درسنامه فقه

متن سلسله بحثهای خارج فقه حضرت آیة‌الله العظمی هاشمی شاهرودی (مدظله)

به کوشش جمعی از طلاب درس معظم له

از مهر تا بهمن ۱۳۸۸

جلد اوّل

کلیه حقوق چاپ محفوظ است

شناسنامه کتاب

نام کتاب :..... درسنامه فقه ج ۱

تهیه و تنظیم : جمعی از طلاب آیة الله العظمی هاشمی شاهرودی

ناشر : ..... بنیاد فقه و معارف أهل بیت علیهم‌السلام

چاپ اوّل : ..... ۱۳۹۲ / ۱٤۳٤ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة :

الحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على أفضل أنبياء الله ورسله حبيب قلوبنا وطبيب نفوسنا أبي القاسم المصطفى محمّد وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

انسان به نص كتاب الهى پا به صفحه آفرينش نهاده تا به مقام محمود بندگى كه نقطه جمع همه كمالات و سعادات ممكنه بشرى است، نائل گردد كه ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ﴾[1] و با عنايت به اينكه خالق حكيم اين مخلوق ظلوم جهول را فطرتا اجتماعى الطبع آفريده آنچنانكه مى‌فرمايد ﴿ **يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا** ﴾[2].

پس حقيقت بندگى أو (جلّ وعلا) را نيز نبايد در پستوى نمور رهبانيت جُست بلكه بايد در ميانه ميدان اجتماع و در به حاكميت كشاندن خليفه الهى در هدايت جامعهٔ ايمانى به سوى اقامهٔ عبوديت جمعى، جستجو نمود كه فرمود: ﴿ **فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ**

---

١ ـ سوره ذاريات، آيه: ٥٦.

٢ ـ سوره حجرات، آيه: ١٣.

حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ [۱]، و بی تردید این حاکمیت بی چون و چرای ولی حق در اجرای حکم الله و اقامه ما انزل الله است که تمسک به آن، جامعه ایمانی را به توسعه‌ای متوازن و پایدار و رشد فراگیر همه ظرفیتهای مادی و معنوی می‌رساند و عالم را در مسیر بندگی، مسخّر ایشان نموده و مؤمنین را در بهره‌مندی از مواهب دنیایی، از آسمان و زمین متنعم می‌سازد که: **﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا ٱلتَّوْرَاةَ وَٱلْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِم مِن رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾** [۲] و همین حاکمیت دین و معارف قرآن و سنت است که بنای فاخر و شکوهمند تمدن اسلامی بر پایه‌های سترگ آن استوار می‌گردد.

فقه به عنوان دانشی که حکم الله را در شؤون مختلف حیات انسان از پیش از تولد تا پس از مرگ می‌کاود و در تلاش است تا رفتارهای انسانی بر اساس هنجارهای الهی تنظیم گردد، همواره در طول اطوار و اعصار مختلف از صدر اسلام تا کنون مهمترین بخش از علوم دینی و معارف وحیانی بوده است که به نوعی سایر رشته‌ها و شاخه‌های معرفتی دین را به خدمت می‌گیرد تا معاش انسان را در مسیر معادی متعالی و سعادتمندانه قرار دهد.

در این میان آنچه بر عهده عالمان دین که آگاهان به احکام الهی‌اند در اقامه ما انزل الله نهاده شده، عهدی معهود و میثاقی غلیظ است که أمیر مؤمنان و یعسوب ایمان را وا می‌دارد تا بیعتِ بیعت شکنان روسیاه تاریخ را پذیرفته وبپا خیزد که «**ولولا حضور الحاضر و قیام الحجّة بوجود الناصر وما اخذ الله علی العلماء أن لا یقارّوا علی کظة ظالم ولا سغب مظلوم لألقیت حبلها علی غاربها**

---

۱ ـ سوره نساء، آیه: ٦٥.

۲ ـ سوره مائده، آیه: ٦٦.

ولسقيت آخرها بكأس أوّلها»[۱] و این یعنی برای اقامه حاکمیت دین و اجراء حدود و احکام آن، نباید منتظر حد اکثرها بود.

از این منظر، حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمامی فـقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است، حکومت نشان دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است فقه تئوری واقعی و کامل انسان از گهواره تا گور است[۲].

نظام شکوهمند اسلامی ایران که بارقه‌ای از لمعات مشعشع آن تمدن موعود الهی و زمینه ساز تحقق حاکمیت مطلق ولی الله و اقامه ما انزل الله است، با تکیه بر همه معارف دینی و محوریت فقه جعفری، تنها دورنمایی از آن مدینه فاضله را به تصویر کشیده است امّا در سایه نشاط انقلابی وجد و جـهاد مـردمان سرزمین سلمان محمدی و در پرتو ایمان به حاکمیت دین و احکام الهی، وعده قرآن وفا گردیده که: ﴿ **وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنْتُم مُؤْمِنِينَ** ﴾[۳] و این شکوه و عزتی که ایران در عصر پرطمطراق امروزی یافته همه، مرهون مردم سالاری دینی بر محور پذیرش و اقامه و احیاء حاکمیت دین در سایه حکومت فقه و ولایت فقیه که همان ولایت رسول الله است[٤] می‌باشد. و این هنوز از نتایج سحر است باش تا صبح دولتش بدمد.

فقیه مجاهد حضرت آیة الله العظمی سید محمود هاشمی شاهرودی (دامت برکاته) در عصر حاضر یکی از ستارگان درخشان آسمان فقاهت است کـه

---

۱ ـ نهج البلاغه، خطبه شقشقیة.

۲ ـ منشور روحانیت، صحیفه امام ۲۱: ۲۸۹.

۳ ـ سوره آل عمران، آیه: ۱۳۹.

٤ ـ ولایت فقیه همان ولایت رسول الله است امام خمینی ﷺ صحیفه امام ۱۰: ۳۰۸.

علاوه بر جنبه ثبوتی تابناک در جمع بین مکتب نجف و قم و حضور در درس امام راحل (قدّس سره الشریف) بنیان گذار نظام مقدّس جمهوری اسلامی و احیاء کننده فقه حکومتی و همچنین حضور و تربیت در مکتب سید شاهدان فقیه و فقیهان شهید نابغه دوران آیة الله العظمی سید محمّد باقر صدر (قدس الله نفسه الزکیة) تجربه ارزشمندی از حضور در عرصه اجراء احکـام الهـی در دستگاه قضایی و تصدی پستهای بسیار خطیر مدیریتی و علمی در نظام مقدس جمهور اسلامی ایران را نیز با خود همراه نموده است که بی شک افقهای روشنی از تفقه پویای جعفری در جنبه‌های مختلف حیات بشری پیش روی داشته و تصویر شفافتری از حکم الله را در الحوادث الواقعه[۱]، به شاگردان و مقلّدان ارائه می‌دهد.

درس خارج معظم له که سالها کانون بحث و تبادل نظر و جهاد و اجتهاد بوده است اکنون چند سالی است که به مبحث کثیر البلوی و عظیم الفائدهٔ زکات با فروعات متعدد و تأثیرات عمیق بر نظام مترقی اقتصادی اسلام، رسیده است. استقبال شایان فاضلان و دانش پژوهان جوان و استعدادهای بکر و سرشار حوزه مقدسه علمیه از مباحث حضرت استاد، ما را بر آن داشت جهت تتمیم فائده در عرض کتاب الزکاة که به قلم معظم له به رشته تحریر در آمده و تاکنون چند جلد از آن به زیور طبع آراسته گردیده است، ما نیز متن درس خارج زکات را با مختصر ویرایش و بدون هرگونه دستبرد در محتوای آن، تحت عـنوان (**درسنامه فقه**) به جامعه علمی حوزوی تقدیم داریم باشد که مقبول افتد.

---

۱ ـ اشاره به روایت شریفه از ناحیه مقدسه که می‌فرماید: «امّا الحوادث الواقعة فارجعوا فیها إلی رواة حدیثنا فإنّهم حجتی علیکم وأنا حجّة الله علیهم»، کمال الدین وتمام النعمة ۲: ٤٨٤.

شایان ذکر است که پیش از این نیز کتاب (**درسنامه اُصول فقه**) که به متن دوره سوم درس خارج اُصول فقه حضرت آیة الله العظمی هاشمی شاهرودی اختصاص دارد به همت همین گروه از شاگردان معظم له به زیور طبع آراسته گردیده و مورد استقبال قرار گرفت.

در پایان معروض می‌داریم که هرگونه قصور و تقصیری در القاء و ارائه مباحث، متوجه گروه بوده و ساحت استاد معظم از آن مبرا می‌باشد. بدیهی است بیان نظرات و انتقادات و پیشنهادات سروران عزیز و فضلاء گرانقدر در ارتقاء کیفیت کار تأثیر فراوانی خواهد داشت.

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

گروه تدوین متن درس خارج فقه

حضرت آیة الله العظمی هاشمی شاهرودی

(دامت برکاته)

سفید

کتاب زکات

شرایط وجوب زکات

- بلـوغ
- عقـل
- حـریت
- مالکیت
- تمکن از تصرف
- نصـاب

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۱ / سه شنبه / ۷ / ۷ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

ابتدا مناسب است تیمناً و تبرکاً حدیثی را از امام صادق علیه السلام که مرحـوم امام در کتاب چهل حدیث نقل کرده و درباره طالب علم و فضائل اوست روایت کنیم؛ امیدواریم بتوانیم لااقل برخی از این فضائل را در خود محقق سازیم.

امام این حدیث را از کتاب اصول کافی، کتاب فضل العلم، باب نوادر، حدیث ۲ از ابی ابصیر نقل کرده‌اند: (**قال سمعتُ ابا عـبد الله علیه السلام یـقول کـان امیرالمؤمنین یقول: یا طالب العلم انّ العلم ذو فضائل کثیرة فرأسُهُ التواضع و عینه برائته من الحسد واذنه الفهم ولسانُه الصدق وحفظه الفحص وقـلبه حسـن النـیة وعقله معرفة الاشیاء والامور ویده الرحمة ورجلُه زیارة العلماء وهـمّته السـلامة وحکمته الورع ومستقره النجاة وقائده العافیة ومرکبه الوفاء و سلاحُه لین الکلمة و سیفه الرضا وقوسه المداراة وجیشه مـحاورة العـلماء ومـالُهُ الادب وذخـیرته اجتنابُ الذنوب وزاده المعروف وماؤه الموادعـة ودلیـله الهـدی ورفـیقه مـحبة الاخیار**).[۱]

ما در فقه، بحث زکات را از کتاب (العروة الوثقی) مرحوم سید محمد کاظم

---

۱ ـ کافی، ج۱، باب نوادر، ح۲، ص۴۸.

یزدی ﷺ که کتابی جامع است و بحث زکات را هم به خوبی در آن بیان نموده مورد بررسی قرار می‌دهیم.

علت این انتخاب علاوه بر اهمیت زکات که متأسفانه امروزه کمتر مورد توجه بلکه شاید در برخی از مناطق کشور مورد غفلت واقع شده این است که در فروع و هنگام بحث از زکات نقدین یا زکات مال التـجارة، بـحث‌های اقتصادی خوبی قابل طرح است. بطور مثال نقد یا پول چیست؟ تعریف پول و نقش پول کدام است؟ و ... همچنین دربارهٔ زکات مال التجاره به عنوان یکی از مالیاتهای اسلامی، بحث‌هایی قابل طرح است که به نظر می‌رسد به تدریج باید وارد مباحث درس‌های خارج حوزه شود.

نکته دیگر: نکته شخصی است؛ ما بحث خمس را حدود ۲۰ سال پیش در فیضیه به پایان رساندیم و در دو جلد چاپ و منتشر شده است بحث زکات مانده و مناسب بود خمس و زکات با هم بحث بشود و تکمیل شود. از اینرو امیداوریم بتوانیم این بحث باقی مانده از سابق را کامل کنیم.

مرحوم سید می‌فرماید: (**کتاب الزکاة التي وجوبها من ضروریات الدین و منکره مع العلم به کافر بل في جملةٍ من الاخبار ان مانع الزکاة کافر**). کلمهٔ زکات در لغت به معنای نمو و رشد و ازیاد مال، و همچنین خلوص از آلودگی‌ها آمده است. تزکیه نفس از همین معنای دوم اخذ شده است. عبارت (کُلُّ یابس زکی) نیز یعنی از آلودگی پاک است. معنای اصطلاحی و شرعی زکات نیز مشخص است.

مرحوم سید در ابتدا بحث ضروری بودن وجوب زکات را مطرح کرده‌اند و می‌فرمایند منکر آن با علم به ضروری بودن کافر است. ضروری بودن زکات روشن است زیرا دربارهٔ زکات آیات قرآنی زیادی وجود داشته، از ابـتدای

شریعت اسلام در قرآن، روایات و سیره پیامبر و ائمه علیهم السلام بر آن تأکید شده، مقرون با وجوب صلاة ذکر می‌شود و مانند وجوب نماز از ضروریات دین است. البته تفصیلات، شرایط و اقسام آن ضروری نیست اگر چه برخی از آن‌ها نیز شاید ضروری باشد.

اما محل بحث از کافر بودن منکر ضروری که ایشان متعرض شده‌اند اینجا نیست بلکه در کتاب الطهارة به مناسبت بحث از نجاست کافر مرحوم سید وارد مصادیق کافر از جمله کتابی و غیر کتابی می‌شوند تـا مـی‌رسند بـه مـنکر ضروری، غلات، نواصب و امثال آن‌ها. از آنجایی که ورود مجدّد در این بحث تکرار است ما نیز وارد بحث نشده و فقط اجمالاً اشاره می‌کنیم. اقوال در مسئلهٔ کفر منکر ضروری را می‌توان به چهار قول برگشت داد:

قول اول: اوسع اقوال است و می‌گوید انکار ضروری حتی بدون علم به ضروری بودن موجب کفر است.

قول دوم: منکر ضروری در صورت علم به ضروری بودن کافر است اما اصل این است که هرکسی این علم را در ضروریات دارد پس احراز، دیگر لازم نیست.

قول سوم: همان قول قبل است ولی مشروط به اینکه احراز شود منکر، عالم به ضروریت است.

