلبي باشمالها على التعليل بها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧١

باقتضاء الزكاة فيها عدم بقاء شيء منها أو ما هو كالتعليل ضرورة انه بعد تسليم كونه علة لا حكمه أقصاه العموم القابل للتخصيص بما عرفت انتهى، أقول و لله درة و على إله سبحانه أجره فيما اتى به في هذه الاسطره من التحقيق و كم له (قده) في ذلك من نظير الا انه لا بأس بالتفتيش فيما افاده (قده)، اما قوله (قده) لإطلاق الأدلة و مراده من الأدلة هي الأدلة الدالة على وجوب الزكاة في الذهب و الفضة أو في خصوص الدرهم و الدينار اما ما دل على وجوب الزكاة في الذهب و الفضة فهو أعم من ما يدل على نفيه في الحلبي بالعموم المطلق فيخصص بما يدل على نفيه في الحلبي، و اما ما دل على وجوبها في الدراهم و الدينار فلا- يخفى انها معارضة مع ما يدل على نفي وجوبها في الحلبي بالعموم من وجه كما افاده (قده)، و مورد الاجتماع هو الحلبي المتخذ من الدراهم و الدينانير و القاعدة في باب تعارض العام من وجه هو الأخذ بالأرجح منهما دلالة لو كان لأحدهما ترجيح و الا- فالتساقط في مورد التعارض و الرجوع الى دليل آخر من دليل اجتهادي أو أصلي عملي لو لم يكن دليل اجتهادي في البين، و قد جعلوا المرجح لأحد العامين أمورا (منها) ما كان سوق العام لبيان التحديد و الضابطة، و (منها) ما إذا لم يكن أحدهما قابلاً للتخصيص دون الآخر، و (منها) ما إذا كان أحدهما معللاً بعله دون الآخر فإنه يقدم العام المعلل على غيره، و السر في تقديمه هو اقوائيه ظهوره بالنسبة إلى العام الغير المعلل، و لا يخفى ان بعض العمومات الدالة على نفي الزكاة عن الحلبي معلل بأنه إذا لا- يبقى منه شيء و بعضها في حكم التعليل في قوة الظهور مثل قوله عليه السلام في خبر رفاعه في جواب السؤال عن الزكاة في الحلبي لا- و لو بلغ مائة ألف و قوله عليه السلام في خبر مروان مسلم ليس فيه زكاة و ان بلغ مائة ألف درهم و حينئذ فمقتضى القاعدة هو الأخذ بتلك العمومات و رفع اليد عما يدل على وجوب الزكاة في الدراهم و الدينانير في مورد التعارض لا الأخذ بالعمومات المثبتة و مع التكافؤ يجب رفع اليد عن كليهما و يرجع الى الأصل و هو البراءة في المقام هذا و ربما يقال بان في اخبار النافية عن الحلبي اشعاراً باختصاص شرع الزكاة بالمال الذي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٢

من شأنه الصرف لا مثل الحلبي الذي وضع للبقاء، بل في جملة منها إشعار بأن لعنوان كونه حلياً من حيث هو مدخلية في وضع الزكاة عنه، و ان زكوته إعارته، و أيد ذلك بما عن العلامة من ذهب أكثر العامة اللذين لا يعتبرون السكة على نفيها في الحلبي المحلل انتهى.

و لا يخفى ما فيه لعدم دلالة الأخبار النافية على اختصاص مورد الزكاة بالمال المعد للصرف دون المعد للبقاء، و لو سلم اشعار لها في ذلك فلا تصل إلى مرتبة الظهور لكي يصح الأخذ به، و اما الاشعار بخصوصية عنوان الحلبي في مدخلية لوضع الزكاة عنه فهو مما لا نفهمه و لا يمكن الالتزام به، كما ان التأييد بذهاب أكثر العامة الذاهبين الى عدم اعتبار السكة في الزكاة على نفيها عن الحلبي المحلل غريب جداً، و بالجملة ففيما ذكرناه أولاً غنى و كفاية.

و اما قوله (قده) و الاستصحاب الذي به يرجح الإطلاق المزبور على ما دل على نفيها عن الحلبي، و لا يخفى انه ان أراد به تقوية

العمومات المثبتة في الحلبي المتخذ من الدراهم و الدنانير باستصحاب بقاء وجوب الزكاة الثابت لهما قبل اتخاذهما حلبي ففيه ان الدليل لا يتقوى بالأصل كما انه لا يعارضه لوجوب كون المتقوى عليه و المتقوى كالمعارضين في مرتبة واحدة، و الأصل لا يكون في مرتبة الدليل كما حقق في موضعه، لكن مع ذلك لا تصير العمومات المثبتة بالتقوى بالأصل أخص من العمومات النافية عن الحلبي لكي ننقلب النسبة عن العام من وجه الى الأعم و الأخص، و ان أراد انه بعد الاستصحاب و إثبات وجوب الزكاة في الحلبي المتخذ من الدراهم و الدينار يكون الاستصحاب المثبت للوجوب في هذا الحلبي المخصوص أخص من العمومات النافية و بعد ضمه إليها ينتج عموم نفى الوجوب عن الحلبي إلا الحلبي المتخذ من الدراهم و الدنانير، فتكون العمومات المثبتة مثبتة للوجوب في مطلق الدراهم و الدنانير، و الاستصحاب مثبتا له في خصوص المتخذ منهما حلبي فيكون أخص، ففيه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٣

ان تحكيم الاستصحاب على العام أيضا مما لا- ينبغي ان يذهب الى الوهم، حيث ان الأصل كما عرفت لا يعارض مع الدليل بوجه.

و اما قوله (قده) مضافا الى ما قيل من ان المفهوم من نصوص الحلبي المعد لذلك أصالة ففيه انه لا دلالة لتلك النصوص بل لا اشعار فيها على اختصاص النفي بما كان معدا لذلك أصالة، بل يمكن دعوى ظهورها في العموم، أو ظهور بعضها في خصوص المتخذ من الدراهم و الدنانير كقوله عليه السّلام في خبر رفاعه المتقدم: و لو بلغ مائة ألف، و خبر مروان: و ان بلغ مائة ألف درهم، لاحتمال ان يكون المراد بلوغ نفس الحلبي مائة ألف بان اتخذ مائة ألف درهم حلبي لا قيمته، و كخبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السّلام، و فيه قال قلت له الرجل يجعل لأهله الحلبي من مائة دينار و المأتي دينار و أراني قد قلت له ثلاث مائة فعليه الزكاة؟ قال ليس فيه زكاة، فان الظاهر منه جعل نفس مائة دينار و المأتين حلبي، لا جعل ما يطابق قيمته المائة أو المأتين، فإنه مع كونه خلاف الظاهر يحتاج إلى القيمة حتى يصير المعنى مما قيمته يطابق مع مائة دينار أو المائتين، و لم أر من استدل بما ذكرناه، و لعل قوله (قده) و دعوى ظهورها في جعل الدراهم و الدنانير حلبي فلا تقبل التخصيص حينئذ واضحة المنع إشارة الى ما ذكرناه، فلو كان مدعى الظهور في الحلبي المتخذ منهما يدعى ظهور ما استظهرناه كانت دعواه بينة لا منع عنها أصلا، و لو كان مدعى لظهور جميع الأخبار النافية فيما ادعاه كان للمنع عن دعواه مجال، و اما قوله (قده) في منعه عن دعوى ترجيح نصوص الحلبي باشتمالها على التعليل ضرورة انه بعد تسليم كونه علّة لا حكمه أقصاه العموم القابل للتخصيص بما عرفت ففيه أولا و ان كان الظاهر من التعبير بقوله عليه السّلام: إذا لا يبقى منه شيء كونه حكمه لا علّة، إذا عبرة في كون الشيء علّة أن يصح جعله كبرى كلية، و جعل المعلل به صغرى من صغريات بصورة الشكل الأول من القياس، مثل لانه مسكر الذي علل به حرمة الخمر حيث يصح ان يقال الخمر مسكر و كل مسكر حرام و الخمر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٤

حرام، و لا يصح ان يقال في المقام الحلبي إذا أنفق منه لا يبقى منه شيء و كلما لا يبقى إذا أنفق لا يجب إنفاقه، فالحلبي لا يجب إنفاقه، إذ لا دليل على إثبات الكبرى، فقوله عليه السّلام: إذا لا يبقى منه شيء حكمه، لعدم وجوب الزكاة في الحلبي لا علّة إلا انه مع ذلك كافية في تقديم العمومات النافية للزكاة عن الحلبي على العمومات المثبتة لها في الدراهم و الدنانير، لأن الحكمه تصير منشأ لقوة الظهور الموجب للتقديم عند التعارض، و ثانيا ان ما افاده (قده) بقوله أقصاه العموم القابل للتخصيص بما عرفت فيه ما عرفت من الاستصحاب لا يكون مخصصا للعام و لا مرجحا لأحد العامين على الآخر، فالحق في المقام هو عدم وجوب الزكاة في الحلبي المتخذ من الدراهم و الدنانير، و ان أمكن المعاملة به على وجهه اما لأجل تقديم العمومات النافية على العمومات المثبتة لما ذكر، أو لمكان إمكان ان يقال ان دلالة العمومات المثبتة على وجوب الزكاة في الحلبي المتخذ من الدراهم

و الدنانير بالإطلاق الدخولى، و دلالة العمومات النافية على نفيه عنه بالعموم الأفرادى، فالأمر يدور بين تقييد الأولى أو تخصيص الثانية، و عند الدوران بينهما يكون التقييد أهون، أو لتساقط العامين فى مورد الاجتماع و الرجوع الى الأصل و هو البراءة الا ان الأحوط فى ذلك مما لا ينبغى تركه.

### [الثالث: مضى الحول بالدخول فى الشهر الثانى عشر]

الثالث: مضى الحول بالدخول فى الشهر الثانى عشر جامعا للشرائط التى منها النصاب فلو نقص فى أثناءه عن النصاب سقط الوجوب، و كذا لو تبدل بغيره من جنسه أو غيره، و كذا لو غير بالسبك سواء كان التبديل أو السبك بقصد الفرار من الزكاة أولا- على الأقوى، و ان كان الأحوط الإخراج على الأول، و لو سبك الدراهم أو الدنانير بعد حلول الحول لم تسقط الزكاة و جب الإخراج بملاحظة الدراهم و الدنانير إذا فرض نقص القيمة بالسبك.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٥

هاهنا أمور (الأول) لا اشكال و لا خلاف فى اشتراط حلول الحول فى وجوب الزكاة فى النقدين، و فى الجواهر الإجماع بقسميه عليه، و النصوص دالة عليه عموما أو خصوصا، ففى صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال عليه السلام: الزكاة على المال الصامت الذى يحول عليه الحول، و نحوها غيرها من الاخبار التى لا حاجة الى نقلها، و يتحقق الحول بالدخول فى الشهر الثانى عشر حسبما تقدم القول فيه فى الأنعام، قال فى الجواهر و من الواضح كون المفهوم من دليل اعتبار الحول بقاء شخص النصاب فى تمام الحول، فلو نقص فى أثناءه أو تبدلت أعيان النصاب بغير جنسه لم تجب الزكاة قطعا بلا خلاف فيه، و كذا مع التبديل بالجنس خلافا للشيخ (قده) فأوجبها مع التبديل بالجنس، و قد عرفت ما فيه فى زكاة الانعام.