قول چهارم: این قول را مرحوم شهید صدر اظهار داشته و فرموده‌اند دو نوع اسلام و کفر داریم: واقعی و عنوانی. عنوانی یعنی کسی خودش را منتسب به دینی مثل دین اسلام دانسته و اسلام را به عنوان دین برای خود برمی گزیند گرچه ممکن است اعتقادات چنین شخصی کفرآمیز باشد ولی چون خویش را متدین به آن دین دانسته و انتساب به آن را قبول دارد متدین به آن دین شده و به

عبارت دیگر تا عنوان دین اسلام را از خود نفی نکند محکوم به اسلام است. این مطلب را شهید صدر در باب کافر نیز فرموده و میان مشرک و کافر عنوانی با مشرک و کافر واقعی فرق گذاشته‌اند. ایشان آیات و روایاتی را که در باب برخی از اعتقادات اهل کتاب آمده است و تعبیر شده «اینان کافران هستند» حمل بر کفر و شرک واقعی می‌کند هر چند در قرآن کریم اهل کتاب به عنوان مشرکان مطرح نمی‌شوند؛ بلکه مشرکان قسیم اهل کتابند.[1] ایشان می‌فرمایند مقصود قرآن از عنوان مشرک کسانی هستند که شرک و بت پرستی را به عنوان دین خود قرار می‌دهند. بنابراین مراد از مشرک در این آیات شرک و کفر عنوانی است که بر اهل کتاب، مجوس، یهود و نصارا صادق نیست زیرا آن‌ها از ادیان توحیدی محسوب می‌شوند به این معنا که یک مسیحی نمی‌گوید من مشرکم بلکه خود را موحد و خدا پرست می‌داند اگر چه در اعتقاداتش تثلیث و دیگر مسائل شرک‌آمیز نیز نهفته باشد که شرک واقعی است. دربارهٔ اسلام نیز بحث همین گونه است یعنی کسی که خودش را متعلق به یکی از فرق اسلام و مسلمان می‌خواند ممکن است به چیزی اعتقاد داشته باشد که آن اعتقاد مستلزم انکار هر چند از روی علم یکی از مسلمات دین باشد ولی در هر حال خود را مسلمان دانسته و به عنوان مثال می‌گوید من سنی، زیدی یا... هستم. بالاخره او اسلام را به عنوان دین قبول دارد و چنین شخصی منتحل اسلام است و اسلام عنوانی را دارد و آثار طهارت و حرمت بر وی بار می‌شود زیرا در این گونه موارد، بحث دایر مدار اسلام و کفر عنوانی است نه اسلام و کفر واقعی. طبق این قول منکر ضروری اگر اصل اسلام، ایمان و اصول دین را انکار نکرده

---

۱ ـ «الذین آمنوا» و«المشرکون» با عناوین جدا عطف شده‌اند.

و قبول کند مسلمان است اگر چه انکار شیئی کند که مستلزم انکار رسالت باشد، مسلمان است. پس مجرد استلزام کافی نیست.

بحث مبسوط این چهار قول در کتاب الطهارة مطرح می‌شود.

مرحوم سید سپس می‌فرماید (**بل فی جمله من الاخبار ان مانع الزکاة کافر**) یعنی نه فقط منکر زکات کافر است بلکه کسی که زکات را منع کند نیز کافر است. این مطلب در بعضی از روایات آمده است مثلاً در روایاتی از ابی بصیر آمده «**عن ابی عبدالله علیه‌السلام : من منع قیراطاً من الزکاة فلیس بمؤمن ولا بمسلم**» در روایت دیگر نیز آمده «**فلیمُت ان شاء یهودیاً أو نصرانیاً**»[۱]. البته تعبیر به منع شاید اشعار به این دارد گویا چنین شخصی به یک نوع عناد و دشمنی یا یک نوع قبول نداشتن و استحلال زکات معتقد است. اما فقها گفته‌اند مقصود از ایـن اطلاق کفر اصطلاحی نیست بلکه کفر مجازی است و این تعبیر در موارد بسیار آمده است. مثلاً در آیه حج بر تارک حج عنوان کفر اطلاق شده است (**فمن کفر**) و در روایات دیگر نیز درباره تارک الصلاة و تارک حج گفته شده (**یموت کافر**). پس این تعابیر در تارک فرائض دیگر نیز آمده است و حمل بر اهمیّت آن **فرائض** می‌شود و قرائنی نیز در ذیل آن‌ها دارد مبنی بر این که مقصود از کفر ملت کفر نیست بلکه مقصود تأکید بر اهمیت این فریضه است طوری که اگر کسی آن را انجام ندهد در حال انتقال به آخرت، یهودی می‌میرد. روایت نیز نمی‌گوید از اول (**کان یهودیاً**) بلکه وقتی می‌میرد بدون اقرار کامل به اسلام و شهادتین از دنیا رفته و توفیق را نخواهد داشت با شهادتین برود. در حقیقت این اطلاق کفر در مقابل ایمان است نه مقابل اسلام. هم چنین کفر در مقابل شکر نیز

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ابواب ماتجب فیه الزکاة، ح۵، ص۳۳.

می‌آید بنابراین گفته می‌شود کفران نعمت در مقابل شکر نعمت کفر در ذیل آیه حج حمل بر این معنا شده است.

بحث دیگری نیز در اینجا مطرح است و روایاتی نیز متعرض آن شده که آیا در اموال، غیر از خمس و زکات، حق مالی دیگری نیز قرار داده شده یا آن چه در اسلام تشریع شده فقط همین دو حق مالی خمس و زکات است؟

البته مشهور بلکه مسلم و اجماعی است که در اسلام، واجب و حق مالی عام دیگری غیر از خمس و زکات نیست ولی از روایات و آیات خلاف این استفاده می‌شود.

ظاهر بعضی آیات این است که غیر از خمس و زکات حقوق مالی دیگری نیز در اموال اغنیاء قرار داده شده بطور مثال در غلات و زراعت آمده است ﴿ **وآتوا حقه یوم حصاده** ﴾ و دربارهٔ مطلق اموال در آیه‌ای دیگر آمده است ﴿ **و فی اموالهم حقٌّ معلوم للسائل والمحروم** ﴾ هم چنین ﴿ **ویقرضون الله قرضاً حسناً** ﴾ و امثال آن‌ها.

اگر تنها همین آیات بود شاید می‌شد مقصود از آن‌ها را اشاره به همان حق واجب مالی زکات و خمس دانست که در آیات دیگر تفصیل داده شده است ولی در ذیل این آیات روایاتی آمده است که تصریح می‌کند مراد از این آیات غیر از زکات است. مثلاً دربارهٔ آیه ﴿ **آتوا حقه یوم حصاده** ﴾ روایات متعدد آمده و صاحب وسائل بابی به عنوان باب ۱۳ از ابواب زکات غلات برای آن قرار داده و آن روایات را جمع کرده است: « **صحیحه زراره، محمد بن مسلم، ابو بصیر کلهم عن ابی جعفر فی قول الله عزوجل و اتوا حقه یوم حصاده فقالوا جمیعاً قال ابو جعفر** علیه‌السلام **هذا من الصدقة تعطی المسکین القبضة بعد القبضة و من**

الجذاذ الحفنة بعد الحفنة حتی یفرغ»[۱] یعنی وقتی غلات خود را جمع آوری و درو می‌کنید یک قبضه به مسکین بدهید. به عبارت دیگر هر مقداری درو کردید یک مشت نیز به مسکین و فقیر بدهید و از خوشه‌های خرما و انگور نیز به آنان خوشه بدهید.

در روایت معاویة بن شریح آمده است : «**قال سمعت ابا عبدالله یقول فی الزرع حقّان، حقٌ تؤخذبه و حقٌ تعطیه قلت و مـا الذی أوخـذ بـه؟ و مـا الذی اعطیه؟ قال: اما الذی تؤخذ به فالعشر و نصف العشر**» آن چه از تو مـی‌گیرند همان زکات است. (**واما الذی تعطیه**) و آن چه خودت باید بدهی «**فقول الله عزوجل ﴿ فاتوا حقه یوم حصاده ﴾ یعنی من حضرک الشیء بعد الشیء ولا اعلمه الا قال: الضغث ثم الضغث حتی یـفرغ**»[۲] یـعنی وقـتی زراعت را بـرداشت می‌کنی هرکسی از فقرا حاضر شد باید یک مشت یا چیزی به وی بدهی همین معنا در روایات دیگر ذیل آیه ﴿ **و فی اموالهم حقٌ معلوم للسائل و المحروم** ﴾ نیز آمده است. آن روایات را نیز مرحوم صاحب وسائل در باب ۷ از «ما تجب فیه الزکاة» جمع کرده‌اند، مانند روایت «**سماعة بن مهران عن أبی عبدالله علیه السلام قال: ولکن الله عزوجل فرض فی اموال الاغـنیاء حـقوقاً غـیر الزکـاة فـقال عـزوجل ﴿ والذین فی اموالهم حقٌ معلوم للسائل والمحروم ﴾ و هو شیء یفرضه الرجـل علی نفسه فی ماله یجب علیه ان یفرضه علی قدر طاقته وسعة ماله و یؤدی الذین فرض علی نفسه ان شاء فی کل یوم و ان شاء فی کل جمعه و ان شاء فـی کـل**

---

۱ ـ وسائل، ج۹، باب ۱۳ ابواب زکات غلات، ح۱، ص۱۹۵.
۲ ـ وسائل، ج۹، باب ۱۳ ابواب زکات الغلات، ح۲، ص۱۹۶.

شهر»[۱]. ممکن است کسی بگوید ظاهر بعضی از این روایات وجوب است ولی بدون شک مقصود از آن‌ها تشریع فریضه‌ای دیگر نیست بلکه یا اشاره به همان زکات و صدقه واجب است و یا مقصود استحباب انفاق‌های ذکر شده است اگر حق مالی دیگری غیر از زکات و خمس به نحو وجوب و لزوم در اموال ثابت بود، این مطلب در سیرهٔ متشرعة و در فقه اسلامی مسلم می‌شد. چه این که امکان نداشت یک حق و واجب مالی دیگری به این شکل در اسلام باشد و آیاتی نیز دال بر این معنا داشته این مقدار روایات نیز در باره‌اش آمده باشد، آن‌گاه نه تنها مسلم نبوده بلکه عکسش مسلم باشد. بنابراین می‌توان گفت یکی از مسلمات مذهب و بلکه اسلام این است که غیر از خمس و زکات فریضه مالی دیگری به نحو وجوب و لزوم نداریم و چنین آیات و روایاتی باید حمل بر استحباب شود. البته استحباب دادن اموال به فقرا و صدقات بیش از زکات و خمس نیز از مسلمات است و روایات و آیات بر آن تأکید می‌کند.

پس اصل این جواب درست است اما ایرادی که بر آن وارد می‌باشد این است که دلالت‌های بعضی از این روایات بسیار قوی است بنابراین اگر واجب نباشد باید حمل بر استحباب مؤکد یا وجوب فی الجمله شود.

بعضی نیز گفته‌اند این بیانات قبل از تشریع زکات بوده است و با تشریع زکات در آیهٔ ﴿ **خذ من اموالهم صدقة تطهرهم و تزکیهم** ﴾ که در مدینه نازل شده آن آیات مکّی نسخ شده است. یعنی آیه ﴿ **خذ من اموالهم...** ﴾ در مدینه نازل شده، پیامبر اکرم صلّی الله علیه وآله وسلّم نیز یکسال به اغنیاء فرصت دادند. سپس پس از رمضان سال بعد از آن‌ها زکات گرفتند. پس این آیه ناسخ آیات

---

۱ ـ وسائل، ج۹، باب ۷ ابواب ماتجب فیه الزکاة، ح۲، ص٤٦.

قبلی و یا مفسر آن‌ها است. آن آیات کلی بودند و پس از نزول آیه زکات در مدینه مشخص شده غیر از مورد آیه زکات در سایر موارد الزامی وجود ندارد. اما در مقام نقد این مطلب باید گفت این‌که امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند دو نوع حق مالی هست در حالی که امام صادق علیه‌السلام بعد از عصر تشریع هستند، با نسخ جور در نمی‌آید. چه این که اگر این دسته آیات منسوخ بودند معنی نداشت امام صادق علیه‌السلام حکم منسوخ را بیان کنند. بنابراین با نسخ نمی‌شود این مطلب را حل کرد.

ممکن است گفته شود این روایات ناظر به اصل تأمین اجتماعی، مسؤولیت عمومی جامعه نسبت به فقرا و توزیع عادلانه مال و ثروت است؛ اعم از وجوب و استحباب و اعم از این‌که حاکمیت باید به شکل زکات یا مالیات اخذ کند و یا خود مکلّف در موردی که فقیر یا مسکینی وجود دارد آن را به ایشان بدهد. پس در حقیقت این آیات هر دو بخش تأمین اجتماعی ـ از طرف دولت و از طرف مردم ـ را که از آن به تکامل اجتماعی تعبیر می‌شود بیان می‌کنند.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۲ / شنبه / ۱۱ / ۷ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

مرحوم صاحب عروه می‌فرمایند (**و یشترط فی وجوبها امور**). اموری که ایشان بیان می‌کنند شش شرط است که شرایط زکات مال است. اما زکات فطره ـ که از آن به زکات ابدان نیز تعبیر شده است ـ همراه با شروطش در فصلی مستقل می‌آید. ایشان تبیین این شروط شش گانه زکات اموال را از بلوغ، عقل، حریت و شرایط دیگری که خواهد آمد شروع کرده‌اند ولی مناسب بود قبل از این شروط به شرط دیگری که رتبةً از این شروط اسبق است اشاره می‌کردند. گرچه بعضی از فقهاء ـ همچون صاحب جواهر ـ به مناسبت بحث از عدم تعلق زکات به وقف، به این شرط اجمالاً اشاره کرده‌اند، اما عموماً آن را به عنوان شرط ذکر نکرده‌اند. بیان مطلب این گونه است که شرط اول زکات اموال این است که مال، باید مال خاص باشد یعنی زکات در اموال خاصه واجب است؛ نه اموال عمومی. یعنی مالکیت مالی که می‌خواهد متعلق زکات قرار گیرد باید مالکیت خصوصی بوده و اموال عام متعلق زکات قرار نمی‌گیرند. مانند خود زکات، که ملک فقراء یا جهاتی است که زکات در آن باید مصرف شود، همچنین خمس که مالک نصف آن امام است و مالک نصف دیگرش سادات فقیر هستند و یا تمام آن ملک امام است، همچنین انفال که مالکش

جهت امامت است یا اموال عامه مثل ارض خراج که مالکش عموم مسلمانان هستند و موقوفات عامه یا عناوینی که امروزه به عنوان اموال عمومی وجود دارند مثل اموالی که مربوط به شهرداریهاست برای عنوان شهروند بوده و برای شخص نیست. البته یک تقسیم دیگر درباره مالک وجود دارد به این صورت که مالک منقسم می‌شود به شخص حقیقی و شخص حقوقی که مقصود از مالک خاص در این جا، شخص حقیقی در مقابل شخص حقوقی نیز نیست زیرا ممکن است مالکین ملکیّت حقوقی اشخاص باشند مثل شرکت‌های سهامی که مالک آن‌ها افراد خاص سهیم در این شرکت‌ها هستند و غیر آنها کسی مالک نیست؛ بر خلاف شرکت‌های دولتی که مال عام است.

پس صرف شخصیت حقیقی مقصود نیست و مقصود اعم از آن است که مالک آن مال، عنوان حقیقی یا حقوقی فرد باشد. با این توضیحات مشخص می‌شود رتبهٔ چنین شرطی قبل از شرایط آینده است زیرا آنگاه می‌توان شرایط دیگر زکات از قبیل بلوغ، عقل، حریت و... را دربارهٔ مالک تبیین کرد که مال بتواند متعلق زکات قرار بگیرد. پس ابتدا مال، باید مال فرد باشد و اگر مال عام بود زکات در آن مطرح نیست و دیگر شرایط چون بلوغ و... تنها در مال خاص معنی دارد.

اما در پاسخ به این سؤال که «چرا اموال عمومی متعلق زکات نیست؟» دو دلیل وجود دارد:

اوّل: قصور مقتضی؛ به این بیان که ادله تشریع زکات، ظاهر در تعلق زکات بر اموال افراد مکلّف است نه اموال عامه زیرا مـوضوع ادلهٔ تشـریع زکـات ـ مخصوصاً آیاتی که به لسان تکلیف است ـ اموال مکلفین است یعنی توجه به فرد است و آن‌چه از آیات زکات نیز ناظر به وضع است می‌گوید در ﴿اموالهم﴾

زکات و صدقة ثابت است مانند ﴿ **خذ من اموالهم صدقة تطهرهم و تزکیهم** ﴾ که ضمیر، ظاهر در افراد است نه جهات عامه. همچنین در باب خمس همین بیان وجود دارد ﴿ **اعلموا انما غنمتم من شیء** ﴾. چون ظاهر این تعابیر همان مال خصوصی افراد است بنابراین اطلاقی برای اموال عمومی ندارد پس خلاصهٔ نخستین دلیل این است که خود ادلهٔ تشریع زکات قاصر از شمول اموال عمومی است.

دوّم: در روایات تصریح شده «**جعل الله الزکاة فی اموال الاغنیاء للفقراء**» و تعبیر «اموال الاغنیاء» ظاهر در مال افراد و مالکیت‌های خصوصی است.

همچنین در بعضی روایات نیز تصریح شده در اموال عمومی زکات وجود ندارد، مانند روایت معروف مرسلهٔ حماد که در باب خمس آمده «**لیس فی مال الخمس زکاة**»[1] در خمس زکات نیست و یا «**لیس علی مال الامام زکاة**».

(**الاول البلوغ فلا تجب علی غیر البالغ فی تمام الحول فیما یعتبر فیه الحول**) بلوغ شرط اول ذکر شده است. ذیل این شرط در چهار جهت یا چهار مسأله بحث می‌شود.

مسأله اوّل: شرطیت بلوغ در زکات نقدین.

مسأله دوّم: شرطیت بلوغ در زکات غلات و مواشی

مسأله سوّم: شرطیت بلوغ در تمام حول (یک سال).

مسأله چهارم: عدم شرطیت بلوغ در مال التجارة صبی.

مسأله اوّل اجماعی است و هیچ خلافی از فقهای شیعه در آن نقل نشده مگر عبارتی از (ابن حمزه) در (الوسیله) که گفته است: (**یتعلق الزکاة بمال الصبي و**

---

۱ ـ کافی، ج۱، ص٥٤١؛ وسائل، ج۹، ص٥١٣.

یجب علی الولي أداؤها) البته احتمال می‌رود مقصود از مال صبی ، مال التجاره صبی باشد که استحبابش مسلم است. پس می‌توان گفت مسأله اجماعی است بلکه بیشتر از اجماع یعنی یک نوع تسالم فقهی و فتوائی و عملی بر عدم زکات بر نقدین صبی است که بهترین و قوی‌ترین دلیل قطعی در مسأله است.

اما فتوای علمای عامه در این مسأله متفاوت است مشهور ایشان قائل به تعلق زکات بر مال صبی برخی نیز مثل ابو حنیفه و ابن شبرمه قائل به عدم تعلق زکات مگر در مال التجارة هستند. بعضی نیز مثل اوزاعی ، لیث و ابن ابی لیلا قائل به تعلق زکات به اموال صبی بوده ولی گفته‌اند اخراجش واجب نیست ؛ نه بر خودش و نه بر ولی او بلکه بعد از بلوغ باید بپردازد. بالاخره مشهورشان قائل به زکات بوده‌اند. به جز اجماع قطعی مذکور استدلال‌های دیگری نیز بر نفی زکات در مال صبی بیان شده که به شرح زیر است:

اولین وجه دعوای قصور مقتضی است ، زیرا از آنجایی که ادلهٔ زکات به لسان تکلیف است شامل صبی نمی‌شود. وقتی دلیل جعل زکات قاصر بود و اطلاق نداشت مقتضای اصل ، عدم وجوب زکات است.

اما دربارهٔ چرایی اطلاق نداشتن آیات می‌فرمایند آیات تشریع زکات به لسان تکلیف و امر به دادن زکات است در حالی که تکلیف شامل صبی نیست ، به ویژه اینکه بر صلات نیز عطف شده است : ﴿ **اقیموا الصلاة و اتوا الزکاة** ﴾ و وجوب شامل صبی نمی‌باشد یا به جهت مخصصات و مقیدات متصله اگر گفته شود شرطیت بلوغ در تکالیف روشن و معروف است یا به جهت ادلهٔ منفصله مانند ادلهٔ شرطیت بلوغ که قبل از بلوغ تکلیفی الزامی بر صبی نیست و آن ، ادلهٔ اوامر به اداء زکات را به بالغین قید می‌زند و به تبع آن مدلول وضعی که حق در مال است نیز مقید می‌شود.

به تعبیر دیگر مفاد مدلول مطابقی این آیات، تکلیف است و وضع، مدلول التزامی آن است یعنی در باب زکات، اضافه بر وجوب تکلیفی، حق و ملکی نیز برای فقراست که مدلول التزامی تکلیف است و مدلول مطابقی آن، وجوب اداء است. پس اگرمدلول مطابقی ذاتاً مقید بود به بالغین، مدلول التزامی نیز در همان حد است و اگر با مقید منفصل در غیر بالغ از حجیت افتاد و ساقط شد، مدلول التزامی نیز به تبع و بنابر قاعدهٔ تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در حجیّت که مبنای اصولی معروف و مورد قبول است ساقط می‌شود. این قصور مقتضی در مورد آیات است. امّا دربارهٔ روایات ممکن است گفته شود روایات مطلقند. مثلاً در روایت «**فی کل اربعین شاة شاة**»[1] نگفته است «لمالک بالغ» پس اطلاق دارد و شامل صبی نیز می‌شود در پاسخ به این ادعا گفته شده در این روایات اگر چه به حسب ظاهر، قید بلوغ نیامده است ولی این‌ها اطلاق ندارند زیرا در مقام بیان از این ناحیه نیستند بلکه چنین روایاتی در مقام بیان نصاب و «ما فیه الزکاة» است نه بیان «من علیه الزکاة». این حاصل بیان اول.

این بیان تمام نبوده و قابل نقد است زیرا در آیات و همچنین در روایات می‌توان اطلاقی پیدا کرد که شامل صبی بشود. البته زکات دو جنبه دارد یک جنبه تکلیف به اداء که یقیناً در صبی نیست زیرا صبی مکلف نیست اما یک جنبه دیگر نیز دارد و آن وضع است. یعنی بخشی از مال زکوی ملک فقیر است و این حکم وضعی بوده و حکم وضعی ثبوتش در مال صبی معقول است. در بیان قبل گفته شد آیات و روایات نمی‌توانند حکم وضعی را در مال صبی ثابت کنند زیرا مدلول مطابقی آیات تکلیف است، نه وضع.

---

۱ ـ وسائل، ج۹، باب ٦ زکات الانعام، ح۱، ص۱۱٦.

ما عرض می‌کنیم اولاً: دو دسته آیات داریم: یک دسته آیات امر به زکات و دیگر آیه امر به اخذ زکات: ﴿ **خذ من اموالهم صدقة تطهرهم و تزکیهم** ﴾ این امر به نبی است؛ نه امر به مالک مال برای ادای زکات. یعنی به پیامبر می‌فرماید در اموالشان زکات است و ای پیامبر تو از ایشان آن را بگیر. این آیه، آیهٔ تشریع زکات است و در روایات آمده در ماه رمضان نازل شد و پیامبر آن را تلاوت فرمودند سپس تا یک سال مهلت دادند و بعد از یک سال عمال را فرستادند تا زکات را جمع آوری کنند. عنوان «اموالهم» در این آیه اعم از مال کبیر یا صغیر است. پس در این آیه از ابتدا حکم وضعی بیان، نبی مکلف به اخذ آن شده، وجهی برای ادعای اختصاص آن به بالغ نبوده و ذیل آیه ﴿ **تطهرهم و تزکیهم** ﴾ موجب تقیید نیست اگر چه بعضی گفته‌اند (اصل این ادعا را ابتدا ابن ادریس در سرایر علیه مشهور قدما مطرح کرده سپس برخی دیگـر از ایشـان پـیروی کرده‌اند) زیرا مقصود بیان حکمت و آثار تشریع زکات است؛ نه تقیید موضوع آن و الا زکات می‌بایست مخصوص گناهکاران می‌شد.

ثانیاً: در آیات دیگر مثل ﴿ **آتوا الزکاة** ﴾ امر به زکات اطلاق دارد زیرا این قول که گفته شده مدلول مطابقی آن تکلیفی است و ساقط است پس به تبع آن مدلول التزامی نیز ساقط می‌شود؛ تمام نیست. چرا که این مطلب در جایی که حکم وضعی مستفاد از آیات به تبع تکلیف باشد تمام است مـثل ﴿ **اقـیموا الصلاة** ﴾ که می‌گوئیم لازمه این تکلیف این است که ملاک و مـصلحتی در صلات وجود دارد که مدلول التزامی آن است و اگر در جایی تکلیف مثلاً از باب امتناع اجتماع امر و نهی ساقط شود دال بر ملاک نیز دیگر وجود ندارد. در آن مسأله این حرف درست است که ملاک و مصلحت مدلول التزامی است و اگر مدلول مطابقی ساقط شد، مدلول التزامی نیز از حجیت ساقط می‌شود اما وقتی

این آیات می‌گوید مال را بدهید چون در باب اموال و ادای حقوق دیگران است هرگاه تکلیف می‌آید، ظهور خطاب در این است که این تکلیف به تبع وضع است؛ نه وضع به تبع تکلیف. یعنی وقتی می‌گوید: ﴿ **اتوا الزکاة** ﴾ معنایش این است در مال شما حقی است متعلق به دیگری و چون این حق او است پس باید آن را اداء کنی. مثل روایات در باب معاملات که مثلاً می‌گوید: (**یحرم بیع العذره**) یا (**ثمن العذره سحت**). در این‌جا نیز درست است مدلول مطابقیِ این تکلیف، حرمت است اما روشن است که به جهت حکم وضعی است یعنی چون معامله باطل و مال بر ملک طرف مقابل باقی است پس خوردن و تصرف در آن حرام است. امر به اداء زکات نیز همین گونه است. یعنی در این قبیل اوامر حکم وضعی مدلول مطابقی می‌گردد مثل «اغسله» که شامل صبی نیز می‌شود زیرا ارشاد به نجاست است یعنی چون نجس است باید شسته شود. پس اطلاق این آیات نیز برای اموال صبی محفوظ است و شامل اموال او نیز می‌شود.

اما نسبت به روایات که ادعا شد همهٔ روایات در مقام بیان نیستند، این ادعا قابل تأمل است زیرا نسبت به برخی از روایات باب زکات می‌توان گفت در مقام بیان اصل تعلق زکات به اموال مردم است. مثل روایت «**سُماعة عن ابی عبدالله** علیه‌السلام **: ان الله عزّ وجل فرض للفقراء في اموال الاغنياء فريضه لا يحمدون الا بأدائها وهي الزكاة بها حقنوا دمائهم وبها سمّوا المسلمين**»[1] پس این گونه روایات اطلاق دارند زیرا در مقام بیان تعلق زکات به اموال اغنیا می‌باشد و اطلاق آن شامل صبی غنی نیز می‌شود.

---

۱ ـ وسائل الشیعة، ج۹، باب ٤ ابواب زکات، ح۲، ص۳۲.

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۳ / یکشنبه / ۱۲ / ۷ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

وجه دوّم برای نفی زکات در مال صبی تمسک به روایات رفع قلم است. فرموده‌اند روایت «**رُفع القلم عن الصبی**» تکلیف و همچنین حکم وضعی را رفع می‌کند زیرا ظاهر، رفع قلم تشریع از صبی است و قلم تشریع اعم از تشریع تکلیف یا تشریع احکام وضعی مثل زکات است. برخی نیز کلمه قلم را نه به معنای مطلق تشریع بلکه خصوص آن دسته از تشریع‌هایی که ثقل و سنگینی بردوش مکلف دارد و شامل حقوق و پرداختهای مالی نیز می‌شود در نـظر می‌گیرند. خلاصه به اطلاق حدیث «**رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم**» برای رفع تکلیف و وضع تمسک شده است.

پس اگر این حدیث مثل آیه ﴿ **خذ من أموالهم صدقة** ﴾ ناظر به حکم وضعی باشد و یا مثل روایاتی که قبلاً ذکر آن گذشت دارای اطلاق باشد، نه تنها روایت رفع قلم از صبی مخصص و مقید آن‌ها می‌شود بلکه ناظر و حاکم بر أدله احکام اولیه است.

البته اطلاق «**رفع القلم**» شامل ضمان صبی در اتلاف مال غیر نمی‌شود نه به جهت این‌که قلم خاص تکلیف باشد بلکه چون خلاف امتنان است و ظاهر حدیث رفع امتنانیت است.

این مطلب نیز از دو جهت تمام نیست چرا که قلم در «**رفع القلم**» به معنای قلم تشریع نیست بلکه کلمهٔ قلم در این‌جا کنایه است و در باب استعمالات کنایی بایست دید معنای مکنی عنه بر حسب فهم عرف و مناسبات لغوی و عرفی چیست؟ در این جا معنای مکنّی عنه این است که چون صبی، مجنون، نائم و... به جهت صغر یا نبودن عقل و... مسلوب الاختیار و بی اراده هستند مسؤول و مؤاخذ نیستند. معنای مکنّی عنه و آنچه رفع شده است تکلیف و مسئولیت و مؤاخذه است نه حقوق مالی و وضعی که ربطی به اراده و اختیار ندارد.

بنابراین بیش از این استفاده نمی‌شود که آنچه رفع شده تکلیف یا تشریع‌هایی است که تبعات، مسئولیت و مؤاخذه بر آن بار شده است چون این‌ها ارادهٔ کامله می‌خواهد. هر کسی نسبت به نتیجهٔ فعلی که با ارادهٔ خودش انجام داده مسؤول است.

بنابراین همین تعبیر رفع در باب خطا و نسیان نیز آمده است چون در آن اراده نیست.