(الأمر الثانى) لا اشكال و لا خلاف فى انه لو غير الدراهم و الدنانير بالسبائك فى أثناء الحول لا بقصد الفرار من الزكاة فلا زكاة فيها لانتفاء شرط الوجوب و هو البقاء فى الحول كاملا، و لو غيرها بها فى أثناءه بقصد الفرار من الزكاة ففى سقوط الزكاة عنهما حينئذ.

(قولان) فالمشهور بين المتأخرين هو الأول، و عن جماعة من القدماء كالصدوقين و السيد المرتضى و ابنا زهرة و حمزة و الحلبي هو الأخير، و منشأ الاختلاف هو اختلاف الاخبار فى ذلك، فمما يدل على القول الأول صحيحة على بن يقطين المرشدة الى ما يتحقق به الفرار من الزكاة، و فيها إذا أردت ذلك أى نفى وجوب الزكاة فاسبكه فإنه ليس فى سبائك الذهب و نثار الفضة زكاة، و رواية هارون بن خارجة و فيها انه جعل ذلك المال حليا أراد ان يفر به من الزكاة أ عليه زكاة؟ قال:

ليس على الحلبي زكاة، و صحيحة عمر بن يزيد، و رواية على بن يقطين المروية عن العلل، و ما يدل على القول الثانى موثقة ابن مسلم، و خبر معاوية بن عمار، و موثق إسحاق بن عمار، و قد جمع الشيخ (قده) بينهما بحمل الطائفة الثانية تارة على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٦

الاستحباب، و اخرى بالحمل على الفرار بعد استهلاك الشهر الثانى عشر الذى به يتحقق حلول الحول، و جعل موثق زرارة المروى عن الصادق عليه السلام شاهدا على الجمع الثانى، إذ فيه انه قال للصادق عليه السلام ان أباك قال لى من فر بها من الزكاة فعليه أن يؤديها قال عليه السلام: صدق أبى ان عليه ان يؤدى ما وجب عليه و ما لم يجب عليه فلا شىء عليه، ثم قال عليه السلام أ رأيت لو ان رجلا أغمى عليه يوما ثم مات فذهب صلوته أ كان عليه و قد مات أن يؤديها قلت لا، قال الا ان يكون أفاق من يومه ثم قال لى رأيت لو ان رجلا- مرض فى شهر رمضان ثم مات أ كان يصام عنه؟ قلت لا، قال عليه السلام و كذلك الرجل لا

يؤدى عن ماله الا ما حال عليه الحول.

و أورد عليه فيما أفاده فى الحمل الثانى أعى الحمل على ما بعد الحول بقرينه موثقة المذكورة، و ان كان يصح بالنسبة الى بعض الاخبار الدالة على وجوب الزكاة إذا كان بقصد الفرار من الزكاة الا ان بعض من تلك الأخبار آبية عن هذا الحمل و ذلك كخبر معاوية بن عمار الذى فيه ان كان فر به من الزكاة فعليه الزكاة، و ان كان انما فعله ليتجمل به فليس عليه زكاة، إذ الظاهر من مقابلة الفعل للتجمل مع الفعل للفرار هو ارادة وجوب الزكاة مع الفعل للفرار فيما إذا فعل للتجمل الذى لم تكن فيه زكاة، و من المعلوم انه لو كان بعد الحول لكان الزكاة واجبا مطلقا، فعل للفرار أو للتجمل، و هذه المقابلة قرينه على إباطه عن الحمل على ما بعد الحول.

و اما الحمل الأول أى الحمل على الاستحباب فقد أورد عليه فى الحدائق بما قد تكرر فى غير موضع من كتابه بالإشكال فى الحمل الخير الظاهر فى الوجوب على الاستحباب عند تعارضه مع ما يدل على عدمه، و الانصاف الا ان الحمل على الندب فى مورد المعارضة و ان لم يصح على وجه العموم و فى جميع الموارد الا- انه ليس بتلك المكانة من الضعف، و مورد الاعتراض الذى يورده بعباراته المشتملة على السجع و ألقوا فى لا- مرة واحدة، بل التحقيق ان يقال فى كل مورد ورد النص على عدم الوجوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٧

بحيث لا- يحتمل الخلاف فيه يجب حمل الخير الظاهر فى الوجوب على الاستحباب لا باستعمال ما هو الظاهر فى الوجوب فى الاستحباب حتى يورد عليه بعدم الدليل عليه، بل بما حقق فى محله من ان الأمر فى مورد الوجوب و الاستحباب لا يستعمل إلا فى شىء واحد و هو البعث و التحريك اعنى ما هو مصداق البعث و التحريك لا- مفهومهما، و طبع البعث من حيث انه بعث يقتضى عدم الرضا تبرك المبعوث فمن نفس البعث مع ترك القرينة على الرضا بالترك ينتزع الوجوب من غير ان يستعمل الصيغة فى مفهوم الوجوب أو فى الطلب الشديد، و مع ذكر القرينة على الرضا بالترك ينتزع الندب، إذ هو عبارة عن طلب الشىء مع الرضا بترك المطلوب من غير ان يستعمل الأمر فى مفهوم الندب أو فى الطلب الضعيف، فالقول بان تفاوت الوجوب و الندب بتفاوت الطلب فى الشدة و الضعف شعر محض، كما ان القول بكون الأمر مستعملا فى الوجوب أو الندب باطل، و مع ورود النص على عدم الوجوب و الرضا بالترك ليس القول بالندب قولاً بلا دلالة لكى يرد ما أورده صاحب الحدائق عليهم بان الندب مما يحتاج الى دليل، بل الدليل عليه هو نفس الأمر المستعمل فى البعث و التحريك مع قيام القرينة على رضاء الأمر بترك المبعوث اليه، لكن لما خفى ما ذكرناه على مثل صاحب الحدائق (قده) أورد فى موارد الحمل على الندب بما أورد، و لا غرو من مثله، و بالجملة فالحمل على الندب فما قام النص على عدم الوجوب مما لا بأس به بل لا محيص عنه، انما الكلام فى ان ما نحن فيه هل هو كذلك أم لا، و الذى يختلج بالبال و يخطر بالذهن القاصر ان دلالة الأخبار النافية للزكاة عن مورد البحث اعنى ما إذا كان تغيير الدراهم أو الدنانير إلى الحلى أو السبائك بقصد الفرار بالنسبة إلى العام الذى وقع التغيير فيه يكون بالإطلاق كقوله عليه السلام فى صحيح ابن يقطين: إذا أردت ذلك فاسبكه فإنه ليس فى سبائكك الذهب شىء و نقار الفضة زكاة، و قوله عليه السلام فى خبر هارون بن خارجة: ليس على الحلى زكاة و ما ادخل على نفسه من النقصان فى ضعه و منعه نفسه فضله أكثر مما يخاف من الزكاة، و هكذا غيرهما فإن دلالة الجميع على عدم وجوب الزكاة فى العام الذى وقع التغيير فيه كما ترى يكون بالإطلاق، كما ان الاخبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٨

المشبهة لها بالنسبة إلى العام المذكور كذلك، فحينئذ لا تكون الطائفة الأولى نصاً فى عدم الوجوب لكى تجعل قرينه على ارادة



الندب من الطائفة الثانية، ولا يمكن حمل الطائفة الأولى النافية للوجوب الا عوام على التي بعد العام الذى وقع فيه التغيير، و الطائفة الثانية على العام الذى وقع فيه التغيير، لعدم شاهد عليه، ثم لم يعلم من القائلين بالوجوب إذا كان التغيير للفرار من الزكاة أنهم يخصون وجوبها بخصوص العام الذى وقع التحويل فى أثناءه، أو انهم يحكمون به فى السنين المتأخرة عنه ما دام العين المتحول عليه باقيه عنده بقصد الفرار عن الزكاة، ولعل الظاهر منهم هو الأول كما يظهر من بعض القائلين به فيما إذا كان التحويل بالجنس كتبديل الدرهم بالدرهم مثلا مستدلا عليه بأنه يصدق عليه بكونه مالكا للنصاب فى الحول، إذ هو انما يتم فى العام الذى يقع فيه التحويل، و بالجملة فالحمل على الاستحباب فى المقام لا- يخلو عن شىء، نعم الإنصاف أن موثق زرارة المتقدم نص فى السقوط فى عام التحول، حيث جعل فيه مناط الوجوب حلول الحول كما حمل عليه السلام قول أبيه فى الوجوب على ما إذا كان التحويل بعد الحول، فحينئذ يجب الأخذ به و جعله قرينة على ارادة الندب فى الاخبار الدالة على عدم السقوط، فالأولى ان يطرح الأخبار الدالة على الوجوب بإعراض الأصحاب عن العمل بها فلا تكون حجة مع قطع النظر عن المعارضة لكى، يتفحص عن العلاج عند معارضتها مع الاخبار النافية للوجوب، لا يقال الاعراض الموجب للسقوط عن الحجية هو ما كان من القدماء حيث انهم لمكان قربهم بزمان الصدور يطلعون على الخبر الصادر بما لا يطلع عليه المتأخرون، فيكون اعتمادهم موجبا للوثوق، و اعراضهم قادحا فيه، و حيث ان المشهور بين المتأخرين هو عدم الوجوب و هم أعرضوا عن العمل بالأخبار المثبتة فلا يكون فى إعراضهم قدح كما ان اعتمادهم لا يوجب وثوقا لانه يقال إعراض المتأخرين يوجب الكشف عن اعراض المتقدمين عليهم، و يكون اعراضهم قادحا، و ليس الأخبار المثبتة معتمدا عليها عند القدماء حتى يمنع إعراض المتأخرين عن كشف اعراض المتقدمين عليهم، إذ القائل بالوجوب من القدماء محصور فى عدة معدودة كالصدوقين، و المرتضى و ابنا زهرة و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٩

حمزة، و الحلبي، و لم يحك عن غيرهم نعم حكى عن بعض كتب الشيخ (ره) لكنه من المتأخرين و رئيسهم، و بالجملة الإنصاف انه لا- يمكن الاستناد الى الاخبار المثبتة مع اعراض المشهور عنها مع ما فى عبارات القائلين بالوجوب من الاختلاف فمن يقتصر بالوجوب عند التحول بالسبك أو مع ابدال الجنس بغيره أو بالتنقيص عن النصاب أو بالتبديل بالجنس و غير ذلك من العبائر المختلفة كما يظهر بالمراجعة، و مع قطع النظر عما ذكرنا و تسليم التعارض فالترجيح للأخبار الدالة على السقوط، لنصوصية بعضها فى عدم الوجوب و حكومته على ما كان من الاخبار الدالة على عدم السقوط قابلا للحمل على الفرار بعد حلول الحول فلا تصلح تلك الأخبار للمعارضة، و ما كان صالحا منها بها لا تكافؤ معها من جهات أخر منها عدم قوة دلالتها فى الوجوب، و مع قطع النظر عن ذلك أيضا و تسليم قرار التعارض و عدم الترجيح فى البين يكون الحكم اما التخيير، أو التساقط و الرجوع الى الأصل الذى هو فى المقام منحصر بالبراءة، و على اى حال فلا يمكن القول بتعين وجوب الزكاة مع التحويل فى أثناء الحول بقصد الفرار، و ان كان الاحتياط فيه مما لا ينبغى تركه.