نتیجه این که از حدیث رفع قلم یا جری تکلیف بیش از رفع مسئولیت و مؤاخذه استفادهٔ شده و شامل احکام وضعی مانند ضمان و حقوق مالی یا نجاست و حدث نمی‌شود. تا لازم باشد گفته شود در جایی که خلاف امتنان است مرفوع نمی‌شود. به علاوه خلاف امتنان بودن نیز درست نیست زیرا رفع ضمان در اتلاف صبی خلاف امتنان بر دیگری است نه بر صبی بلکه نسبت به صبی طبق امتنان است که ضمان از صبی رفع شود در صورتی که حدیث رفع قلم از صبی نگفته رفع باید امتنان بر همه باشد، همان گونه که در حدیث رفع گفته شده چون عنوان «**عن امتی**» در آن آمده است بلکه ظاهر حدیث «**رفع القلم**

عن الصبی » آن است که تنها بایستی بر صبی امتنان باشد و امتنان بر صبی در رفع ضمان نیز ثابت است.

بنابراین اولاً: استظهار تمام نیست و حدیث رفع قلم یا جری قلم بیش از تکلیف را رفع نمی‌کند .

ثانیـاً: اگر خلاف امتنا نیّت مانع از اطلاق باشد، در نفی ثبوت حق زکات برای فقرا نیز خلاف امتنان خواهد بود بنابراین چنین استدلالی ناتمام است.

وجه سوم تمسک به برخی روایات دیگر است. این وجه تمام است زیرا روایاتی فراوان داریم که تعلق زکات را بر مال یتیم نفی کرده و ظاهر بلکه صریح آن‌ها رفع حکم وضعی است.

شاید حدود بیست روایت در این مسأله باشد که می‌توان گفت تعدد و کثرت این روایات مستفیضه اطمینان آور است. برخی از آن‌ها نیز از معصومین علیهم السلام صادر شده بنابراین از نظر سند قطع به صدور بعضی از آن‌ها داریم و مقدار متیقن آن‌ها که همان نفی زکات نقدین است ثابت می‌شود. به علاوه این‌که سند اکثر آن‌ها نیز صحیح است.

البته عنوانی که در این روایات آمده عنوان یتیم است. مانند صحیحهٔ محمد بن مسلم: «**سألته عن مال الیتیم فقال لیس فیه زکاة**»[۱] صحیحهٔ «**زراره عن ابی جعفر قال: لیس في مال الیتیم زکاةٌ**»[۲] یا صحیحهٔ حلبی «**عن ابی عبدالله علیه السلام في مال الیتیم أعلیه زکاةٌ؟ قال اذا کان موضوعاً فلیس علیه زکاةٌ فاذا عملت به فانت له ضامن و الربح للیتیم**»[۳] یا روایة زراره و محمد بن مسلم «**انهما قالا لیس علی**

۱ ـ وسائل، ج۹، باب ۱ ابواب من تجب علیه الزکاة، ح۷، ص۸۵.
۲ ـ وسائل، ج۹، باب ۱ ابواب من تجب علیه الزکاة، ح۸، ص۸۵.
۳ ـ وسائل، ج۹، باب ۱ ابواب من تجب علیه الزکاة، ح۱، ص۸۳.

مال اليتيم في الدين والمال الصامت شيءٌ»[۱] (مال صامت مالی است که با آن تجارت نشده و حفظ شده باشد که معمولاً نقدین است) بنابراین این‌جا بحث شده است که چگونه از این روایات با این‌که در بردارندهٔ عنوان یتیم هستند حکم مطلق صغیر و غیر بالغ را استفاده می‌کنیم؟ گفته شده است تعبیر یتیم خصوصیتی ندارد و منظور از یتیم همان صغیر است و ذکر یتیم به جهت این است که صغیر چنانچه یتیم نباشد مال مستقل نداشته و در اثر فوت پدر است که معمولاً صغیر صاحب مال شده و ارث می‌برد.

همچنین به جهت ضعف یتیم و به جهت بی سرپرست بودن او در عین لزوم حفظ مال وی، از اموال او سؤال می‌شود که «چگونه حقی در آن‌ها ثابت است؟» بنابراین هر چند از مال یتیم سؤال شده است امّا خصوصیتی در یُتم وجود ندارد. خصوصیت داشتن یُتم را نه عرف می‌فهمد و نه متشرعه پس حمل بر مطلق مال صبی می‌شود.

البته قرائن دیگری نیز در این دسته روایات موجود است که بیان می‌دارد مقصود از یتیم همان صغیر است. از جمله در برخی روایات عنوان صغیر آمده است مثلاً در روایت محمد بن فضیل: «**سألت عن ابی الحسن الرضا علیه السلام قال: وعن صبية صغار لهم مال بيد أبيهم أو أخيهم هل يجب على مالهم زكاةٌ؟ قال: لا يجب فی مالهم زكاة حتى يعمل به أو يتجر به**»[۲] آمده است پدر نیز دارد و گفته شده مال آن صغیر در دست پدر یا برادرش است. پس مفاد این روایات آن است که در مال صغیر زکات نیست و این مقیّد همان اطلاقاتی است که زکات در

---

۱ ـ وسائل، ج۹، باب ۱ ابواب من تجب علیه الزکاة، ح۲، ص۸۳.
۲ ـ وسائل، ج۹، باب ۲ ابواب من تجب علیه الزکاة، ح٤، ص۸۸.

اموال اغنیا مقرّر کرده است.

بحث دیگر این است که نسبت این روایات با ادلهٔ هریک از انواع زکات مثل زکات غلات، زکات نقدین، زکات مواشی و ... عموم و خصوص من وجه است؛ نه عموم خصوص مطلق. زیرا هریک از آن‌ها شامل غلات یا مواشی یا نقدین غیر صبی نیز می‌شود و این روایات شامل غیر هر یک از آن‌ها از اموال صبی می‌شود.

حال در پاسخ به این پرسش که (چگونه آن‌ها را با این روایات تخصیص بزنیم؟) گفته شده این اشکال وارد نیست زیرا لسان این دسته از روایات لسان حکومت است و نیاز به نسبت سنجی نیست، چون می‌گوید آن زکاتی که در مال است در مال صبی نیست و چون اصل زکات را فرض کرده ناظر بر ادلهٔ زکات است و ادلهٔ ناظره ادلهٔ حاکمه هستند. همان گونه که می‌گویند «لا حرج» ناظر به ادلهٔ احکام اولیه است و نسبت سنجی لازم نیست و «لا حرج» اگر چه با تک تک ادله هریک از احکام اولیه عموم من وجه است امّا گفته می‌شود اگر عموم من وجه نیز باشد «لا حرج» و «لا ضرر» بر آن ادله حاکمند، این‌جا نیز همین حرف صحیح است زیرا دلیل نفی زکات از مال یتیم چون اصل زکات را فرض کرده ناظر به ادله تشریع زکات در تک تک اموال زکوی است و می‌گوید آن زکات در مال یتیم نیست.

بنابراین نتیجه می‌گیریم این دسته از روایات مقدم است و تمام ادله زکات در اموال زکوی را تقیید می‌زند.

البته وجه دیگر نیز در این‌جا تمام است و آن این است که اگر بخواهیم نسبت را حفظ کنیم و در عین حال نسبت عام و خاص مطلق باشد باید بگوییم اگر چه این روایات نسبت به ادلهٔ زکات در هر یک از اموال زکوی عموم من وجه است

ولی نسبت به مجموع آن ادله، عموم و خصوص مطلق بوده و این مقدار برای تخصیص کافی است. بنابراین این روایات مقیداطلاقات ادلهٔ زکات است.

در این‌جا مطلبی دیگر مطرح است که اثرش نیز در این جهت و این مسأله بلکه در بحث آینده است و آن این‌که آیا روایات نفی زکات از مال صبی اطلاق دارد؟ قدر متیقن، مال صامت یعنی نقدین است چون ناظر به مال التجاره‌ای است که یا راکد می‌ماند یا با آن تجارت می‌شود و این معمولاً همان نقدین است.

به عبارت دیگر نظر به زکات نقدین و زکات مال التجارة است. بنابراین گفته شده اگر با آن تجارت شود و راکد و موضوع نباشد زکات ندارد. ولی یکی ـ دو روایت از آن‌ها گفته شده که مطلق است مثل روایت زرارة که قبلاً ذکر کردیم: «**سألته عن مال الیتیم فقال لیس فیه زکاةٌ**» یا «**لیس فی مال الیتیم زکاةٌ**»، فقها گفته‌اند از این روایات اطلاق و عموم استفاده می‌کنیم و هر جا شک کنیم آیا در مال صبی زکات وجود دارد یا نه، این روایت مطلق، مرجع ما است.

در حقیقت این روایت عام فوقانی می‌شود و هر جا شک کردیم مثلاً در مواشی صبی نیز زکات است یا خیر؟، به این عام رجوع می‌کنیم. چون گفته «**لیس فی مال الیتیم زکاةٌ**» این عام فوقانی مقدم بر عموم آیهٔ تشریع زکات است چون مخصص آن است.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۴ / دوشنبه / ۱۳ / ۷ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

مسأله دوم:

دومین مسأله [از مسائل شرط بلوغ در زکات] بحث از زکات در غلات و مواشی (چهار پایان) صبی است: «آیا در غلات و مواشی صبی نیز همچون نقدین زکات نیست؟» این مسأله دوم محل اختلاف میان فقهای ماست.

نظر مشهور قدما، به جز ابن ادریس، تعلق زکات به غلات و مواشی صبی است. حتی در کلمات برخی قدمای اصحاب ادعای اجماع نیز شده است. به تدریج، از بعد از محقق حلی و متأخرین، فتوا عوض شده و نظر مشهور عدم تعلق زکات در غلات و مواشی غیر بالغین گردیده است. برخی از متأخرین به ویژه معاصرین قائل به زکات شده‌اند.

در حواشی بر عروة نیز برخی از بزرگان احتیاط کرده و قائل به زکـات شده‌اند.

منشأ این اختلاف وجود صحیحه محمد بن مسلم و زراره است: «**عن أبي جعفر و أبي عبدالله علیهما السلام انهما قالا لیس علی مال الیتیم فی الدین و المال الصامت شيء فأما الغلات فعلیه الصدقة الواجبه**». با وجود این کـه ایـن صـحیحه در خصوص غلات آمده اما مشهور، مواشی را نیز ملحق به غلات کرده‌اند. پس

این روایت منشأ فتوای قدما بر ثبوت زکات در غلات و مواشی بوده و متأخرین نیز به تدریج با این فتوا مخالفت کرده‌اند.

در دو مقام باید بحث شود:

مقام اوّل این که با قطع نظر از روایات خاصه و دلیل خاص اگر ما باشیم و مقتضای قاعده، آیا زکات در غلات و مواشی صبی ثابت است یا عدم آن ثابت می‌شود؟

مقام این‌که متأخرین برای این روایت معارض ذکر کرده‌اند، حال با این روایت چگونه برخورد کنیم؟

اما مقام اوّل: مقتضای قاعده مربوط به بحثی می‌شود که در گذشته اشاره کردیم آیا «برای اموال صبی از آیات و روایات تشریع زکات اطلاق می‌فهمیم یا نه؟». اگر از آیهٔ ﴿ **خذ من اموالهم صدقه** ﴾ و روایتی که ذکر شد اطلاق استفاده کردیم، اصل اولی و به اصطلاح عام فوقانی، ثبوت زکات در تمام اموال حتی اموال غیر بالغین شده آن‌گاه خروج از این اصل، نیاز به دلیل مخصص دارد و قبلاً گفته شد وجود این دلیل مخصص نیز ادعا شده است و آن روایت «**لیس فی مال الیتیم زکاة**» و امثال آن است. زیرا عنوان «مال الیتیم» که در آن روایت آمده مطلق است.

پس این روایت و امثال آن مقید اطلاق آیه زکات شده آن‌گاه عام فوقانی ما عکس می‌شود. یعنی این روایت عام فوقانی می‌شود و هر جا شک کنیم مثلاً در غلات صبی زکات وجود دارد یا نه؟ دیگر مقتضای قاعده رجوع به آیه تشریع زکات ﴿ **خذ من اموالهم صدقةً** ﴾ نیست بلکه باید به «**لیس فی مال الیتیم زکاة**» رجوع شود زیرا این روایت، مطلق مال یتیم را از آیه خارج کرده است. حال اگر در مالی از اموال شک شود زکات دارد یا نه؟ (به جهت وجود دو روایت

معارض که موجب تساقط می‌شود یا به هر جهت دیگر) مرجع روایت نافی زکات خواهد بود؛ نه عموم آیه تعلق زکات (زیرا این روایات اعم از دو روایت خاصی است که تعارض و تساقط کرده‌اند).

پس در حقیقت سه طبقه دلیل داریم یکی روایت خاص در غلات (کـه معارض دارد)، دیگری روایت عام در نفی زکات در همه اموال صبی، و سومی عموم آیه اثبات زکات در اموال کل اغنیا. سقوط دلالت دلیل در هر طبقه، موجب رجوع به طبقه بعد شده و در محل بحث در فرض تعارض و تساقط روایت زکات در غلات صبی، قهراً عام فوقانی ما «**لیس فی مال الیتیم زکاة**» شده، که باید به آن رجوع شود و نتیجه نفی زکات بر غلات و مواشی صبی می‌شود.

بنابراین در مقام اول مقتضای قاعده این است که ببینیم آیا روایاتی که گفته است «**لیس فی مال الیتیم زکاة**» اطلاق داشته و هر مالی از اموال صبی و یتیم را در بر می‌گیرد یا نه؟ اگر اطلاق داشته باشد مقتضای قاعده نفی زکات است (فتوای مشهور متأخرین) و اگر اطلاق نداشته باشد مرجع طبقهٔ سوم یعنی عمومی ادله تعلق زکات به اموال اغنیا و نتیجه ثبوت زکات در غلات و مواشی صبی خواهد بود (فتوای مشهور قدما است).

مشهور گفته‌اند ظاهر اولی روایت «**لیس فی مال الیتیم زکاة**» اطلاق داشته و «مال» به معنای لغوی آن است یعنی شیئی که مالیت دارد و مملوک صـبی است؛ «مال» در این روایت مطلق است و شامل مواشی، غلات و نـقدین می‌شود بنابراین مقتضای قاعده در مقام اول، نفی زکات در غلات و مواشی صبی خواهد بود و دیگر نوبت به عموم ﴿**خذ من اموالهم صدقةً**﴾ نمی‌رسد.

ممکن است شبهه‌ای در ذهن خطور کند که مراد از «مال» معنای عام لغوی

مال یعنی «ما یملکه الیتیم» نباشد بلکه مراد همان مالی باشد که یحرک تارةً ولا یحرک اخری یعنی نقدین و پول؛ نه مواشی و غلات.

منشأ این شبهه مجموعه نکاتی است:

نکته اوّل: این‌که خود این دو بزرگوار (محمّد بن مسلم و زراره) روایاتی نقل کرده‌اند که در ذیل آن‌ها قید اتجار و تحریک و عمل و عدم اتجار آمده و محتمل است این روایت نیز تقطیع از همان روایات باشد.

محمد بن مسلم و زراره همین تعبیر «**لا زکاة فی مال الیتیم**» را در آن‌ها ذکر کرده‌اند ولی در ذیل آن قرینه‌ای آورده‌اند که نظر به نقدین دارد زیرا ابتدا گفته‌اند «**لیس فی مال الیتیم زکاة الا ان یتجر به**» یا «**فاذا حرکته فعلیه زکاة**» یا «**قال اذا کان موضوعاً فلیس علیه زکاة**».

در تمام آن‌ها نیز سؤال از عنوان مال الیتیم است در پاسخ امام این تفصیل را آورده‌اند که «**اذا کان موضوعاًفلیس علیه زکاة فاذا علمت به فأنت له ضامن و الربح للیتیم**». پس احتمال می‌دهیم این نیز تقطیعی از همان قسم تقطیعات باشد صدرش را ذکر کرده ذیلش را جدا کرده‌اند. این نکته اطلاق در این دو روایت را مقداری تضعیف می‌کند.

نکته دوم این‌که اساساً مال یک اطلاق دیگری نیز دارد که در ذهن اصحاب ائمه در این روایات به چشم می‌خورد. زیرا وقتی روایات دیگر را می‌بینیم، در آن‌ها نیز سؤال سائل از مطلق مال بوده اما در جواب مشخص می‌شود که خصوص اموال محض یعنی پول و نقدین که با آن تجارت می‌شده از مال اراده شده است؛ نه مثل مواشی و غلات که خودشان در آمد هستند.

پس این یک اطلاق دیگری از مال در مقابل معنای عام لغوی است. ولی در

خصوص باب زکات «زکات مال» به زکات مال محض که بوسیله آن تجارت می‌شده، منصرف می‌شود. مال محضی که با آن تجارت می‌شده گاهی متحرک و گاهی صامت بوده و شامل انعام و غلات شده است. پس این نیز یک اطلاق عرفی و متشرعی در استعمالات و سؤوالات باب زکات است و نکته‌ای دیگر است که موجب اجمال می‌شود.

نکته سوم این‌که اساساً مال یک وقتی در اصل ادلهٔ تشریع زکات می‌آید مثل ﴿ **خذ من اموالهم** ﴾ قطعاً به معنای عام است زیرا در مقام تأسیس و تشریع اصل زکات است ولی وقتی بعد از آن‌که زکات در اموالی معین تشریع شد، پیامبر اکرم صلّی الله علیه وآله وسلّم نیز اموال و اصناف معینی را موضوع زکات قرار دادند (نقدین، غلات، مواشی و مال التجارة).

بنابر این در ذهن متشرعه اینگونه برداشت شد که زکات در مطلق مال که معنای عام لغوی است نمی‌باشد بلکه در اموال خاص است و وقتی سـؤال می‌شود آیا در مال یتیم زکات است یا خیر؟ قطعاً مراد مطلق مال (مـعنای لغوی) نیست بلکه قیدی داشته و مراد اصناف نُه گانه زکات و یا خصوص نقد و پول که (مال محض) است.

بنابراین ممکن است کسی بگوید مراد از مال در این روایت همان مـال محض است و با آن مالی که در آیه زکات و ادله اصل تشریع زکات قرار گرفته است تفاوت دارد؛ در آن‌جا مال به معنای لغوی است اما ایـن‌جا در ذهـن متشرعه مرتکز است که زکات در مطلق مال نیست. پس وقتی سؤال می‌شود «آیا در مال یتیم زکات است یا نه؟» مقصود سائل مطلق مال نیست زیرا سائل می‌داند مطلق مال زکات ندارد بلکه مقصود مقید است و قید، مستتر و مردد است بین دو معنی عام و خاص.

بنابراین اگر روایات دیگر را که منصرف به همان مال محض است قرینه قرار ندهیم روایت مجمل می‌شود. این‌جا جایی برای اجرای اطلاق و مقدمات حکمت نیست زیرا در اصول آمده اطلاق و مقدمات حکمت جایی جاری می‌شود که مفهوم لفظ مستعمل و معنایی که در آن به کار گرفته شده محرز باشد اما اگر در جایی قیدی مستتر و مفهوم مردد بین دو معنا بود. اگر چه یکی اوسع از دیگری باشد، نمی‌توان با اطلاق معنای اوسع را مشخص کرد زیرا اطلاق فقط نفی قید کرده و معنای مستعمل فیه یا مفهوم مقدر را مشخص نمی‌کند.

بنابراین احتمال تشکیک در اطلاق هر دو روایت محمد بن مسلم و زراره که گفته شده «**سألته عن مال الیتیم قال لیس فیه زکاة**» وجود دارد. حال اگر این تشکیک را براساس نکات شده پذیرفتیم روایت مجمل شده، آن‌گاه عام فوقانی و مقتضای قاعده ثبوت زکات در غیر نقدین از اموال صبی می‌شود زیرا قدر متیقن این روایات نقدین است و در بیش از آن دچار اجمال می‌شود. پس در مقام دوم اگر روایت دال بر زکات نیز نداشته باشیم آیه ﴿ **خذ من اموالهم صدقةً** ﴾ مرجع و در نتیجه قول مشهور قدما ثابت می‌شود. اما اگر این اطلاق را این‌جا قبول کرده و گفتیم مال یتیم مطلق و مراد همان معنای عام لغوی مال است و تمام اموال صبی اعم از نقدین، مواشی و غلات را شامل می‌شود در این صورت در مقام اول، مقتضای قاعده نفی زکات در غلات و مواشی صبی خواهد بود مگر این‌که در مقام دوم مخصّصی برای آن ثابت شود.

اما مقام دوم: مقتضای روایت خاص[1] است و اشاره شد اختلاف بین مشهور قدما و مشهور متأخرین دربارهٔ چگونگی استناد به آن است. قدما به

---

۱ ـ صحیحه محمد بن مسلم و زرارة.

صحیحه زراره و محمد بن مسلم که از دو امام نقل شده تمسک کرده و این روایت مخصص اطلاق نفی زکات در مال یتیم است. چنان چه آن اطـلاق پذیرفته شود از آن‌جا که صحیحه تفصیل داده و بیان داشته «مال الیتیم» اگر مثل دین و مال صامت باشد «لیس فیه شیء» اما اگر غلات باشد «فعلیه الصدقة الواجبة»، (یعنی زکات ثابت است زیرا وجوب هم در لغت و در لسان شارع به معنای ثبوت است مانند آیه ﴿**وجبت جنوبها**﴾ (ثبت)) و لسان تـفصیل از اصرح ألسنهُ تخصیص و در حقیقت یک نوع حکومت و تفسیر است زیرا ملاک حکومت، ناظریت و مفسریت و لسان تفصیل، لسان تفسیر و نظر است. یعنی آن‌جا که گفته شد «**لیس فی مال الیتیم زکاة**» اگر نقدین صامت یا دین باشد زکات نیست اما اگر غلات باشد زکات دارد و این لسان نوعی حکومت است. مراد از صدقه نیز همان زکات است زیرا روایت ناظر به روایات نفی آن در مال یتیم است.

همچنین به قرینه مال صامت و دین که در کبیر، موضوع زکات است نتیجه گرفته می‌شود روایت، دلالتی روشن بر تعلق زکات به غلات صبی داشته و روایت در مقام بیان ثبوت حکم وضعی است، به همین جهت به واجبة یعنی ثابتة تعبیر شده و ناظر به حقی است که در غلات و اموال اغنیاء برای فقرا ثابت است و آن، همان حق زکات است؛ نه استحباب پرداخت زکات زیرا روایت به هیچ وجه نظر به پرداخت ندارد.

بعضی سعی کرده‌اند روایت را حمل بر استحباب کرده و بگویند زکات بر صبی در غلات مستحب و مقصود این روایت تفصیل بین استحباب زکات در اموال صبی است که در دین و مال صامت صبی مستحب نیست اما در غلات وی مستحب است که چنین برداشتی از روایت بسیار خلاف ظـاهر است؛

بنابراین دلالت این روایت بر مدعای مشهور قدما در غلات روشن است.

حال این پرسش مطرح است «چگونه متأخرین از این روایت دست کشیده فتوا را تغییر داده‌اند؟» پاسخ این است که علت اعراض و دست کشیدن متأخرین روایت دیگری است که شیخ در تهذیب و استبصار نقل کرده و معارض با این روایت است. متن روایتی که شیخ آن را از ابی بصیر نقل می‌کند چنین است: «**عن ابی عبدالله سمعت انه یقول لیس فی مال الیتیم زکاة و لیس علیه صلاة و لیس علی جمیع غلاته من نخل أوزرع أو غلة زکاة و ان بلغ الیتیم فلیس علیه لما مضی زکاة ولا علیه لما یستقبل حتی یدرک فان ادرک کانت علیه زکاة واحده و کان علیه مثل ما علی غیره من الناس**»[1]. ادعا شده این روایت ابی بصیر با روایت محمد بن مسلم و زراره معارض است زیرا روایت ابی بصیر تصریح دارد «**لیس علی جمیع غلاته من نخل أوزرع أو غلة زکاة**» حال این معارضه چگونه حل شده و بعد از تعارض نتیجه چه چیز خواهد شد؟ قدما همچون شیخ طوسی که خود این روایت را نقل کرده است در ذیل این روایت، روایت محمد بن مسلم و زراره را نیز نقل می‌کند و بین آن‌ها به گونه‌ای جمع می‌کند که به نفع فتوای قدماست زیرا فتوای خود شیخ نیز وجوب زکات در غلات و مواشی صبی است.

امّا متأخرین این جمع را نپذیرفته می‌گویند جمع عرفی نیست و خود بگونه‌ای دیگر جمع کرده و یا قائل به تعارض و تساقط شده یا روایت ابو بصیر را به جهت مخالفت با عامه ترجیح می‌دهند. لذا در این‌جا به بیان وجوه جمع، ترجیح یا تساقط می‌پردازیم.

---

۱ ـ وسائل، ج۹، باب ۱ ابواب من تجب علیه الزکاة، ح۱۱، ص۸٦.

١ ـ وجه جمعی که شیخ طوسی بیان کرده‌اند این گونه است که روایت ابی بصیر معارض با روایت زراره و محمد بن مسلم نیست زیرا در روایت ابی بصیر گفته شده: «**لیس علی جمیع غلاته زکاة**» یعنی نفی زکات از جمیع غلات کرده است؛ بدین معنا که بر همه غلات صبی زکات نیست و این با تعلق زکات بر بعضی از غلات صبی زکات منافات ندارد زیرا غلات، مخصوص غلات چهار گانه زکوی نبوده بلکه اعم از آن است و همه محصولات زراعـی را در بـر می‌گیرد.

اشکالی مطرح شده که چنین حکمی مخصوص به یتیم نیست پس چرا تنها یتیم و صغیر ذکر شده با این که حکم مکلفین و بالغین نیز همین طور است که «**لیس علی جمیع غلاتهم زکاة**» بنابراین ذکر یتیم وصغیر لغو می‌شود.

شیخ پاسخ داده‌اند در غیر صبی زکات در جمیع غلات آن‌ها مستحب است و روایاتی نیز با این مضمون وارد شده که مستحب است صاحب غله در غیر غلات اربعه نیز زکات بدهد؛ این روایت می‌خواهد آن استحباب را در مورد مال یتیم تخصیص بزند زیرا مال یتیم را باید حفظ و مراعـات کـرد. گـویا می‌خواهد بگوید آن زکاتی که مستحب است در همهٔ غلات پرداخت شود، در مال یتیم نیست اما صدقه واجبه را نفی نمی‌کند. به عبارت دیگر این روایت زکات استحبابی ثابت در غلات کبیر را نسبت به صبی نفی می‌کند.

دو نکته در مقام نقد این وجه جمع ذکر می‌شود:

اوّلاً: این گونه جمع خلاف ظاهر بوده و فقها نیز گفته‌اند جمع عرفی نیست زیرا روایت ناظر به نفی حکم استحبابی نیست چون در صدر روایت آمـده «**ولیس علیه صلاة**». حال منظور کدام نماز است؟ نماز مستحبی که بر صغیر ثابت و مشروع است پس منظور نفی نماز واجب است.

همچنین وقتی در ذیل روایت آمده «**حتی یدرك وان ادرك کانت علیه زکاة واحدة**» صراحت دارد بر این‌که نظر به حکم وضعی است؛ نه تکالیف استحبابی پس زکات لازم است.

ثانیاً: مراد از «**جمیع غلاته**» در روایت، مجموع نبوده بلکه جمیع به نحو استغراق مراد است. یعنی جمیع انحلالی و استغراقی مراد بوده و منظور آن است که لیس علی کل غلة غلة من غلاته زکاة. به همین جهت گفته شده «**من نخل أو زرع أو غلة**» و با «**أَو**» عطف نموده است در حالی که اگر مقصود، عام مجموعی بود عطف بوسیله «**واو**» صورت می‌گرفت نه با «**او**»؛ پس اینگونه جمع کردن صحیح نیست.

۲ ـ برخی از فقهای متأخر به شکل دیگری بین دو روایت جمع کرده روایت زراره و محمد بن مسلم را حمل بر استحباب نموده‌اند چون روایت ابی بصیر صریح در نفی و روایت زراره و محمد بن مسلم دلیل بر ثبوت و لزوم است و قاعده‌ای داریم که هرگاه از دو دلیل یکی ظاهر در الزام (مانند اوامر) و دیگری نافی الزام بود (مثل روایت لا بأس)، دلیل ظاهر در الزام را حمل بر استحباب می‌کنیم و جمعی عرفی است. مانند اینکه اگر شارع بگوید (اغتسل للجمعه) بعد بگوید (لا بأس بترک غسل الجمعه) می‌گوییم امر به غسل، امر استحبابی است؛ در این جا نیز همین گونه است و روایت زراره و محمد بن مسلم حمل بر استحباب شده و در نتیجه زکات در غلات صبی مستحب است نه لازم.

نقد این گونه از جمع: هر چند کبرای این گونه از جمع درست است ولی تطبیق آن صحیح به نظر نمی‌رسد چراکه روایت محمد بن مسلم و زراره ناظر به وضع بوده و احکام وضعی که در مورد بحث ما حق و ملک است قابل حمل بر استحباب نیست زیرا ملکیت فقیر یا ثابت است و یا نیست و استحباب و وجوب

در آن راه ندارد پس اگر روایت، ظهور در تکلیف و أمر داشت جای آن بود امر تکلیفی را به قرینه ترخیص در ترک، حمل بر استحباب کنیم ولی در این جا یک روایت می‌گوید در غلات صبی حق و ملک فقرا ثابت است یعنی عشر یا یک پنجم عشر آن ملک جهت فقراست و دیگری می‌گوید ملک آنان نیست. بین ملک بودن و ملک نبودن، دیگر حمل بر استحباب، جمع عرفی نیست به همین دلیل برخی متأخرین تصریح کرده‌اند حتی استحباب نیز ندارد و اگر ولی تصرف کرد و پرداخت، ضامن است چرا که این روایت قابل حمل بر استحباب نیست.