(الأمر الثالث) لو سبك الدراهم أو الدينانير أو حولهما بغيرهما من الحلبي و غيره بعد حلول الحول و بعد ان وجبت الزكاة لم تسقط الزكاة إجماعا بقسميه، كما فى الجواهر، و حينئذ فان لم يوجب التغيير فى صورتها تغييرا لهما فى القيمة زيادة أو نقيصة فهو، و إذا فرض نقص قيمتهما بالسبك و نحوه يجب الإخراج بملاحظة الدراهم و الدينانير، فإذا كان عنده أربعين دينارا مثلا و صيرها حلية بجعلها قلادة، و صارت القلادة منشأ لنقصان قيمة كل منها بواسطة الحلقة الملتصقة بها يكون الواجب إخراج الواحدة منها مع تفاوت قيمتها بالنسبة الى ما لم تكن كذلك، و جبران نقصان القيمة الحاصل بسبب التصاق الحلقة بها إذا أراد المالك دفع الفريضة من العين، أو يخرج القيمة كاملة من غير العين لا القيمة الناقصة كما لا يخفى، لانه بحلول الحول وجبت

عليه إخراج واحدة مما حال عليه الحول، أو قيمتها كاملة، و كان النقص الحاصل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٠

بفعله بعد الحول عليه، و إذا زادت القيمة بالسببك و نحوه فالظاهر الاجتزاء بدفع مقدار الفريضة من غير العين، و لا يلزم عليه دفع قيمة الزيادة لأنها لا تكون من الفريضة، و ان حصلت فيها بفعله، و المفروض جواز الدفع من غير العين و لو لم يؤد ففى الجواهر أمكن القول بمشاركة الفقراء للمالك فى الحلبة فلهم منها على حسب النسبة، و يحتمل ان يكون لهم مقدار الزكاة خاصة، و الأول أوفق بقواعد الشركة، و الثانى أوفق بإرفاق المالك انتهى.

و هل يجوز عند الدفع من العين الاجتزاء بأقل من الفريضة إذا ساوى قيمته قيمة الفريضة فيه اشكال، و الأحوط العدم، و ذلك كما إذا كان عنده عشرين مثقالا من الذهب فجعله حليا مثلا فزادت قيمة فصارت مطابقا مع أربعين مثقالا بحيث صارت قيمة كل مثقال مثقالين، و لما كانت الفريضة فى عشرين مثقالا نصف المثقال، و عند ارتفاع قيمة نصف مثقال و صيرورتها مطابقا مع المثقال إذا أراد ان يدفع من العين فهل يجب عليه إعطاء نصف مثقال و لو كان قيمته مثقالا أو يجوز ان يدفع ربع مثقال لانه يسوى نصف المثقال فى القيمة لا- ينبغى الإشكال فى عدم الجواز إذا كان الدفع من باب كونه فريضة لأن ربع الدينار ليس فريضة عشرين مثقال كما هو واضح، و انما الكلام فى جواز دفعه من باب القيمة حيث ان قيمته يساوى قيمة الفريضة لاشتماله على الزيادة، و الأحوط عدم الجواز، و ذلك للإشكال فى صدق القيمة على ما إذا كان المخرج من نفس العين و لو اشتمل على الزيادة كما لا يخفى.

#### [مسائل]

#### [مسألة ١ لا تجب الزكاة فى الحلبي]

مسألة ١ لا تجب الزكاة فى الحلبي و لا فى أوانى الذهب و الفضة و ان بلغت ما بلغت بل عرفت سقوط الوجوب من الدرهم و الدينار إذا اتخذا للزينة و خرجا عن رواج المعاملة بهما نعم فى جملة من الاخبار ان زكاتها إعارتها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨١

قال فى المدارك اما سقوط الزكاة فى الحلبي المحلل فقال العلامة فى التذكرة انه قول علمائنا اجمع و أكثر أهل العلم، و اما المحرم فقال فى التذكرة أيضا انه لا زكاة فيه عند علمائنا، لعموم قوله عليه السلام: لا زكاة فى الحلبي، و أطبق الجمهور كافة على إيجاب الزكاة فيه لانه المحظور شرعا كالمعدوم حسا، و لا حجة فيه لان عدم الصفة غير مقتضى لإيجاب الزكاة فإن المناط كونهما مضروبين بسكة المعاملة و هو جيد انتهى ما فى المدارك، و يدل عليه من الاخبار صحيحة الحلبي و حسنة رفاعه و مرسله ابن ابي عمير و غيرها من الاخبار التى لا حاجة الى نقلها، و حكى عن الشيخ استحبابها فى الحلبي المحرم. و اتفق الكلم على عدم الوقوف على مأخذ له، نعم فى جملة من الاخبار ان زكاتها إعارتها، ففى مرسل ابن ابي عمير عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: زكاة الحلبي ان يعار، و عن الفقيه انه ليس على الحلبي زكاة و ان بلغ مائة ألف، و لكن يعيره مؤمنا إذا استعاره منك فهذه زكوته، و هو محمول على الاستحباب بشهادة المصرفة المصرحة بأنه ليس فى الحلبي زكاة مضافا الى قصور دليله عن افادة الوجوب، بل لا خلاف فى عدم وجوب إعارته.

#### [مسألة ٢ و لا فرق فى الذهب و الفضة بين الجيد منها و الردى]

مسألة ٢ و لا- فرق في الذهب و الفضة بين الجيد منها و الردى بل تجب إذا كان بعض النصاب جيد أو بعضه رديا، و يجوز الإخراج من الردى و ان كان تمام النصاب من الجيد، لكن الأحوط خلافه، بل يخرج الجيد من الجيد و ببعض بالنسبة مع التبعض، و ان اخرج الجيد عن الجميع فهو أحسن، نعم لا يجوز دفع الجيد عن الردى بالتقويم بان يدفع نصف دينار جيد يسوى دينارا رديا عن دينار إلا إذا صالح الفقير بقيمة في ذمته ثم احتسبت تلك القيمة عما عليه من الزكاة فإنه لا مانع منه كما لا مانع من دفع الدينار الردى عن نصف دينار إذا كان فرضه ذلك.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٢

هاهنا أمور (الأول): لا- اعتبار في تحقق النصاب باختلاف الرغبة في الذهب و الفضة، و لا- باختلاف الجودة و الرداءة، و لا باختلاف القيمة و لا باختلاف العيار إذا كان مما يتسامح به، و لا باختلاف السكة و لا باختلاف فعليه الزواج و المهجورية عنه، و لا- باختلاف الاسم مثل القران الايرانى، و المجيدى التركى، و الروبية الهندى، بل مع اتحاد الجنس يضم بعضها الى بعض بلا خلاف فيه على الظاهر كما صرح في الجواهر بعدم وجدانه، و قال بل نسبه بعضهم إلى الأصحاب مشعرا بالإجماع عليه و لعله كذلك انتهى.

و يدل على الحكم إطلاق الأدلة التي لا- تقصر عن شمول المقام كما لا يخفى، هذا في مقام تحقق النصاب، و اما في مقام الإخراج فالمشهور كما في الجواهر انه ان تطوع المالك بإخراج الاربعة و الأكمل فقد أحسن و زاد خيرا و نال البر حيث أنفق مما أحب، و الإخراج من كل بقسطه و نسبه، فلو كان عنده عشرون مثقالا من الذهب نصفه جيد و نصفه ردى، أو نصفه جيد و نصفه أجود يخرج ربع المثقال من الجيد و ربع من الردى أو الأجود، و استدلاله له بان التقسيط مقتضى قاعدة الشركة مع كونه الموافق مع العدل و الانصاف، و فيه أولا ما تقدم مرارا و سيأتي تفصيلا من منع تعلق الفريضة بالعين على نحو الاستحقاق بان تكون مقدار الفريضة من العين ملكا للمستحق على نحو الشركة الحقيقية و الإشاعة، أو على نحو الكلى في المعين، بل التحقيق ان المعين متعلق للحق على احد أنحائه التي يأتي تفصيله، فحديث قاعدة الشركة ساقط عن البين.

و ثانيا ان التقسيط مناف لإطلاق أدلة الفريضة، بل يمكن ان يدعى كونها ظاهرة في نفيه، فان ترك التصريح به و الحكم بوجود القدر المخصوص في كل نصاب مثل نصف العشر في عشرين مثقال بل و كذا في الأنعام مثل الشاة الواحدة في أربعين شاة مثلا مع قلة تساوى افراد النصاب في الحيوان و غيره مما يورث القطع بعدم اعتباره

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٣

و الاكتفاء بإخراج ما يسمى بالفريضة و يصدق عليه الاسم مثل الشاة في أربعين شاة و نصف المثقال في عشرين مثقال من الذهب و خمسة دراهم في مائة درهم و نحو ذلك، فعلى القول بالشركة الحقيقية يجب الخروج عن مقتضاها إذ اقتضاه الدليل، و منه يظهر ان الخلاف في تعلق الزكاة بالعين أو الذمة، و الاختلاف في كيفية تعلقها بالعين علمى محض لا يترتب عليه ثمره عملية، إذ الثمرات كلها ثابتة بالدليل كما سنوضحه، فالأقوى حينئذ جواز الاكتفاء بإخراج الأدون من حيث الرغبة و القيمة إذا كان الأدون من النصاب كما إذا كان مركبا من الجيد و الردى و الأعلى و الأدون، و اما إذا كان تمام النصاب من الجيد و الا على ففى جواز دفع الردى و الأدنى من ماله الأخر وجهان، ذهب المصنف (قده) الى الجواز لا طلاق النص، و لكن الأحوط خلافه كما افاده المصنف لو لم يكن أقوى لإمكان دعوى انصراف النص في الفريضة إلى فريضة من نوع ما يتعلق به الزكاة، فربح العشر الذى يجب في نوع الجيد ينصرف الى نوع الجيد فلا يكفى إخراج الردى حينئذ عنه و هذه الدعوى ليس بكل البعيد. (الأمر الثانى) المشهور كما نسب إليهم فى الحدائق عدم جواز دفع الأعلى قيمة عن الأدنى كما إذا أخرج ثلث دينار جيد قيمة عن نصف دينار، و ذلك لمنافاته مع إطلاق الأدلة لأن الواجب فى عشرين دينار هو إخراج نصف دينار من العشرين فلا يجزى

إخراج ثلث دينار و لو كانت قيمته مساويا مع قيمة النصف، و عن التذكرة احتمال الاكتفاء به مطلقا، و فصل فى الحدائق بين القول بوجوب التقسيط إذا كان النصاب مركبا من الأعلى و الأدون، و بين القول بجواز الاكتفاء بالأدون بعدم الجواز على الأول و الجواز على الأخير، قال (قده) لانه متى كان الواجب عليه دينارا و اختار دفع الأدون و أراد دفع قيمته فدفع نصف دينار خالص بقيمة ذلك الدينار الا دون فالمدفوع قيمته لانه فريضة واجبة حتى يقال ان الواجب دينار فلا يجزى ما دونه، و فى الجواهر لعل المتجه العدم مطلقا لعدم عموم فيما دل على القيمة بحيث يشمل مثل ذلك، بل ظاهر الأدلة خلافه على ان الفريضة كالدينار مثلا شامل للأعلى و غيره،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٤

فكل منها فرد منها إذا دفعه المكلف و لا يتشخص أحدهما بحيث يكون هو الواجب بمجرد الاختيار بل لا يتشخص الا بدفعه أو دفع قيمته من غير أفراد الفريضة فليس له ان يدفع من أفرادها بقصد جعل بعضه قيمة عن فرد آخر، ضرورة عدم صدق الامتثال معه لا أقل من الشك فيبقى استصحاب الشغل بحاله انتهى و هو جيد.

(الأمر الثالث) لو صالح مثلا مع المستحق ثلث دينار جيد بقيمة فى ذمته تساوى تلك القيمة مع دينار ردى ثم احتسب تلك القيمة عما عليه من الزكاة أعنى الدينار الردى برئت ذمته عما عليه من الفريضة أعتى الدينار الردى، و هذا ليس إخراج الأعلى من باب القيمة عن الأدنى، بل اقباض الجيد الناقص وفاء بالمعاملة الصلحى مثلا ثم احتساب ما له فى ذمة المستحق عوضا عن الجيد الناقص الذى صالحه معه إخراج للفريضة، فالمخرج من الزكاة ليس بعض أفراد الفريضة بل هو قيمة من غيرها كما لا يخفى، و لذا قال فى الجواهر و فرق واضح بين المقامين يعنى مقام إخراج ثلث الدينار الجيد قيمة عن الدينار الردى الذى لا يجوز، و مقام صلح ثلث الدينار الجيد مع المستحق بقيمة فى ذمته ثم احتساب تلك القيمة عن الدينار الردى، و لا يخفى وضح الفرق كما بيناه.

(الأمر الرابع) إذا دفع الدينار عن نصف دينار جيد إذا كان فرضه النصف الدينار الجيد فبناء على ما تقدم فى الأمر المتقدم لا يجوز دفعه بعنوان القيمة لمكان كون الدينار الردى أحد أفراد الفريضة و لا يضره اشتماله على الزيادة على الفريضة، و حينئذ يكون الظاهر أجزاء إخراج الدينار الردى باعتبار كونه فريضة مشتملة على الزيادة و قصد المكلف كونه قيمة عن الفريضة لا يقدر فى الاجزاء و ان لم يتم مقصوده، و الحاصل عدم جواز إخراج الا على قيمة عن الأدنى و لا إخراج الأدنى قيمة عن الأعلى خلافا لما فى المدارك من التصريح بجواز الأخير دون الأول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٥

### [مسألة ٣ تتعلق الزكاة بالدرهم و الدنانير المغشوشة إذا بلغ خالصهما النصاب]

مسألة ٣ تتعلق الزكاة بالدرهم و الدنانير المغشوشة إذا بلغ خالصهما النصاب، و لو شك فى بلوغه و لا طريق للعلم بذلك و لو للضرر لم تجب، و فى وجوب التصفية و نحوها للاختبار إشكال أحوطه ذلك و ان كان عدمه لا يخلو عن قوة.

الغش تارة يكون قليلا بحيث لا يخرج معه الدرهم عن اسم الفضة الخالصة و الدينار عن اسم الذهب الخالص بمعنى انهما يكونا فى العرف مصداقا للفضة أو الذهب على سبيل الحقيقة لا على جهة المسامحة و التغليب، و اخرى يكون بمرتبة يخرجهما عن اسم الخالص فلا يقال عليهما معه فضة خالصة أو ذهب خالص، فعلى الأول فلا اشكال فيه، و انه إذا بلغ كل منهما النصاب تجب فيه الزكاة، و على الثانى فلا- زكاة فيهما حتى يبلغ خالصهما النصاب، و فى الجواهر بلا- خلافا فى عدم الوجوب قبل بلوغ

خالصهما النصاب بل هو من الواضحات.

أقول ولعله ينظر الى ان الزكاة انما تجب في الذهب و الفضة لا في غيرهما من المعادن، قال (قده) و لا في وجوبها بعد بلوغ خالصهما النصاب، بل نسبه غير واحد إلى الأصحاب مشعرا بالإجماع عليه.

لا يقال المستفاد من الأدلة هو وجوب الزكاة في الذهب و الفضة المسكوكين دراهم و دنانير، و المركب منهما أو من كل منهما مع شيء آخر خارج عن الاسم لانه المركب من الداخل و الخارج خارج، فلا يقال على المركب من الماء و التراب انه ماء أو تراب، و لا على المركب من الحديد و النحاس انه حديد أو نحاس، بل قد يمنع صدق اسم الدراهم و الدنانير حقيقة على المغشوش و غير الخالص لانه يقال اما منع صدق اسم الدرهم و الدينار على المغشوش منهما فمدفوع بغلبة الغش، و تعارفه فيهما مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٦

بحيث لا يوجد الخالص منهما في الدنيا أصلا فلو منع صدق الاسم على المغشوش لزم ان لا يكون في الدنيا شيئا منهما موجود أصلا و هو ضروري البطلان، و اما ان المركب منهما أو من أحدهما و شيء آخر لا يصدق عليه انه فضة أو ذهب مع ان الحكم و هو وجوب الزكاة مترتب على الفضة المسكوكة و الذهب المسلوكة فهو في حد نفسه و ان كان كذلك الا انه قد دل على وجوب الزكاة في المغشوش مضافا الى ما عرفت من عدم الخلاف فيه بل الإجماع عليه خبر زيد الصائغ الموثوق به بكونه في الكافي، و مطابقته مع فتاوى الأصحاب و فيه قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام اني كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها بخارى فرأيت فيهما دراهم تعمل ثلث فضة ثلث مس و ثلث رصاص و كانت تجوز عندهم و كنت أعملها و أنفقها، قال فقال أبو عبد الله عليه السلام لا بأس بذلك إذا كانت تجوز عندهم، فقلت أ رأيت ان حال عليها الحول و هي عندي و فيها ما تجب على فيه الزكاة أزيها قال نعم انما هو مالك، قلت فإن أخرجتها الى بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندي حتى حال عليها الحول أزيها قال ان كنت تعرف ان فيها من الفضة الخالصة ما تجب عليك فيه الزكاة فزك ما كان لك فيها من الفضة الخالصة من فضة و دع ما سوى ذلك من الخبيث، قلت و ان كنت لا اعلم ما فيها من الفضة الخالصة إلا أني اعلم ان فيها ما تجب فيه الزكاة قال فاسبكها حتى تخلص الفضة و يحترق الخبيث ثم تزكى ما خلص من الفضة لسنة واحدة انتهى.

و لا يخفى اشتماله على أحكام كثيرة كجواز صرف الدراهم المغشوشة إذا كان الغش بينا واضحا، و وجوب الزكاة فيه و لو كان في غير البلد الرائج، و كون الزكاة في الفضة الخالصة منه، و وجوب تخليص الفضة منه عن الغش إذا علم ببلوغ الفضة بقدر النصاب و لم يعلم مقدارها، و اما قوله عليه السلام ثم تزكى ما خلص من الفضة لسنة واحدة فلعله إشارة إلى السنة التي حال عليها الحول و هي درهم قبل ان يسبك و لا يجب فيه الزكاة بعد السبك، و بالجملة فالخبر دال على وجوب الزكاة في الدراهم المغشوشة إذا بلغ خالصها النصاب بايين دلالة فلا محيص عن العمل به كما هو ظاهر، قال في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٧

الجواهر نعم يعتبر في الحكم بوجوبها العلم بالبلوغ نصابا، و الظاهر ان مراده (قده) من اعتبار العلم بالبلوغ في الحكم بالوجوب هو اعتباره في تنجزه لا في فعليته كيف و ليس وجوب الزكاة مشروطا بالعلم ببلوغ النصاب قطعا، نعم تنجزه مشروط بالعلم ببلوغ النصاب أو ما يقوم مقام العلم به، و بالجملة فلو شك في بلوغه فلا وجوب للأصل، و هل يجب التصفية و نحوها مما يحصل به الاختبار أم لا- المشهور المعروف هو الأخير، بل في المسالك انه لا- قائل بوجوب التصفية مع عدم تيقن النصاب، و قال في الجواهر و وجه ذلك كله ان مقدمات الوجوب لا تحصلها و لا تعرفها انتهى، أقول و هو كذلك، اما عدم وجوب تحصيلها فلان وجوب المقدمة ينشأ من وجوب ذبيها و يكون فعليته و تنجزه بفعلية وجوب ذبيها و تنجزه، و المفروض توقف فعلية وجوب ذى المقدمة على تحقق المقدمة و وجودها لكونها من مقدمات الوجوب فمن المستحيل فعلية وجوبها حينئذ من ناحية وجوب ذبيها و

الا يلزم تقدم المعلول على علته و توقف العلة على وجود معلوله، و هذا مما لا اشكال فيه الا انه ربما تصير المقدمات الوجوبية واجبة بخطاب أصلى غير مقدمى و لو كان بملاك مقدمى و ذلك فيما إذا ترتب على ترك وجوبها بخطاب آخر ترك الواجب عند تحقق ملا-كه فى ظرف زمان امثاله نظير ترك الجنب لغسل الجنابة فى الليل المترتب عليه ترك الإمساك النهارى مع الطهارة من أول الفجر، حيث ان خطاب الصوم و فعلية وجوبه قاصر عن إيجاب الغسل فى الليل، لكن لما كان ترك إيجابه مما يترتب عليه ترك الصوم أوجب الشارع بخطاب آخر أصلى غير مقدمى فهو واجب بخطاب نفسى أصلى لكن بملاك مقدمى، و كذا فى كلما ترتب على ترك المقدمة فى موطن تحققها ترك الواجب فى وقت أدائه نظير ترك الحج فى أشهره بترك مرافقة الرفقة عند التمكن منهم، أو ترك التفحص عن الاستطاعة فى وقت يتمكن منه المترتب على تركه ترك الحج، و قد فصلنا القول فى ذلك فى الأصول بما لا مريد عليه، و على ذلك فربما يقال فى المقام بوجوب التصفية و نحوها مما يستعلم به بلوغ النصاب، حيث ان فى تركه ترتب ترك الواجب غالباً و هو ينافى مع تشريعه، لكنه يرد عليه بان غلبة ترك الواجب بترك الفحص يوجب على الشارع إيجابه بخطاب آخر يكون أصليا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٨

بملاك مقدمى، و الكلام بعد فى وجوده، و بعبارة أخرى ما ذكرناه يصير مصححا لوجوب مقدمات الواجب المشروط قبل فعلية وجوبه فيما ثبت وجوبها كالغسل فى الليل للصوم فى الغد، و الكلام هاهنا فى أصل وجوب الفحص عن بلوغ النصاب و لا يمكن إيجابه بإيجاب الاحتياط لخروج بعض الموارد التى يترتب مخالفتها على ترك الفحص عن محل الابتلاء، و معه فلا يؤثر العلم الإجمالى فى وجوب الاحتياط، و سيأتى مزيد البحث فى ذلك فى المسائل الآتية إنشاء الله تعالى.