۳ ـ علاج سوم برای جمع بین این دو روایت به این گونه صورت گرفته که گفته‌اند این دو روایت تعارض داشته و یکی از احکام باب تعارض توجه به این است که کدام یک از متعارضین مطابق با عامه و کدام مخالف با عامه است تا به روایت مخالف عامه اخذ و موافق عامه حمل بر تقیه شود.

در این بحث گفته شده که روایت محمد بن مسلم و زراره موافق اکثر عامه اما روایت ابی بصیر مخالف اکثر عامه است و در باب تعارض نیز آمده مخالفت عامه و مخالفت بااکثر عامه هر دو مرجح است زیرا در مقبوله عمر بن حنظه که مدرک این ترجیح است بعد از ذکر مرجحات می‌گوید اگر عامه طبق هر دو روایت فتوا داشتند «**ما یکون قضاتهم و رواتهم الیه امیل فدعه**» یعنی اگر یکی از دو روایت متعارض، موافق اکثر عامه بود و به آن میل بیشتری داشتند، آن را ترک و به دیگری اخذ کن.

پس مخالفت اکثریت عامه نیز از مرجحات باب تعارض بوده و در این جا روایت زراره و محمد بن مسلم این چنین است.

علاوه بر این شاهدی نیز برای حمل بر تقیه ذکر کرده و «الناس» در روایت

مروان بن مسلم از ابی الحسن یا محسن را کنایه از عامه دانسته‌اند «**عن أبی عبدالله علیه السلام قال: کان ابی یخالف الناس فی مال الیتیم لیس علیه زکاة**»[۱]. معلوم می‌شود اکثر عامه قائل به وجوب زکات در مال یتیم بوده‌اند زیرا امام صادق علیه السلام می‌فرماید پدرم امام باقر علیه السلام با این که مردم می‌گفتند زکات در مال یتیم واجب است (ظاهراً فتوای مالک در مدینه این بوده است) با آنان مخالفت می‌کرده است.

این روایت نیز شاهد بر آن است که فتوا به وجوب زکات در مال یتیم موافق عامه بوده در نتیجه روایت زراره حمل بر تقیه شده و روایت نافی زکات در غلات صبی ترجیح داده می‌شود.

❊ ❊ ❊

۱ ـ وسائل، ج۹، باب ۱ ابواب من تجب علیه الزکات، ح۹، ص۸٦.

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۵ / سه شنبه / ۱۴ / ۷ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

وجه جمع سابق نیز تمام نیست زیرا روایت زراره و محمد بن مسلم بر تقیه حمل نمی‌شود چون اگر در روایت مطلق گفته بود: «**فی مـال الیـتیم زکـاة**» می‌گفتیم مطابق قول عامه است و بر تقیه حمل می‌شود ولی روایت تفصیل داده است و گفته است «**لیس علی مال الیتیم فی الدین و المال الصامت شـیء فـاما الغلات فعلیه الصدقه الواجبة**» و نه تنها این تفصیل در میان عامه نیست بلکه صدرش صریح در نفی زکات است. چرا که عامه یا قائل به عدم زکات هستند مانند ابو حنیفه و شاگردان او و یا مطلقا قائل به زکاتند مثل مالک و شافعی. در حالی که تفصیل مذکور در روایت در میان هیچ یک از مذاهب عامه وجود ندارد بنابراین چگونه می‌شود این روایت را حمل بر تقیه نمود و گفت به جهت عامه صادر شده است؟

پس این روایت قابل حمل بر تقیه نبوده بلکه به عکس می‌توان گفت روایت ابی بصیر (طرف دیگر تعارض) مطابق با مذهب ابو حنیفه و برخی دیگر است مذهبی که در عامه فراگیر بوده است.

از جهت دیگر حمل روایت بر تقیه در مقام تعارض که در حقیقت ترجیح به مخالفت عامه است در صورتی صحیح است که مرجّح قبلی و اسبق در کار

نباشد؛ در تعارض ادله ثابت شده دو مرجح داریم: یکی موافقت با کتاب و دیگری مخالفت با عامه که اولی مقدم بر دومی است.

بنابراین اگر دو دسته روایت قابل جمع عرفی نبوده، نوبت به تعارض برسد و بخواهیم مرجحات را پیاده کنیم روایت زراره و محمد ابن مسلم چون موافق کتاب است مقدم خواهد شد و روایت ابو بصیر ساقط می‌شود؛ در این صورت نتیجه موافق مشهور قدما خواهد بود.

البته پس از این و به عنوان اشکال عام و فراگیر بر همه وجوه جمع و علاج گفته می‌شود: وجود چنین معارضی از اصل ثابت نیست.

۴ ـ چهارمین وجه مذکور تعارض و تساقط است، آن گاه رجوع به اطلاق «**لیس فی مال الیتیم زکاة**» یا اصل عملی (استصحاب عدم تعلق زکات) است که اقتضای نفی زکات را دارد.

اشکال این وجه نیز با توجه به مطالب قبل مشخص می‌شود:

اولاً: با وجود مرجح موافقت کتاب، نوبت به تساقط و رجوع بـه عـام فوقانی یا اصل عملی نمی‌رسد.

ثانیـاً: اگر چنانچه فرض کنیم نوبت به تساقط برسد قبلاً گفتیم دلیلی که بر نفی زکات در مطلق اموال غیر بالغ دلالت کند نداشته و مرجع فوقانی اطلاق آیه زکات خواهد بود؛ در نتیجه در این فرض نیز فتوای قدما ثابت خواهد شد.

اشکال اصلی در مسأله این است که هنگامی یکی از این وجوه چهارگانه تمام است که روایت معارض معتبر داشته باشیم؛ یعنی روایت ابی بصیر به نحوی که مرحوم شیخ نقل کرده ثابت شود و در آن آمده باشد «**لیس علی جمیع غلاته من نخل او زرع أو غلة زکاة**».

در صورتی که اشکال در اصل وجود این روایت با چنین متنی است زیرا این

روایت اگر چه در تهذیب اینگونه آمده است ولی همین روایت با همین سند (یعنی از حماد از حریز از ابی بصیر از امام صادق علیه السلام) در کافی بدون ذکر غلات نقل شده روشن است که ایندو یک روایت بوده و در حقیقت از کتاب حریز یا حماد بن عیسی نقل شده است.

متن این روایت در کافی این چنین است «**عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن حماد بن عیسی عن حریز عن ابی بصیر قال سمعت ابا عبدالله یقول لیس علی مال الیتیم زکاة و ان بلغ الیتیم فلیس علیه لما مضی زکاة...**» و جمله وسط «**ولیس علی جمیع غلاته**» در آن نیست. به این جهت میان این دو نقل تهافت و تعارض رخ می‌دهد زیرا حذف این جمله از وسط روایت نمی‌تواند از باب تقطیع باشد چون این جمله در وسط متن حدیث و مؤثر بر معنی آن می‌باشد.

پس روایت اگر به نقل کلینی باشد معارض با صحیحه زراره و محمد بن مسلم نیست زیرا یا مخصوص به مال محض است و یا مطلق بوده روایت زراره و محمد بن مسلم مخصصّ و حاکم بر آن است.

بنابراین اصل وجود روایتی از أبو بصیر، معارض با روایت زرارة و محمد بن مسلم ثابت نیست زیرا:

اولاً: با این تهافت متن شیخ ثابت نمی‌شود، مخصوصاً که نقل کلینی اضبط است.

ثانیـاً: اساسا در سندی که شیخ طوسی این روایت را از ابی بصیر نـقل می‌کند اشکال است زیرا این روایت را مرحوم شیخ طوسی از علی بن حسن بن فضّال نقل می‌کند: «**عن علی بن حسن بن فضال عن حماد عن حریز عن ابـی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام قال: سمعته یقول لیس في ...**» و علی بن حسن بن فضال و حماد و حریز همه موثقند ولی در طریق مرحوم شیخ به روایات علی

بن حسن بن فضال در مشیخه تهذیب و استبصار، علی بن محمد بن زبیر قرار دارد که توثیق نشده است.

بنابراین تنها یک روایت در خصوص غلات صبی می‌ماند که همان روایت زراره و محمد بن مسلم است و معارضی نیز ندارد. در نتیجه چنان چه مطلقات نفی زکات در مال یتیم را نیز داشته باشیم این صحیحه آن‌ها را تخصیص می‌زند. به این ترتیب با وجوهی متعدّد فتوای قدما ثابت می‌شود.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۶ / شنبه / ۱۸ / ۷ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در زکات مواشی صبی است. در غلات حق با مشهور قدما یعنی وجود زکات در غلات صبی است.

در این بحث به این می‌پردازیم که آیا مواشی صبی متعلق زکات هست یا نه؟ برخی مواشی را به جهت عدم قول به فصل و اجماع مرکب به غلات ملحق کرده‌اند. به این معنا که اگر طبق مشهور قدما و صحیحه زراره و محمّد بن مسلم در غلات قائل به زکات شویم، در مواشی نیز باید قائل به ثبوت زکات شویم زیرا هیچ یک از فقها قائل به تفصیل بین غلات و مواشی نیستند؛ مشهور قدما در هر دو مورد قائل به زکات و مشهور متأخرین در هر دو نفی زکات کرده‌اند.

بنابراین تفصیل بین غلات و مواشی بر خلاف اجماع مرکب می‌شود. اما تمسک به اجماع مرکب و عدم قول به فصل و امـثال آن و خـلاصه کـلیه استدلال‌های این گونه، در آن دسته مسائل فقهی که درباره آن‌ها روایات وجود دارد، صحیح نیست زیرا اجماع مدرکی و مستند به روایات است و این قبیل اجماع‌های بسیط یا مرکب، تعبدی نیستند تا حجت باشند؛ پس این استدلال صحیح نیست.

با این حال می‌توان دو دلیل دیگر بر ثبوت زکات در مواشی صبی اقامه کرد.

۱ ـ اوّل این‌که در مسألهٔ گذشتهٔ «زکات در نقدین صبی» متعرض شدیم اصلی مبنی بر عدم وجوب زکات در کلیه اموال صبی نداریم تا به آن اصل به عنوان عام فوقانی نافی زکات رجوع کنیم. همچنین بیان کردیم مقصود از مال، همان مال محض و درهم و دینار است. در این صورت مرجع و عام فوقانی ﴿ **خذ من اموالهم صدقةً تطهرهم** ﴾ است که زکات را بر مطلق اموال اغنیاء (بالغ و غیر بالغ) اثبات کرده و در مواشی نیز فتوای مشهور قدما ثابت می‌شود.

۲ ـ دوّم استفادهٔ حصر از روایت زراره و محمد بن مسلم است زیرا لسان این صحیحه متفاوت با لسان بقیه روایات و ظهور در استثناء از قاعدهٔ اولیه دارد. زراره و محمد بن مسلم از ابی جعفر وابی عبدالله علیهما السلام این گونه نقل می‌کنند که «**انهما قالا لیس علی مال الیتیم فی الدین و المال الصامت شیء فأما فی الغلات فالصدقة فیه واجبه**». این تعبیر که مال صامت و دین در آن مقدم آورده شده و با فاء ترتیب، زکات غلات عطف و اثبات شده است گویا بیان می‌دارد مقصود از آن چه گفته شده در مال یتیم زکات نیست، دین و مال صامت و بی حرکت و بی درآمد است؛ نه اموال دیگر که زکات به آن تعلق می‌گیرد و در این رابطه تنها غلات را ذکر کرده است. بنابراین مواشی نیز به غلات ملحق شده و باقی تحت قاعده و در مستثنی است. با چنین بیانی چگونگی الحاق مواشی به غلات توسط مشهور قدما، با وجود عدم ذکر مواشی در روایت، تصحیح می‌شود. زیرا شاید الحاق مواشی به این علت باشد که مشهور نوعی حصر نفی زکات در دین و مال صامت را از این روایت فهمیده و این گونه برداشت کرده‌اند که این روایت می‌خواهد تنها مال صامت را از عمومات تشریع زکات استثنا کند.

مسأله سوّم:

مرحوم صاحب عروه بعد از شرط دانستن بلوغ فرموده‌اند: (**فلا تجب علی غیر البالغ فی تمام الحول**) یعنی باید فرد در تمام سال بالغ باشد و شرطیت بلوغ در تمام حول است. پس اگر غیر بالغی در بعض از حول بالغ نبوده ولی مالک نصاب بود سپس آخر سال بالغ شد بر وی زکات واجب نیست: (**ولا علی من کان غیر بالغ فی بعضه فیعتبر ابتداء الحول من حین البلوغ**) در مـثل نـقدین و مواشی که ملاحظه حول لازم است (بنابر ثبوت زکات در نقدین و مواشی) باید مالک آن‌ها در تمام حول بالغ باشد اما اگر در مقداری از حول بالغ نبود ولی قبل از ورود در ماه دوازدهم که حول فعلیت پیدا می‌کند بالغ شده باشد، باز هم زکات تعلق نمی‌گیرد. این فتوای ماتن مطابق فتوای مشهور می‌باشد.

البته در این مسأله از زمان مرحوم سبزواری ـ صاحب کفایه و ذخیره که شاگرد محقق اردبیلی است ـ توسط ایشان تشکیک شده فرموده‌انـد دلیـلی نداریم در مال زکوی که حول در آن اعتبار دارد، مثل نقدین و مواشی، بلوغ در تمام حول شرط باشد بلکه اگر در برخی از حول بالغ نبوده سپس بالغ شده باشد یعنی در وقت تحقق حول بالغ شده باشد زکات تعلق می‌گیرد.

ایشان گفته است (**المستفاد من الأدلة عدم وجوب الزکاة علی الصبی مـالم یبلغ و هو غیر مستلزم لعدم الوجوب حین البلوغ بسبب الحول السابق بعضه علیه اذ لایستفاد من ادلة اشتراط الحول کونه فی زمان التکلیف**) یعنی می‌فرماید از ادلهٔ شرطیت حول این نکته که در تمام حول و سال باید مالک مال در حال تکلیف و بالغ باشد، استفاده نمی‌شود.