#### [مسألة ٤ إذا كان عنده نصاب من الجيد]

مسألة ٤ إذا كان عنده نصاب من الجيد لا يجوز ان يخرج عنه من المغشوش إلا إذا علم اشتماله على ما يكون عليه من الخالص و ان كان المغشوش بحسب القيمة يساوى ما عليه الا إذا دفعه بعنوان القيمة إذا كان للخليط قيمة. بلا-خلاف و لا-إشكال، لأن الواجب إخراج الخالص فلا يكون إخراج المغشوش مجزيا إلا إذا علم باشتماله على ما يلزمه من الخالص، قال فى الجواهر و فى كونها حينئذ فريضة لا قيمة و ان زادت فى العدد على الفريضة المسماة إشكال، و ان كان الأقوى أنها كذلك انتهى، و كيف كان فلا-يجوز ان يخرج عنه المغشوش مع عدم العلم بالاشتمال على ما عليه من الخالص، و لو تساوى المغشوش مع ما عليه بحسب القيمة إلا إذا دفعه بعنوان القيمة، و ذلك فيما إذا كان للخليط قيمة لكى يصح إخراج قيمة و الا فلا يجوز دفعه و لو قيمة لما عرفت من لزوم كون القيمة من غير الجنس.

#### [مسألة ٥ و كذا إذا كان عنده نصاب من المغشوش]

مسألة ٥ و كذا إذا كان عنده نصاب من المغشوش لا يجوز ان يدفع المغشوش الا مع العلم على النحو المذكور.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٩

أى إلا-مع العلم باشتمال المغشوش على ما عليه من الخالص فيجوز دفعه حينئذ فريضة لا-قيمة على الأقوى، و كذا إذا أدى الخالص عن المغشوش فإنه أيضا فريضة على الأقوى.

مسألة ٦ لو كان عنده دراهم أو دنائير بحد النصاب و شك في انه خالص أو مغشوش فالأقوى عدم وجوب الزكاة و ان كان أحوط.

قال في الجواهر: و لو ملك النصاب و لم يعلم هل فيه غش أم لا فعن التذكرة انه تجب الزكاة لأصالة الصحة و السلامة و فيه تأمل انتهى، و ليعلم ان مورد الكلام هو ما إذا كان عنده مقدار النصاب كعشرين ديناراً مثلاً لا أزيد حتى تكون الشك في كونه خالصاً أو مغشوشاً موجبا للشك في كونه بقدر النصاب، و لا بد من ان يفرض كون الغش المحتمل بمقدار لو علم بتحقيقه لأثر في خروج الدراهم و الدنانير عن كونهما فضةً و ذهباً على الإطلاق، و الا فلا اثر مع استهلاكه كما لا يخفى، و اما وجه تأمل الجواهر فيما حكى عن التذكرة من وجوب الزكاة متمسكاً بأصالة الصحة و السلامة فلعله لل منع عن أصالة الصحة في الأشياء الخارجية عدا أفعال المسلمين مثل الذوات الخارجية مثل الفرش و البسط و الأخشاب و الأشجار و الفواكه و غيرها عند الشك في صحتها و فسادها، إذ ليس أصل عقلائي يبنى على الصحة عند الشك في هذه الأشياء صحيحةً أو معيبةً، و لا الغالب فيها الصحة لو ادعى الغلبة، و ليست الغلبة موجبة للظن بكون المورد المشكوك من الغالب مع احتمال ان يكون من النادر، و لا دليل على صحة الاعتماد بهذا الظن على فرض تسليمه من سيرة أو بناء عقلاء و نحوهما، و بالجملة فأصالة الصحة في جميع الأشياء عند الشك في صحتها مما لم يتم على اعتبارها دليل، و ان حكى عن فقيه عصره في كاشف الغطاء قال (قده): ان الأصل مما خلق الله تعالى من الأعيان من عرض و جوهر حيوان و غير حيوان و كذا ما أوجده الإنسان العاقل من أقوال و أفعال هو الصحة، فيبنى فيها على وقوعها على نحو ما وظفت له و على وفق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٠

الطبيعة التي اتحدت به الى ان قال الأصل في جميع الكائيات من جمادات و نباتات أو حيوانات أو عقود أو إيقاعات أو غيرها ان يكون على نحو ما غلبت عليه حقيقتها من التمام في الذات و عدم النقص في الصفات انتهى.

و لا- يخفى ان صدر كلامه (قده) ناظر الى دعوى كون الأصل في الجواهر و الاعراض بحسب طبيعتها و ما يقتضى نوعها من الصحة، الا ان يعرض عليها ما يخرجها عن وصفها الأصلي، فالزيادة و النقصان عن أصل الطبيعة النوعية في الإنسان مثلاً انما هي من قبل العوارض المانعة عن عمل الطبيعة مقتضاها، و إذا شك في خروج شيء عن مقتضى نوعه فالمرجع هو أصالة عدم عروض المخرج، فالمرجع كلامه الى التمسك بالاستصحاب بعد البناء على ان الأصل في كل مخلوق موجود بحسب طبيعته النوعية هو الصحة، هذا و نحن و ان وافقناه في خصوص الأعيان فيما كتبناه في قاعدة أصالة الصحة، و قلنا ان ما افاده متين في الأعيان الا انه مردود في الأقوال و الافعال، لكن الانصاف عدم إمكان الالتزام به في الأعيان أيضاً، لأن الأصل في كل مخلوق و ان كان هو الجرى على ما يقتضيه نوعه ما لم يعرضه عارض يخرج عن وفق الطبيعة النوعية له الا انه مع عروض العارض يخرج عما يقتضيه طبيعته النوعية قطعاً، و مع الشك في عروضه لا يحكم بكونه على طبع ما يقتضيه نوعه ما لم يرفع الشك في عروضه برفع، و عدم الاعتناء بهذا الشك يكون بأحد أمور لم يثبت شأنها و هي الغلبة أى كون الغالب من افراد هذا النوع غير قبلي بعروض ما يخرجها عن مجرى طبعها، فيكون المشكوك ملحقا بالغالب، و قاعدة المقتضى و المانع اعنى بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالشك في المانع عند الشك فيه إذا علم بوجود المقتضى، بل يبنون على ترتب المقتضى بالفتح على وجود المقتضى بالكسر ما لم يحرز المانع، و لو لم يحرزوا عدمه بمحرز من علم أو أصل و الاستصحاب أى أصالة عدم وجود ما يخرج الفرد المشكوك عن مجراه الطبيعي، و لا يخفى ان شيئاً منها مما لا يصلح الاعتماد عليه، اما الغلبة فبالمنع عن تحققها أولاً، لأن العلم



بها يتوقف على صبر غالب افراد النوع حتى يحرز كونه على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩١

الصحة، و الجرى على ما يقتضيه طبيعته نوعه، و دعوى إحرازه فى جميع الأنواع على مدعيه، و المنع عن كونها مورثا للظن بان الفرد المشكوك من الافراد الغالبه ثانيا و المنع عن حجيه ذاك الظن لو سلم تحققه من الغلبه ثالثا، لعدم الدليل على اعتباره ما لم يتم على اعتباره مع ان الأصل عدم اعتباره ما لم يتم على اعتباره دليل. و اما قاعدة المقتضى و المنع مما لا يتم عليها دليل كما حقق فى موضعه. و اما الاستصحاب أى أصالة عدم وجود المانع فى ذلك المرد فهو مما لا علم بحالته السابقة له على تقدير ان يكون على مفاد ليس الناقصة إذ فى أى وقت كان عدم المانع عن وجود مقتضى طبيعته النوعية فى هذا الفرد متحققا ثم شك فى وجوده، و على تقدير ان يكون مفاد ليس التامة يصير من الأصول المثبتة، ثم فى الإجراء الاستصحاب لا بد من أثر شرعى حتى يصح التعبد به، و ليس فى جميع الأشياء على ما اعاده (قده) اثرا شرعيا حتى يكون مصححا لإجراء الاستصحاب فيه كما لا يخفى، هذا و فى مصباح الفقيه بعد حكاية ما حكاه الجواهر عن التذكرة من الحكم بوجود الزكاة مستندا إلى أصالة الصحة و السلامة قال (قده): و هذا انما يتجه فيما إذا كان الغش الذى يحتمله عيبا فى الدينانير بحيث لو ظهر لم يقع به المعاملة الا على سبيل المسامحة، و اما إذا كانت من صنف الدينانير الرائجة فى البلاد لكنه لم يعلم بان هذا الصنف من الدينانير هل هى معموله من خصوص الذهب أو انها مركبة من الذهب و غيره، فليس كونها مركبة من جنسين أو أزيد منافيا لصحتها و سلامتها بعد ان كانت هى فى أصل وضعها كذلك، فلا مسرح حينئذ للأصلين المزبورين، بل المرجع فى مثله أصالة براءة الذمة عن الزكاة انتهى. و صريح عبارته كما ترى هو تسليم جريان الأصل لو كان الغش عيبا فى الدرهم و الدينانير، و هذا شىء لا يمكن الإذعان به، و حاصل الكلام فى المقام و ان طال و خرج عن وضع هذه الرسالة ان الدليل على أصالة الصحة كما حقق فى موضعه منحصر ببناء العقلاء، و ليس بنائهم عند الشك فى صحة الدينار و الدرهم هو البناء على صحتهما، و المعاملة مع ما شك فى صحتهما معاملة الصحيح من التصريف و التحويل و البيع و الشراء و نحوها حتى يظهر عيبهما، و هذا معلوم بالمراجعة إلى الوجدان، و الى ما هو بناء العرف و العقلاء و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٢

ديدنهم فى التفتيش البالغ التام عند الشك فى صحتهما كما لا يخفى، فحديث أصالة الصحة فى الدرهم و الدينار مما لا أساس له أصلا، و هل يحكم حينئذ بالبراءة كما هو صريح ما حكيناه عن مصباح الفقيه، و عليه المصنف (قده) حيث قوى عدم الوجوب فى المتن، أو انه يجب الاختبار أو الاحتياط بالإخراج (وجهان): من كون المورد من موارد الشك فى أصل التكليف للشك فى تحقق شرط الوجوب و هو النصاب الخالص من النقدين، و: من ان المورد مما يلزم من الرجوع فيه الى البراءة ترك امتثال الحكم الموظف غالبا و هذا مما لا يرضى الشارع به قطعا كما تقدم، و لا يخفى ان الاحتياط فى أمثال المقام بالاختبار أو الإخراج مما لا ينبغى تركه.

### [مسألة ٧ لو كان عنده نصاب من الدراهم المغشوشة بالذهب]

مسألة ٧ لو كان عنده نصاب من الدراهم المغشوشة بالذهب أو الدينانير المغشوشة بالفضة لم يجب عليه شىء إلا إذا علم ببلوغ احد مما أو كليهما حد النصاب فيجب فى البالغ منهما أو فيهما، فان علم الحال فهو و إلا وجبت التصفية، و لو علم أكثرية أحدهما مرددا و لم يمكن العلم و جب إخراج الأكثر من كل منهما فإذا كان عنده ألف و تردد بين ان يكون مقدار الفضة فيها



اربعمأة و الذهب ستمأة و بين العكس اخرج عن ستمأة ذها و ستمأة فضة، و يجوز ان يدفع بعنوان القيمة ستمأة عن الذهب و اربعمأة عن الفضة بقصد ما فى الواقع.

فى هذه المسألة أمور (الأول): لو كان غش كل من الدراهم و الدنانير بالآخر كما إذا غش الدراهم بالذهب أو الدنانير بالفضة، فإما لا يعلم ببلوغ كل من الذهب و الفضة نصابه، أو يعلم به، فان لم يعلم لم يجب عليه شىء، و فى وجوب الفحص و عدمه ما تقدم، و ان علم ببلوغ كل من الغش و المغشوش أو أحدهما نصابا و جبت الزكاة فىهما أو فى البالغ منهما و يجب الإخراج من كل جنس بحسابه فان علم الحال و الا توصل اليه بالسبك و نحوه. (الأمر الثانى): لو علم بأكثرية أحدهما و لكن تردد الأكثر بين ان يكون ذها أو فضة و لا يمكن العلم به بالاختبار و جب إخراج الأكثر مرتين، ففى مثال المذكور فى المتن اخرج زكاة ستمأة ذها و ستمأة فضة، و يجزى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٣

إخراج ستمأة من أكثرهما قيمة و هو الذهب، و إخراج زكاة اربعمأة من أقلهما قيمة و هو الفضة بقصد ما فى الواقع، لأن الأكثر منهما قدرا ان كان هو الأكثر قيمة كالذهب فى المثال المذكور و كان فى الواقع ستمأة من الذهب و اربعمأة من الفضة فهو، و ان كان بالعكس كانت الزيادة التى أخرجها ان أكثرهما قيمة يجب فى مقابل الزيادة التى لم يخرج فريضة من أقلهما قيمة لكن بعنوان القيمة لا الفريضة، و عبارة أوضح يكون ما أخرجه من اربعمأة من الفضة فريضة و يبقى عليه فريضة المأتين من الفضة فيحسب ما اخرج زكاة من المائتين من الذهب الذى لم يكن مطابقا مع الواقع بإزاء ما و جب عليه فى المأتين من الفضة لكن بعنوان القيمة كما هو واضح. (الأمر الثالث): لو احتمل أكثرية أحدهما و لا يتمكن من الفحص و يتعذر عليه العلم ففى وجوب الاحتياط بإخراج ما يقطع به البراءة أو إخراج ما يتيقن باشتغال ذمته به و الرجوع فى المشكوك الزائد عنه الى البراءة (وجهان) قد يقال بالأول من جهة كون المورد من موارد الشك فى المكلف به الواجب فيه العمل بقاعدة الشغل، و بينه بأوضح بيان و قال (قده) إذا فرض كون المجموع من الغش و المغشوش ألف مثقال و تردد الأمر بين كون ما فيه من الذهب ستمأة و الفضة اربعمأة أو بالعكس أو كونهما متساويين، فهنا ثلاث احتمالات احتمال ان يكون الذهب أكثر و الفضة أقل، و احتمال العكس، و احتمال تساويهما فى القدر بان يكون كل من الذهب و الفضة خمسمائة مثقال فهو يعلم إجمالا بثبوت الزكاة فى مجموع هذا المال من الغش و المغشوش، و القدر المتقين مما يجب عليه من الزكاة فى الذهب اربعمأة، و من زكاة الفضة أيضا اربعمأة فيبقى المائتان من الالف مرددا بين ان يجب فيه الزكاة الذهب لاحتمال ان يكون ذها، أو يجب فيه الزكاة الفضة لاحتمال ان يكون تمامه فضة، أو يجب فى نصفه زكاة الذهب و فى نصفه زكاة الفضة لاحتمال تساوى الغش و المغشوش، و على جميع التقادير هذا المائتان مال قد علم بتعلق التكليف بإخراج الزكاة منه عينا أو قيمة، و متعلق التكليف صار مرددا بين ان يكون ذها أو فضة فيجب الاحتياط حينئذ فى المأتين، و طريق الاحتياط اما بإخراج الزكاة المائتين ذها مرة فيكون بانضمامه الى الاربعمأة التى هى القدر المتيقن ستمأة، و فضة مرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٤

أخرى و يكون بانضمامه الى الاربعمأة التى هى القدر المتقين من الفضة ستمأة أيضا أو بإخراج قيمة يقطع بكونها مجزية عن الفريضة الواجبة عليه على جميع التقادير، أو إخراج الأعلى قيمة منهما بقصد حصول البراءة بدفع القيمة على تقدير المخالفة و العين على تقدير الموافقة، ثم قال (قده) و ليست القيمة بنفسها أولا و بالذات هى متعلق التكليف لكى يكون ترددها بين الأقل و الأكثر مصححا للرجوع بالنسبة إلى الأكثر إلى البراءة كما هو واضح انتهى كلامه رفع مقامه. (أقول) و لله درة و على الله سبحانه اجره و لقد أجاد فى التحقيق، انما الكلام فيما أفاده أخيرا بقوله و ليست القيمة بنفسها أولا و بالذات هى متعلق التكليف، حيث

ان إدخال المورد في موارد قاعدة الاشتغال و الشك في المكلف به يدور مدار كون المعلوم بالإجمال من قبيل متباينين حتى يجب فيه الاحتياط، و هو مبني على تعلق التكلفة بإخراج الذهب و الفضة بعنوان كونه عينا ذهباً أو فضة، و في موارد قاعدة البراءة و الشك في التكلفة يدور مدار كون المعلوم بالإجمال من قبيل الأقل و الأكثر حتى يرجع في الأكثر إلى البراءة و هو مبني على تعلق التكلفة بمالية الفريضة في الذهب و الفضة، فيكون إخراج القيمة متعلق التكلفة أولاً و بالذات، و الانصاف صحه ما افاده، و ذلك لان التخيير بين إخراج العين و القيمة ليس في مرحلة الإثبات، و انما الاستفادة من الأدلة كونه في مرحلة الإسقاط و الامتثال، و الـ ففي مرحلة الإثبات يكون التكلفة عينا تعيينا، نعم يسقط ذاك التكلفة التعيني بإخراج القيمة في مرحلة الاسقاط، فمرجع هذا التخيير إلى التوسعة في مرحلة الامتثال يجعل ما ليس بواجب بد لا عن الواجب و قناعته بإتيانه عن الواجب لمصلحه فيه، فالمكلف به في مرحلة الإثبات مردد بين المتباينين، و من المعلوم حينئذ عدم القطع بالامتثال بإخراج قيمة الأقل بخلاف ما إذا أخرج قيمة الأكثر حيث يحصل به القطع بأداء ما ذمته كما لا يخفى و منه يظهر ما لو تردد ألف بين كونه من احد النقدين أو غيرهما من الجواهر فلا يجب فيه شيء لعدم العلم بالتكلفة فيرجع الى البراءة. (الأمر الرابع): إذا كان غش كل منهما بالآخر لكن لم يعلم بلوغ الغش قدر النصاب، أو عنده ألف درهم و يعلم بلوغ الغش حد النصاب، كما لو كان عنده ألف دينار و علم إجمالاً بأنه مغشوش بالفضة و لا يعلم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٥

بلوغ الغش قدر النصاب، أو عنده ألف درهم و يعلم انه مغشوش بالذهب و لا يعلم بلوغ الذهب بحد النصاب فهو بالنسبة إلى الغش شاك في أصل التكلفة للشك في بلوغه بحد النصاب، فيرجع فيه الى البراءة، و بالنسبة إلى المغشوش يقطع بالتكلفة فيعمل بقاعدة الاشتغال.

### [مسألة ٨ لو كان عنده ثلاثمائة درهم مغشوشة]

مسألة ٨ لو كان عنده ثلاثمائة درهم مغشوشة و علم ان الغش ثلثها مثلاً على التساوي في أفرادها يجوز ان يخرج خمس دراهم من الخالص و ان يخرج سبعة و نصف من المغشوش، و اما إذا كان الغش بعد العلم بكونه ثلثاً في المجموع لا على التساوي فيها فلا بد من تحصيل العلم بالبراءة اما بإخراج الخالص و اما بوجه آخر.