بعد از ایشان نیز برخی متأخرین این دیدگاه را دنبال کرده و در حواشی خود بر عروه نیز فتوا به تعلق زکات داده یا لااقل احتیاط کرده‌اند ولی نظر مشهور

همان اشتراط مرور حول بر مال بالغ بما هو بالغ است یعنی بلوغ باید در تمام حول باشد و حول قبل از بلوغ منضم به مقداری که بعد از بلوغ است نمی‌شود بلکه ابتدای حول بعد از بلوغ حساب می‌شود. برای این قول وجوهی مختلف ذکر کرده‌اند:

۱ ـ وجه اوّل آن است که گفته‌اند دو دلیل داریم: یک دلیل می‌گوید مال زکوی باید مال بالغ باشد یعنی بلوغ را شرط کرده است (مانند روایتی که گذشت). دلیل دیگر شرطیت حول است که (دلیلش خواهد آمد). پس مرور حول نیز شرط دیگری است که با ادله خود ثابت شده است حال مقتضای قاعده جمع بین قیود موضوع یک حکم آن است که تمام قیود باید با هم جمع شوند. پس بلوغ و همچنین حول با بلوغ هر دو لازم است و باید بما هو بالغ حول بر مال بگذرد بنابراین ابتدای حول باید از حین بلوغ باشد.

این بیان نادرست است زیرا جمع بین قیود، شرایط یا اجزای موضوع حکمی که با ادلهٔ مختلف ثابت شده اگر چه موضوع را به مجموع آن قیود مقید می‌سازد ولی مقتضای جمع قیود، طولیت دو قید نسبت به یکدیگر نبوده بلکه عرضیت است یعنی زمانی که حکم می‌خواهد فعلی شود، دلیلی می‌گوید این شرط لازم است و دلیل دیگر می‌گوید شرط دیگر لازم است پس هر دو شرط باید در زمان فعلیت حکم باشند اما این که شرط دوم که عبارت از مالکیت نصاب مال زکوی به مدت یک سال است باید در طول بلوغ باشد به این معنا که باید در تمام حول مال بالغ بما هو بالغ باشد، خلاف اطلاق دلیل شرطیت حول است بنابراین آن چه لازم است این است که «**من علیه الزکاة**» یک سال مالک نصاب باشد و این شامل بالغی که از قبل بلوغ مالک نصاب بوده نیز می‌شود.

در دیگر موارد نیز همین گونه است مثلاً در باب صلاة مسافر گفته‌اند اگر کسی قصد عشره کند یا سی روز متردداً در جایی بماند نمازش تمام است حال اگر غیر بالغی با پدر و مادرش قصد عشره کرده باشد و قبل از ده روز بالغ شود قطعاً باید نماز را تمام بخواند زیرا هر دو قید در عرض یکدیگر در زمان فعلیت وجوب تماماً محفوظ بوده و طولیت ندارند یعنی لازم نیست پس از بلوغ قصد عشره کند یا سی روز متردد بماند بنابراین جمع بین قیود اقتضا دارد در زمان فعلیت حکم، دو قیدی که در دو دلیل آمده‌اند محفوظ باشند.

پس از این به این نکته اشاره خواهد شد که در دلیل شرطیت حول آمده است «**ان یکون المال عند ربه سنةً**» یعنی باید مال یک سال نزد صاحبش بوده و از ملکش خارج نشده باشد و نه گفته بما هو مکلف یا بالغ بلکه مالک نصاب در حول باشد. پس باید این دلیل با دلیل بلوغ در عرض یک‌دیگر ملاحظه شوند.

۲ ـ وجه دیگری را مرحوم صاحب مفتاح الکرامه ذکر نموده دیگران نیز دنبال کرده‌اند؛ ایشان فرموده‌اند غیر بالغ چون قبل از بلوغ تمکن از تصرف ندارد پس مال او مثل مال غائب است که (**یعتبر فیه الحول فی تمام زمان تمکنه**) (این شرط را مرحوم سید بعداً به عنوان شرط پنجم تعلق زکات ذکر خواهند کرد) ایشان می‌فرماید صبی یا یتیم که گفته شده «**لیس فی ماله زکاة**» از آنجایی که تمکن از تصرف در مال ندارد، مال او در زمان طفولیت و قبل از بلوغ مانند مال غائب در بعض حول است که مانع از تعلق زکات است.

این بحث گرچه ثبوتاً محتمل است سبب و علت حقیقی عدم وجوب زکات در مال صغیر همان عدم تمکن او از تصرف باشد اما نه تنها ظاهر روایات نفی زکات از مال یتیم این نیست بلکه ظاهر آن است که صغیر بودن فی نفسه مانعی مستقل از شرط تمکن است و بلوغ شرط جدایی است علاوه بر این که مراد از

تمکن، تمکن تکوینی است یعنی در اختیار شخص باشد و مال زکوی در اختیار صبی قرار می‌گیرد و می‌تواند از آن استفاده کند (به عبارت دیگر اگر قصور در مال باشد زکات ندارد؛ نه قصور در اهلیت و تصرف مالک) پس این که بخواهیم شرط بلوغ را به شرط تمکن از تصرف برگردانیم صحیح نیست.

به عبارت دیگر اگر مقصود استناد به دلیل شرطیت تمکن از تصرف باشد، پاسخ داده می‌شود آن شرط در این جا محفوظ است همان گونه که گفتیم و مخصوصاً در بحث تمکن نیز خواهیم گفت که در روایات، عنوان تمکن و عدم تمکن نیامده است بلکه روایاتی که در آن جا آمده عنوان «**المال المدفون**» و یا «**مال الغائب**» و امثال این تعابیر را در بر دارد و این‌ها هیچ کدام بر مال صغیر که در اختیار صغیر است و از آن استفاده کرده و از طریق ولی نیز خرید و فروش می‌شود، صادق نیست. پس نتیجه می‌گیریم این وجه نیز درست نمی‌باشد.

۳ـ وجه سوّم تمسک به حدیث رفع قلم است. گفته‌اند حدیث «**رفع القلم عن الصبي**» اقتضا دارد که اگر جزء موضوع نیز به نحوی در موارد این حدیث قرار گیرد مثلاً در این بحث در بعضی حول، مالک صبی باشد زکات تعلق نگرفته و حکمش مرفوع است زیرا بر مالکی که یک سال مالک باشد زکات مقرّر است و حدیث رفع قلم بیان می‌کند اگر مال مال، صبی باشد حتی در بعضی از سال، قلم تشریع از وی رفع شده است. پس اطلاق رفع قلم از صبی، بعض سال که صبی در آن بالغ نبوده را نیز شامل شده و از موضوع تشریع خارج می‌کند.

این استدلال نیز تمام نیست زیرا قبلاً گفتیم دلیل رفع قلم وضع را شامل نشده و اگر شامل وضع نیز شود، مفادش بیش از این نیست که در زمان فعلیت حکم و تشریع، باید بالغ بوده و صبی نباشد پس ناظر به دلیل شرطیت حول

نبوده بلکه تنها ناظر به زمان فعلیت حکم است و می‌گوید در زمان فعلیت حکمی که بر عامه مکلفین قرارداده می‌شود (تکلیفی یا وضعی) باید مکلف بالغ باشد و در مورد بحث ما زمان تعلق و فعلیت، بعد از حلول حول و بلوغ مکلف است پس حدیث رفع قلم در این جا ناکارآمد است.

ممکن است گفته شود در این صورت صرف مالکیت در حولی که به تمام گذشته باشد برای وجوب زکات بعد از تحقق بلوغ کافی خواهد بود با این که قطعاً این گونه نیست. پاسخ داده می‌شود: این خلاف ظاهر دلیل حول است که تعلق زکات را به مجرد تحقق حول می‌داند که باید قهراً بالغ باشد یعنی در زمان دخول ماه دوازدهم بالغ بوده، همچنین سایر شرایط تعلق زکات صادق باشد.

علاوه این که این فرض خلاف قدر متیقن ادله نفی زکات از مال یتیم است و معنایش آن است در حول‌های گذشته به مال یتیم زکات تعلق گرفته و تنها تکلیف به دفع آن، پس از بلوغ است در حالی که این خلاف اصل ادله نفی زکات بر مال صامت و نقدین یتیم است؛ پس این نقض وارد نیست.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۷ / یکشنبه / ۱۹ / ۷ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

٤ ـ وجه چهارمی در کلمات بعضی از بزرگان آمده است و گفته‌اند ظاهر ادله نفی زکات از مال صبی این است که مال صغیر را در همه حالات و ازمنه از موضوع زکات خارج می‌کند یعنی اگر در بعضی از زمان حول این مال، مال صبی باشد (مثلاً ۶ ماه اول حول) دیگر موضوع زکات نیست. بدین معنا که یتیم با این که از یک سال پیش مالک بوده است ولی ذاتش مالک بوده؛ نه با اضافه بما هو بالغ؛ این تفاوت از اینجا ناشی می‌شود که مالکیت یک بار به بالغ و یک بار دیگر به غیر بالغ و یتیم اضافه می‌شود از اینرو روایاتی که می‌گوید «**لیس فی مال الیتیم زکاة**» مال مضاف به یتیم را از موضوع تعلق زکات خارج می‌کند به گونه‌ای که گویا اصلاً یتیم مالک نیست و وقتی یتیم از موضوع تعلق زکات خارج شد یعنی اطلاق «**لیس فی مال الیتیم زکاة**» ملکیت مضاف به یتیم را از موضوع دلیل زکات خارج می‌سازد.

در این بیان در حقیقت تمسک به اطلاق مقیدیت و مخصصیّت روایات «**لیس فی مال الیتیم زکاة**» بعد از ضم آن به روایات شرطیت حول شده است.

این بیان نیز ناتمام و شبیه همان بیان تمسک به حدیث رفع قلم است زیرا اگر مقصود این است که روایت «**لیس فی مال الیتیم زکاة**» مالکیت و مالیت یتیم را در

زمان صغر و عدم بلوغ نفی کرده است و گفته «لیس مالاً» در این صورت، مطلب درست بود و معنایش این بود که دلیلی رافع تحقق شرط مالکیت یک سال است و می‌گوید نصف سال مالک نبوده است، اما روایت «**لیس فی مال الیتیم زکاةٌ**» مالکیت یتیم را الغا نکرده بلکه می‌گوید زکات به مال یتیم تعلق نمی‌گیرد.

پس باید ببینیم چه زمانی زکات به مال تعلق می‌گیرد تا وقتی که زکات می‌خواهد به مال تعلق بگیرد، مال یتیم نباشد. واضح است که در این جا زمان تعلق بعد از یک سال است و در این زمان، مالک بالغ است و زمان تعلق زکات و موضوع آن، از ابتدای سال تملک نصاب نیست و دلیل شرطیت حول نـیز نمی‌گوید زکات از ابتدای سال متعلق و موضوع زکات است. بلکه بیان می‌کند مالی را که مکلف بالغ فعلاً مالک است اگر یک سال مالک بود آن‌گاه به آن زکات تعلق می‌گیرد.

پس دلیل «**لیس فی مال الیتیم زکـاةٌ**» مثل حدیث رفع قلم، ناظر به زمان فعلیت تکلیف است نه بیش از آن اما این دلیل ناظر به شرایط دیگر زکات که یکی از آن‌ها مرور مالکیت یک سال است نمی‌باشد تا بتوان از آن استفاده طولیت کرد بلکه آن نیز ناظر به زکات و حکم است پس این گونه استدلال نیز ناتمام است.

۵ ـ وجه پنجم که غالباً مشهور قدما به این دلیل تمسک کرده‌اند صدر این روایت ابی بصیر است که می‌فرماید «**فان بلغ الیتیم فلیس علیه لما مضی زکاةٌ ولا علیه فیما بقی حتی یدرک فاذا ادرک فانما علیه زکاة واحدة ثم کان علیه مثل مـا علی غیره من الناس**» در این روایت گفته شده است اگر یتیم بالغ شد «فلیس علیه لما مضی زکاةٌ» یعنی نسبت به زمانی که گذشته است بر اموال یتیم زکـات

نیست. به عنوان وجه استدلال گفته شده این اعم از گذشتن تمام حول یا بخشی از زمان حول است که در این صورت نیز بر وی زکات واجب نیست یعنی «ما مضی» اعم از گذشتن یک سال کامل یا بخشی از یک سال است. و در هر دو فرض، زکات بر وی واجب نیست.

مرحوم آقای حکیم در مستمسک این استدلال را این گونه رد می‌کند.

اگر مقصود از موصول در این روایت، حول باشد چنین استدلالی وجهی دارد ولی ظاهر روایت به قرینهٔ «حتی یدرك» این است که مقصود از موصول، غلات باشد زیرا پس از آن می‌فرمایند «**ولا علیه فیما بقی حتی یدرك**» و ظاهرش ادراک زرع و ثمره است، به ویژه به قرینه صدر روایت در نقل شیخ طوسی که در آن ذکر غلات شده است پس بنابراین روایت خارج از بحث ما است زیرا اگر مقصود از موصول غله باشد دیگر ربطی به مورد بحث و اموالی که مرور حول در آن شرط است نخواهد داشت.

به نظر ما مطلب تمام نیست زیرا:

اوّلاً: اراده غلّه از موصول با جمله دوم، همچنین جمله سوم در ذیل حدیث تناسبی ندارد زیرا «**ولا علیه فیما بقي زکاة**» ظاهر در مال زکوی است که حول در آن شرط است، نه غلات که بقاء «**فیما بقي**» در آن اثری ندارد یعنی غلاتی که قبل از بلوغ متحقق و منعقد شده است، بقای آن تا بعد از بلوغ اثری ندارد. مگر آن که موصول را به معنای خود زرع و شجر بگیریم که خلاف ظاهر است زیرا مراد از موصول باید مال زکوی باشد و شجر و زراعت مال زکوی نیستند یعنی ظاهر این است که موصول «**مامضی و مابقی**» همان موضوع زکات و مال زکوی است بویژه این که در نقل کلینی اسمی از غله به میان نیامده است.

ثانیاً: ذیل روایت جمله دومی دارد که باز هم با غله تناسب ندارد زیرا گفته

است «**فاذا ادرک فانّما علیه زکاة واحده ثم کان علیه مثل ما علی غیره من الناس**» معنای این ذیل آن است که بعد از بلوغ وقتی موضوع فعلیت زکات مـحقق می‌شود، بیشتر از یک زکات بر او واجب نخواهد بود و برای سال‌های بعد از آن نیز مثل همه مردم حساب می‌کند پس روایت ناظر به زکات مالی است که توهم و احتمال تعدد زکات در آن می‌رود.

حال این سؤال مطرح است که در کدام مال زکوی از اموال طفل است که بعد از بلوغ، لزوم پرداخت بیش از یک زکات نسبت به آن مـال احـتمال داده می‌شود؟

در مقام پاسخ باید گفت قطعاً در زکات غلات چنین احتمالی نمیرود. زیرا غله یک زکات بیشتر ندارد یعنی اگر نصاب زکات غله قبل از بلوغ منعقد شده باشد اصلاً چنین احتمالی زکات ندارد و اگر بعد از بلوغ نیز منعقد شده باشد در هر صورت یک زکات بیشتر ندارد.