في هذه المسألة صور ينبغي التعرض لها. (الأولى) إذا كان له ثلاث مائة درهم مغشوشة و يعلم ان كل واحدة منها ثلثها مغشوش و ثلثها فضة خالصة فيعلم أن الفضة الخالصة من ثلاث مائة مأتين و هو النصاب الأول الذي فريضته خمس دراهم فيجب عليه إخراج خمس دراهم و يتخير في إخراج خمس دراهم خالصة من غير ما عنده، أو إخراج سبعة و نصف مما عنده لان الخالص من سبعة و نصف مما عنده و هو خمس دراهم لكون ثلثي من كل درهم مما عنده خالصاً و ثلثه غشاً كما هو المفروض. (الثانية): إذا كان الغش كما فرض في الصورة الأولى ثلث المجموع و هو ثلاث مائة درهم لكن لا على التساوي في كل درهم بان يكون ثلث كل درهم مغشوشاً بل مع الاختلاف في الدراهم بان الغش في درهم نصفها و في درهم اخرى ثلثها و هكذا على الاختلاف الى آخر الدراهم يكون مجموع الغش الذي في مجموع الدراهم يكون بقدر ثلثها، و في هذا الصورة لا يجدي إخراج سبعة و نصف من تلك الدراهم لعدم العلم بكون السبعة و النصف منها خمسة خالصة لاحتمال ان يكون الغش في تلك السبعة و النصف أزيد من ثلثها لمكان الاختلاف بل يجب إخراج ما يحصل به العلم بإخراج الخمسة الخالصة التي فريضة ما عنده من الدراهم أما بإخراج الخالص من غير تلك الدراهم، أو بإخراج القيمة من غير جنس الدراهم، أو بإخراج ما يقطع به إخراج

الخمسة الخالصة من تلك الدراهم. (الثالثة): إذا علم باشتغال ما عنده و هو ثلاثمائة على أصل النصاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٦

ولكن جهل قدره و انه هل هو المأتين أو مع زيادة أربعين أو الثمانين، و بعبارة أخرى يعلم بوجود النصاب فى ثلاثمائة و يشك فى انه النصاب الأول أو الثانى أو الثالث فلا يخلوا ما ان يعلم بتساوى الدراهم فى مقدار الغش و ان لم يعلمه بتفصيل هل هو الثلث من كل درهم أو أزيد أو انقص أو لا يعلم بتساويها فى الغش أيضا بل يعلم أو يحتمل اختلافها فيه، فان علم بتساويها فى الغش جاز له إخراج ربع العشر من الجميع لاشتماله على الخالص من ربع العشر من الخالص مما عنده من الدراهم، و ان لم يعلم بتساويها فى الغش أو علم باختلافها فيه فان تطوع المالك و اخرج عن جملة ما عنده دراهم خالصة احتياطا اى اخرج ربع العشر من ثلاثمائة من الدراهم الخالصة أو مغشوشة بأقل غش مما عنده جاز، أيضا، لأنه إخراج للفريضة الواجبة عليه مع زيادة، فيكون قد زاد خيرا، أو ان ناكس و امتنع الا عن إخراج مقدار الواجب عليه ففى وجوب التصفية أو ما يعلم منه الحال فى الجميع ليعرف قدر الواجب الذى يحصل بإخراجه القطع بفرغ الذمة عن الواجب الذى علم به بالإجمال كما نسب إلى الأكثر بل ادعى عليه الإجماع على ما حكى عن الأردبيلي (قده)، أو الاكتفاء بإخراج ما تيقن الاشتغال به و طرح المشكوك فيه كما حكى عن التذكرة و المعتبر، و قواه المحقق الثانى و الأردبيلي و استحسنة فى المدارك (وجهان) من تحقق العلم بشغل الذمة بالواجب لأجل العلم بوجود النصاب فيما بيده من الدراهم و ان لم يعلم به تفصيلا فلا بد له من العلم بحصول البراءة منه قضاء لقاعدة الشغل، و من ان المعلوم بالإجمال من الواجب مردد بين الأقل المقطوع به تفصيلا، و الأكثر المشكوك بالشك البدوى المنحل به العلم الإجمالى، فيرجع فى الزائد المشكوك الى البراءة فيكون حكم الشك فى الزائد كحكم الشك فى أصل بلوغ النصاب، فكما يرجع الى البراءة و يحكم بسقوط الزكاة مع الشك فى بلوغ الصافى مقدار النصاب كذلك يرجع إليها مع الشك فى بلوغ الزائد نصابا بعد النصاب المتقين به، فلو تيقن بالنصاب الأول مثلا و شك فى النصاب الذى بعده يكون المتقين من الواجب هو الفريضة الواجبة بالنصاب الأول و انما الشك فى الفريضة الثابتة فى النصاب الثانى و الثالث و غيرهما إذا كانت مشكوكه فيرجع فيها الى البراءة، كما إذا كان النصاب الأول مشكوكا، و بالجملة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٧

فيكون المقام من قبيل الأقل و الأكثر الاستقلالى الذى يرجع فيه الى البراءة من غير اشكال، لا المتباينين الذى يكون المرجع فيه الاحتياط قطعاً، و لا الأقل و الأكثر الارتباطى الذى هو محل الخلاف فى كون المرجع فيه الاشتغال أو البراءة، و ان كان المختار فيه البراءة أيضا، هذا و لكن قال فى الجواهر قد يقال ان أصل البراءة لا يجرى فى حق الغير المعلوم ثبوته فى المال فى الجملة و لا- أصل يشخص كونه مقتضى النصاب للأول أو الثانى و تيقن الخمسة دراهم مثلا باعتبار أنها فريضة المأتين و بعض فريضة المأتين و الأربعين لا- يقتضى تعيين النصاب الأول الذى هو عبارة من المأتين التى لم يتم منها الأربعون، و دعوى ان المأتين و الأربعين نصابان، و وسع الثمانين ثلاثة نصب، و هكذا واضحة الضعف، بل الظاهر ان المأتين و الأربعين نصاب واحد كالمأتين، فحينئذ مع العلم بحصول سبب شركة الفقير و لا أصل يشخصه لا يجدى أصل براءة ذمة المالك فى دفع تعرف مقدار الشركة، بل عند التأمل ما نحن فيه كمال الذى خلط أجنبى معه مال شخص آخر و لا يمكن العلم بالمقدار فتأمل جيدا انتهى. و مراده (قده) بيان الفرق بين الدين المردد بين الأقل و الأكثر، و بين العين المردد بينهما كما إذا علم ان بعض الأعيان التى تحت يده يكون ملكا لشخص آخر مرددا بين ان يكون شيئا واحد أو أشياء متعددة حيث ان المعلوم بالإجمال و ان كان مرددا بين الأقل و الأكثر الا انه لا مورد معه للبراءة، كما حققناه فى رسالة الخمس، و هذا هو مراده بقوله ان أصل الرأية لا يجرى فى حق الغير إذ اعلم بثبوته فى المال فى الجملة فلا- يمكن نفي الحق عن الأ-كثر بالأصل كما لا يمكن إجراء الأصل لتشخيص كون النصاب

المتيقن بثبوتة في الجملة هو النصاب الأول لأن النصاب الأول هو المأتين بشرط عدم البلوغ الى مائتين و أربعين كما ان النصاب الثاني هو المائتين بشرط البلوغ إلى أربعين بعده، فالنصابان متباينان في الاعتبار لا الأقل و الأكثر، فلا يكون العلم بوجود النصاب في الجملة منشأ لتيقن وجود النصاب الأول، بل هو كالنصاب الثاني مشكوك و من أطراف النصاب المعلوم وجوده بالإجمال فلا أصل يشخص به النصاب الأول، و إذا لم يشخص النصاب الأول لا يشخص فريضته التي يقتضيها النصاب الأول، لأن الفريضة المرتبة عليه أيضا متباينة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٨

مع الفريضة المرتبة على النصاب الثاني لأجل تباين النصابين حيث ان تباين السبب أو الموضوع يوجب تباين المسبب أو الحكم كما لا يخفى فالأمر يدور بين المتباينين الواجب فيه الاحتياط هذا ما ظهر لى من مراده مع ما في عبارته من الإعضال، و لا يخفى ان ما افاده (قده) من ان المائتين و الأربعين ليس مركبا من نصابين أحدهما المائتين، و الآخر الأربعين، بل هو نصاب مستقل في مقابل المأتين، و هذا و ان كان حسنا في الثلاثين و الأربعين من نصاب البقر أو الخمسة و العشرين و الستة و العشرين من نصاب الإبل، و بالجملة في النصاب الشخصي الا انه ممنوع في النصاب الكلي كما فيما نحن فيه، حيث ان المأتين و الأربعين و المائتين و الثمانين و هكذا كلما يزداد أربعين أربعين ليس نصابا مستقلا، و الا يلزم مضافا الى عدم انتهاء النصب الى حد ان يكون نصابا شخصيا بل الدرهم إذا تجاوز عن المائتين ففي كل أربعين منها يجب درهما كلما بلغ، فيكون في المائتين فريضة، و في الأربعين بعده فريضة أخرى، و في الأربعين بعد المأتين و الأربعين فريضة أخرى، و هكذا، و حينئذ إذا علم بوجود نصاب في الجملة يكون المتيقن منه هو النصاب الأول الذي فريضته خمسة دراهم، و يكون النصاب الثاني الذي بعده و هو الأربعين مشكوكا، و مقتضاه الشك في الدرهم الزائد على خمس دراهم التي هي فريضة الأربعين التي بعد المائتين فيرجع فيه الى البراءة كما لا يخفى.

### [مسألة ٩ إذا ترك نفقة لأهله مما يتعلق به الزكاة]

مسألة ٩ إذا ترك نفقة لأهله مما يتعلق به الزكاة و غاب و بقى إلى آخر السنة بمقدار النصاب لم تجب عليه الا إذا كان متمكنا من التصرف فيه طول الحول مع كونه غائبا.

اختلف في وجوب الزكاة فيما إذا ترك نفقة لأهله مما فيه الزكاة و غاب و بقى طول الحول بمقدار النصاب على قولين، فالمشهور شهرة عظيمة كما في الجواهر هو سقوطها مع غيبة المالك، و وجوبها مع حضوره و عن ابن إدريس وجوبها على التقديرين، و استدلال للاول بموثق إسحاق بن عمار و موثق ابى بصير و مرسل ابن ابى عمير الدال على التفصيل المذكور بدلالة صريحة مع كونها معمولا بها معتمدا عليها عند الأصحاب، فلا قصور فيها من حيث السند و الدلالة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٩

و يكون ما ترك نفقة للأهل مع غيبة المالك في معرض الإلتاف بالإنفاق، فكأنه بالإعراض عنه قد أخرجه عن ملكه، و أوضحه بعض المحققين بأنه إذا غاب عنه مالكة و أو كل امره الى أهله خرج عرفا عن تحت سلطنته فقد ضعفت علاقة ملكيته بحيث لا يعد عرفا من أمواله الباقية تحت تصرفه بل يراه العرف بحكم التالف، و هذا بخلاف ما لو كان حاضرا فإنه بتركة نفقة مع حضوره يكون في حكم أمواله عرفا كما هو كذلك حقيقة، (أقوال) أما هذا الوجه الاعتبارى فلا يخفى ما فيه لان ترك مال للإنفاق لا يخرج المال عن ملك المنفق عرفا قطعا، كيف و الإنفاق يقع من ماله قطعا، و انه لو لم ينفق لكان من أمواله، و محض

الاذن في الإنفاق و تمكين الأهل في إنفاقه لا يكون في حكم إتلافه، نعم يبقى الكلام في ان المالك معه متمكن من التصرف، أو يصير بذلك كالمال الغائب الذي لا يتمكن من التصرف فيه، و الانصاف أن غيبه المالك عن المال لا يصيره مهجورا عن التصرف، و الا- يلزم سقوط الزكاة عن كل من غاب عن ماله خصوصا إذا كان الترك عند الأهل مع توكيل الأهل في الإنفاق بحيث يكون إنفاقه إنفاق المالك كما لا يخفى فهذا لا يفيد شيئا مع انه على تقدير تماميته يلزم التفصيل بين خروج المالك بفعله عن صدق المالك أو من يتمكن من التصرف في ماله تمكنا معتبرا في تعلق الزكاة به و عدمه، لا بين غيابه و حضوره إذ ربما يكون مع حضوره يفوض أمر المتروك للإنفاق إلى أهله تفويضا يصدق معه انه خارج عن ملكه، أو انه غير متمكن من التصرف فيه كما انه مع غيابه ربما لا يكون كذلك، و اما الوجه الأول أعني التمسك بالاخبار فقد استشكل في المدارك في التمسك بها بقصورها سندا، و منع ابن إدريس عن العمل بها بناء على أصله من منع العمل باخبار الآحاد، و لا يخفى ان قصور السند لا يلتفت اليه بعد اعتماد الأصحاب عليها، و قيام العمل بها الموجب للوثوق بصدورها المستلزم لدخولها في موضوع دليل الحجية كما مر غير مرة، و ان منع العمل بها لمكان كونها من اخبار الآحاد على ما هو طريقة ابن إدريس مردود الا ان الكلام في ان نسبة تلك الاخبار الى عمومات الأدلة الدالة على وجوب الزكاة على المالك الحاضر و الغائب هل هي بالعموم المطلق، أو من وجه، و قال في الجواهر في مقام الجواب عن ابن إدريس، و كون التعارض بينهما من وجه لا ينافي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٠٠

ظهور هذه النصوص في الفرد الذي هو محل النزاع فيتجه التخصيص بهما حينئذ على هذا التقدير، بل قد يجول في الذهن ان مبنى هذه النصوص على خروج هذا الفرد عن تلك العمومات لا تخصيصه بها باعتبار تعريضه للتلف بالإنفاق و الاعراض عنه لهذه الجهة الخاصة، فكأنه أخرجه عن ملكه فلا يصدق عليه انه حال الحول عليه و هو عنده إلى آخر ما افاده، و قد صرح بأن النسبة بينهما بالعموم من وجه، و لعله لشمول تلك الأخبار الدالة على سقوط الزكاة عن الغائب التارك ماله نفقة لأهله ما إذا كان متمكنا من التصرف و ما لم يكن، فيشمل الغير المتمكن و شمول عموم أدلة الزكاة للغائب المتمكن، و الحاضر، و مورد اجتماعهما في الغائب المتمكن الذي يشمل الطائفتين، و مراده (قده) بقوله لا ينافي ظهور هذه النصوص (إلخ) هو دعوى أظهرية الأخبار الدالة على السقوط عن الغائب في الدلالة على السقوط عن دلالة عموم الأدلة الزكاة على الوجوب، و مراده من الإضراب بقوله بل قد يحول في الذهن (إلخ) هو دعوى عدم شمول الأخبار الدالة على الوجوب لمورد الكلام، لأجل خروج المتروك نفقة عن الملك عرفا لكونه في معرض التلف على ما تقدم حكايته من بعض المحققين، و كأنه (قده) أخذه من الجواهر إذ عليه يكون خروج المورد عن عموم تلك الاخبار بالتخصص لا بالتخصيص، لكن قد عرفت ما في تلك الدعوى. و اما قضية كون النسبة بين الطائفتين بالعموم من وجه فالإنصاف أنها ممنوعة، بل الظاهر كونها بالأعم و الأخص باخصية اخبار الدالة على سقوط الزكاة عن الاخبار العامة الدالة على وجوبها كما لا- يخفى على من راجعها، فالأقوى ما عليه المشهور من سقوط الزكاة عن المتروك نفقة للأهل مع غيبه المالك، الا ان استظهار كون السقوط لأجل عدم المتمكن من التصرف من تلك الاخبار لما لم يكن بكل البعيد فالأحوط إخراجها مع المتمكن من التصرف فيه عرفا لا سيما مع توكيل الأهل في الإنفاق، حيث ان الاحتياط فيه مما لا ينبغي تركه.

**[مسألة ١٠ إذا كان عنده أموال زكوية من أجناس مختلفة]**

مسألة ١٠ إذا كان عنده أموال زكوية من أجناس مختلفة، و كان كلها أو بعضها أقل من النصاب فلا يجبر الناقص منها بالجنس

الأخر، مثلاً إذا كان عنده تسعة عشر ديناراً أو مائة و تسعون درهماً لا يجبر نقص الدينار بالدراهم ولا العكس.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٠١

ولا - خلافاً فيما ذكره فيما بيننا بل فى المدارك نسبته إلى علمائنا اجمع، وقال وافقنا عليه أكثر العامة وقال بعضهم يضم الدرهم والفضة لأنهما متفقان فى كونهما أثماناً وقال آخرون يضم الحنطة والشعير لاشتراكهما قوتاً انتهى، ويدل عليه الأدلة الدالة على اعتبار النصاب فى كل جنس وخبر زرارة المصرح فيه بعدم وجوب الزكاة على من عنده مائة و تسعة و تسعون درهماً و تسعة عشر ديناراً، لا فى الدراهم ولا فى الدينار، وكذا من عنده أنيق و تسعة و ثلاثون شاةً و تسعة و عشرون بقرة، بل قال زرارة و كذلك هو فى جميع الأشياء، و اما خبر إسحاق بن عمار الدال على وجوب الزكاة على من عنده تسعون و مائة درهم و تسعة عشر ديناراً فهو مطروح بإعراض الأصحاب عنه أو محمول على التقيّة.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

### تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/٤١).

قال الإمام على بن موسى الرضا - عليه السلام: رَحِمَ اللَّهُ عَيْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بِنَادِرُ الْبِحَار - فى تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عُيُونُ أَخْبَارِ الرُّضَا(ع)، الشَّيْخِ الصَّدُوقِ، الباب ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الشَّافِي بأصفهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - رَحِمَهُ اللَّهُ - كان أحداً من جهابذة هذه المدينة، الذى قد اشتهر بشعفه بأهل بيت النبى (صلواتُ الله عليهم) و لاسيما بحضرة الإمام على بن موسى الرضا (عليه السلام) و يساحة صاحب الزمان (عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى فَرَجَهُ الشَّرِيفَ)؛ و لهذا أسس مع نظره و درايته، فى سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسه و طريقة لم ينطفئ مصباحها، بل تتبّع بأقوى و أحسن موقف كل يوم.

مركز "القائمية" للتحريى الحاسوبى - بأصفهان، إيران - قد ابتدأ أنشيطه من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحه آية الله الحاج السيد حسن الإمامى - دام عزه - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلميه و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالات شتى: دينية، ثقافية و علمية...

الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافة الثقلين (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلى التَّحرى الأَدَقَّ للمسائل الدِّيَّة، تخليف المطالب التَّافعة - مكان البلايت المبتدلة أو الرديئة - فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضية واسعة جامع ثقافية على أساس معارف القرآن و أهل البيت -عليهم السلام - باعثة نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطُّلاب، توسعة ثقافة القراء و إغناء أوقات فراغه هواة برامج العلوم الإسلامية، إنالة منابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

- منها العدالة الاجتماعية: التى يُمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثة متصاعدة، على أنه يُمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - فى آكناف البلد - و نشر الثقافة الإسلامية و الإيرانية - فى أنحاء العالم - من جهة أخرى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

- (الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبهُ، نشرهُ شهريُّهُ، مع إقامة مسابقاتِ القِراءة
- (ب) إنتاجُ مئاتِ أجهزةٍ تحقيقيَّةٍ و مكتبيَّة، قابلةٌ للتشغيلِ في الحاسوبِ و المحمولِ
- (ج) إنتاجُ المعارضِ ثلاثيَّةِ الأبعادِ، المنظرِ الشاملِ (= بانوراما)، الرِّسومِ المتحرِّكة و... الأماكنِ الدينيَّة، السياحيَّة و...
- (د) إبداعِ الموقعِ الإلكترونيِّ "القائمة" [www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com) و عدَّةِ مواقعٍ أُخَرَ
- (ه) إنتاجُ المُنتجاتِ العرضيَّة، الخطاباتِ و... للعرضِ في القنواتِ القمريَّة
- (و) الإطلاقِ و الدَّعمِ العلميِّ لنظامِ إجابةِ الأسئلةِ الشرعيَّة، الأخلاقيَّة و الاعتقاديَّة (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)
- (ز) ترسيمِ النظامِ التلقائيِّ و اليدويِّ للبلوتوث، و يب كَشِك، و الرِّسائلِ القصيرةِ SMS
- (ح) التعاونِ الفخريِّ مع عشراتِ مراكزٍ طبيعيَّةٍ و اعتباريَّة، منها بيوتِ الآياتِ العظامِ، الحوزاتِ العلميَّة، الجوامعِ، الأماكنِ الدينيَّة كـمسجدِ جَمكرانِ و...
- (ط) إقامةِ المؤتمراتِ، و تنفيذِ مشروعِ "ما قبلَ المدرسة" الخاصِّ بالأطفالِ و الأحداثِ المُشاركينِ في الجلسةِ
- (ي) إقامةِ دوراتٍ تعليميَّةٍ عموميَّةٍ و دوراتِ تربيةِ المرِي (حضوراً و افتراضاً) طيلةِ السَّنَةِ
- المكتبُ الرئيْسِي: إيران/أصبهان/ شارعِ "مسجدِ سيِّد"/ ما بينَ شارعِ "بِنج رَمَضان" و "مُفترق" و فائِي "بنايَة" القائميَّة "
- تاريخُ التأسيسِ: ١٣٨٥ الهجريَّة الشمسيَّة (= ١٤٢٧ الهجريَّة القمريَّة)
- رقمُ التسجيلِ: ٢٣٧٣
- الهويَّة الوطنيَّة: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦
- الموقع: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)
- البريد الإلكتروني: [Info@ghaemiyeh.com](mailto:Info@ghaemiyeh.com)
- المتجر الإلكتروني: [www.eslamshop.com](http://www.eslamshop.com)
- الهاتف: ٢٥-٢٣-٢٣٥٧٠ (٠٠٩٨٣١١)
- الفاكس: ٢٢-٢٣٥٧٠ (٠٣١١)
- مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)
- التجاريَّة و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩
- امور المستخدممين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)
- ملاحظة هامة:
- الميزانيَّة الحاليَّة لهذا المركزِ، شعبيَّة، تبرّعيَّة، غير حكوميَّة، و غير ربحيَّة، اقتشيت باهتمامِ جمعِ من الخيِّرين؛ لكنّها لا تتوافي الحجمَ المتزايدِ و المتسَّعِ للأمورِ الدينيَّة و العلميَّة الحاليَّة و مشاريعِ التوسعةِ الثقافيَّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائمة) و مع ذلك، يرجو من جانبِ سماحةِ بَقِيَّةِ الله الأعظمِ (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لإعانتهم - في حدِّ التمكنِ لكلِّ احدٍ منهم - إِيَّانا في هذا الأمرِ العظيمِ؛ إن شاء اللهُ تعالى؛ و اللهُ وليُّ التوفيقِ.



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية  
اصبحان  
الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