بنابراین در مالی است که تعلق زکات در آن، مشروط به شرطی است که آن شرط ممکن است متعدد شود و آن مال زکوی است که مرور حول در آن شرط است زیرا حال که بالغ شده است و مال نصاب را داشته است ماه دوازدهم وارد شده است در این صورت ممکن است این پرسش به ذهن بیاید که چنین مالی یک زکات دارد یا به جهت سال‌های متعدد گذشته قبل از بلوغ چند زکات دارد؟ بلکه حتی احتمال تعدد زکات به لحاظ بعد از بلوغ نیز می‌رود به جهت این که ممکن است آن مال واحد، دارای نـصاب‌های مـتعدد بـوده و مـبدأ حول‌هایی که نسبت به ملکیت هر نصاب بعد از بلوغ فعلیت پیدا می‌کند تفاوت کند مثلاً یک ماه بعد از بلوغ یک سال بر نصاب اول می‌گذرد یعنی بیست دینار و بعد از یک هفته از آن یعنی یک ماه و یک هفته، یک سال بر نصاب دوم خواهد

گذشت و نصاب سوم پس از دو هفته از آن باشد و... در این جا این توهم پیش می‌آید کدام نصاب را باید حساب کند و آیا همه را به تدریج باید بپردازد یا خیر؟ از اینرو می‌فرماید: «**فانما علیه زکاةٌ واحدة**» یعنی در اولین نصابی که یک سال آن تمام می‌شود بعد از بلوغ باید زکات بپردازد سپس مانند دیگران تا یک سال بعد حتی نسبت به مابه التفاوت نصاب اول و دوم چیز دیگری بر وی نیست و این یک نوع تخفیف بر وی است. حال اگر این معنی را استظهار کنیم این روایت بر خلاف مشهور و این که مرور حول از ابتدای بلوغ نیست دلالت خواهد کرد زیرا اگر مبدأ بلوغ باشد، آن چه از همان ابتدا بر وی ثابت است همان چیزی است که بر دیگران است و یک سال پس از بلوغ و مالک نصاب بودن در تمام آن یک سال مکلف به زکات شده و توهم تعدد جایی نخواهد داشت.

بنابراین اگر مبدأ حول را زمان بلوغ ندانسته بلکه مرور یک سال تا زمان بلوغ کافی بدانیم، ممکن است حول‌های متعدد برای طفلی که بالغ شده، نسبت به نصاب‌های زکوی متعدد در یک مال، تصویر داشته باشد اما اگر مبدأ حول را بعد از بلوغ بدانیم از ابتدا مانند دیگران خواهد بود البته آقایان فقها این معنا را ذکر نکرده یا بر نفی زکات‌هایی که موضوعشان قبل از بلوغ متحقق شده حمل کرده‌اند که این حمل نیز خلاف ظاهر است زیرا معنایش آن است که بر مال طفل نیز زکات است ولی بعد از بلوغ باید پرداخت شود و این، خلاف صدر حدیث است که گفته است: «**لیس علی مال الیتیم زکاة**» و حدیث از آن فارغ شده است.

البته ممکن است گفته شود ذیل روایت تکرار همان صدر و به جهت دفع قول برخی از عامه است که گفته‌اند بعد از بلوغ زکات‌های متعدد را که قبل از بلوغ بر وی گذشته است، باید بدهد امّا این احتمال نیز شاید خلاف ظاهر باشد.

به هر حال اگر این روایت ظاهر در خلاف فتوای مشهور متأخرین نباشد، از این جهت مجمل است.

اشکالی دیگر بر استدلال به روایت به نفع مشهور مطرح است که اگر فرض کنیم مراد از موصول (ما مضی) حول باشد، باز هم برای فرضی که برخی از حول قبل از بلوغ گذشته باشد اطلاق ندارد زیرا آن چه موضوع زکات است حول کامل است نه حول ناقص. ظاهر «**لیس علیه لما مضی زکاة**» نیز یعنی آن چه گذشته و موضوع زکات در آن متحقق بوده است اکنون متعلق زکات نیست و آن پس از مرور یک سال کامل است؛ نه مرور بعض سال زیرا با مرور بعض سال هنوز موضوع زکات متحقق نشده است تا صدق «**ما مضی**» کند بنابراین استدلال مشهور به این ذیل تمام نیست.

برخی «**حتی یدرك**» را بر یدرک البلوغ حـمل کـرده‌انـد و (واو) را نـیز استینافی گرفته‌اند؛ نه عاطفه یعنی عبارت «**فان بلغ الیتیم فلیس علیه لما مضی زکاةٌ**» را تمام شده گرفته فرض کرده و گفته‌اند اطلاق دارد به این صورت که «ما مضی» یعنی حول کامل یا بعض الحول سپس گفته‌اند «**و لا علی الیتیم فیما بقی حتی یدرك**» جمله استینافی است و «**حتی یدرك**» را بر بلوغ حمل کرده‌اند یعنی بر یتیم چیزی نیست تا بالغ شود.

این برداشت نیز به شدت خلاف ظاهر است زیرا ادارک غیر از بلوغ است و ظاهر ادراک فریضه، درک وقت آن و مانند من ادرک الوقت است. دیگر این که در صدر روایت بلوغ فرض شده و گفته است: «**فإن بلغ الیتیم**» و معنا ندارد دوباره بگوید «**حتی یبلغ**» علاوه اینکه در این صورت، ذکر «**فیما بقی**» زائد و بی ربط خواهد بود مگر این که «**ما مضی**» و «**ما بقی**» به معنی مضی اصل مال باشد یعنی مالی که قبل از بلوغ تلف شده باشد متعلق زکات نیست و بر یتیم نیز

نسبت به مالی که در دست او باقی مانده زکات واجب نیست تا بالغ شود. در این صورت معنای ذیل روایت، عکس معنای مشهور می‌شود زیرا در ذیل می‌گوید: «**فان ادرك كان عليه زكاة واحدة**» و به معنای آن است که فوراً باید یک زکات بدهد.

بنابراین اگر نگوییم این روایت ظاهر در کفایت تلفیق در حول و مخالف با فتوای مشهور است، قطعاً آن را دال بر فتوای مشهور نمی‌دانیم.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ٨ / دوشنبه / ٢٠ / ٧ / ١٣٨٨

بسم الله الرحمن الرحیم

٦ـ وجه ششم تقریب دیگری از بعضی از شرّاح عروه است که گفته‌اند اگر «**لیس فی مال الیتیم زکاةٌ**» تنها دلیل شرطیت بلوغ بود ما می‌گفتیم از آنجایی که فعلاً یتیم نیست و بالغ شده پس تکلیف به او تعلق می‌گیرد و دلیل شرطیت حول نیز بیش از این نیست که مالکیت نصاب در یک سال بر وی گذشته باشد و هر دو قید این جا وجود دارد امّا مفاد دلیل «**لیس فی مال الیتیم زکاة**» تنها شرطیت بلوغ در تکلیف نیست بلکه موضوع حکم وضعی را مال قرار داده و نـتیجه آن، تخصیص قضیه ثبوت زکات در مال است و چنین می‌شود که مال غیر یتیم و مال بالغ موضوع زکات است.

پس مال بالغ موضوع زکات شد و گویا گفته: «**مال البالغ موضوعٌ للزکاة**». حال روایت حول نیز می‌گوید مالی که موضوع زکات است باید یک سال در ملک مالک باشد پس معنایش این است که مال بما هو مال بالغ باید یک سال در ملک مالک بماند. در نتیجه طولیت استفاده می‌شود.

این مطلب نیز درست نیست زیرا از روایات «**لیس علی مال الیتیم زکاةٌ**» این را نمی‌فهمیم که موضوع زکات، عنوان «مال البالغ» است. بلکه ایـن گـونه استنباط می‌شود که موضوع زکات، مال کسی است که در زمان تعلق زکات بالغ

است، نه بیشتر. بله! اگر ابتدائاً می‌گفت موضوع مال زکوی، مال بالغ است شاید زمینه برای چنین استظهاری وجود داشت و می‌گفتیم روایات حول نیز ناظر به همان موضوع است.

اما در روایت گفته شده مالی که یتیم مالک آن است تا وقتی یتیم است متعلق زکات نیست ولی هرگاه بالغ شد زکات به آن تعلق می‌گیرد.

در روایت حول نیز گفته شده در این زمان باید در تمام سال گذشته مالک باشد و نگفته است اضافه مالکیت به بلوغ برای مدت یک سال شرط است پس مقتضای اطلاق روایات حول که می‌فرماید: «**ان یکون المال عند ربّه سنة**» طولیت نیست مگر قرینه‌ای دال بر طولیت وجود داشته باشد در حالی که در این جا هیچ کدام از قرینه لفظی و غیر لفظی وجود ندارد. حال اگر فرض شود روایت مجمل باشد از موارد اجمال مقیِّد و مخصص منفصل و اجمال مفهومی است و باز هم به عمومات تعلق زکات رجوع می‌شود.

بعضی در این جا نقضی وارد کرده‌اند گفته‌اند اگر سالی که بخشی از آن قبل از بلوغ و بخشی بعد از بلوغ است کافی باشد، لازمه آن پرداخت زکات برای سالی‌هایی است که قبل از بلوغ گذشته است زیرا الآن بالغ است و کان مالکاً حولاً یعنی یک سال کامل نیز مالک بوده است پس باید زکات آن سال‌ها را نیز بدهد و دیگر فرقی بین حول ملفق و حولی که تمامش قبل از بلوغ بوده وجود ندارد.

این اشکال و نقض وارد نیست زیرا ظاهر روایات حول این است که تعلق زکات در زمان تحقق حول است؛ یعنی زمان دخول ماه دوازدهم پس در این زمان باید دیگر شرایط وجود داشته باشد و حولی که قبل از بلوغ کامل شده زمان تعلق و فعلیت حکم بر بالغ نیست پس بنابراین در روایات حول این مقدار

شرط اخذ شده علاوه بر این که روشن است حولی که تماماً قبل از بلوغ است قدر متیقن روایات «**لیس علی مال الیتیم زکاة**» می‌باشد.

مرحوم سید این گونه تعبیر می‌کنند: «**ولا علی من کان غیر بالغ فی بعضه فیعتبر ابتداءُ الحول من حین البلوغ اما ما لا یعتبر فیه الحول من الغـلات الأربـع فالمناط البلوغ قبل وقت التعلق**». به گمان ما این جا یک مسامحه‌ای شده باشد. دیگران نیز گفته‌اند لازم نیست قبل وقت التعلق بالغ باشد بلکه میزان، بلوغ در وقت تعلق است چون روایات نفی زکات از مال صبی می‌گوید در زمان تعلق نباید صبی بوده بلکه باید بالغ باشد پس لازم نیست قبل از زمان تعلق بالغ باشد. مگر ایشان بخواهند از روایات «**فاذا بلغ الصبی جری علیه القلم**» ترتّب زمانی استفاده کنند یعنی اول باید بالغ شود و سپس حکم فعلی می‌شود. البته این برداشت نیز صحیح نیست زیرا جمله شرطیه ظهور در ترتب رتبی دارد.

مسأله چهارم:

چهارمین مطلب مورد بحث این است که مال التجاره صبی متعلق زکات است یا نه؟ صحیح این است که در مال التجاره صبی زکات ثابت است زیرا در روایات زکات صبی چنین تعابیری آمده است: «**اذا اتجّر به، إذا عمل به، اذا عملت به کان فیه الزکاة، اذا اتجربه فزکّ**» و در بعضی دیگر این گونه تعبیر شده است اگر با مال تجارت شود ضامن زکات است: «**لیس في مال الیتیم زکاة إلا أن یتجّربه فإن اتجّر به فالربح للیتیم و ان وضع فعلی الذین یتجر به**»[1] یـا روایت «**عمار عن ابی العطارد الحنّاط قلت لأبي عبدالله علیه السلام: مال الیتیم عندي فاتجّر به، قال: إذا حرکته فعلیک زکاته. قال قلت فإني أحرّکه ثمانیة أشـهر و أدعـه أربـعة**

---

١ ـ وسائل، ج٩، باب ٢ ابواب من اتجر بمال الطفل، ح٢، ص٨٧.

اشهر»[۱] هشت ماه تجارت می‌کنم و چهار ماه تجارت نمی‌کنم «**قال علیك زکاته**» یا روایت محمد بن فضیل: «**سألت أبی الحسن عن صبیة صغار علیهم مال بیدً أبیهم أو أخیهم؛ هل یجب علیهم زکاةٌ؟ قال لایجب في مالهم زکاةٌ حتی یعمل به. فإذا عمل به وجبت الزکاة فأما إذا کان موقوفاً فلا زکاة علیه**»[۲] ملاحظه می‌شود در اکثر روایات، این تفصیل آمده است پس در مال التجاره صبی نیز مثل کبیر، زکات ثابت است البته چنین زکاتی عیناً مثل زکات بر مال التجاره کبیر است یعنی اگر در بحث مال التجاره قائل به استحباب شدیم این جا نیز بیش از استحباب استفاده نمی‌شود چون این جا می‌خواهد بگوید همان زکات متعلق به مال التجارهٔ کبیر بر صغیر نیز می‌باشد؛ پر واضح است مقصود این نیست که زکات مال التجاره‌ای که مثلاً بر کبیر مستحب است بر صغیر واجب باشد.

شرط دوّم:

(**الثانی العقل فلا زکاة في مال المجنون في تمام الحول**). عقل را به عنوان دومین شرط تعلق زکات قرار داده‌اند در نتیجه زکات به مال مجنون تعلق نمی‌گیرد.

مشهور فقهاء مجنون را مانند صبی قرار داده‌اند؛ قدما که درباره زکات صبی قائل به تفصیل بودند و زکات نقدین را نفی کرده ولی زکات مواشی و غلات را واجب می‌دانستند، مجنون را مانند صبی دانسته‌اند. متأخرین نیز که مطلقاً زکات را در اموال صبی نفی کرده‌اند، درباره مجنون نیز زکات را مطلق نفی کرده و آن دو را دارای حکم واحد و مساوی در نظر می‌گیرند.

---

۱ ـ وسائل، ج۹، باب ۲ ابواب من اتجر علیه الزکاة، ح۳، ص۸۸.

۲ ـ وسائل، ج۹، باب ۲ ابواب من اتجر علیه الزکاة، ح٤، ص۸۸.

مرحوم صاحب جواهر می‌فرماید: (**أکثر بل المشهور علی أن حکم المجنون حکم الطفل لکن إذا لم یکن اجماعاً أشکل إثبات ذلك لعدم دلیل معتد به علی هذه التسویه إلا مصادرات لاینبغی للفقیه الرکون إلیها**). یعنی اکثر بلکه مشهور به وحدت حکم صبی و مجنون قائل شده‌اند ولی دلیلی به این عنوان بر این وحدت و تسویه نداریم و ادعای این وحدت و تسویه یک مصادره و ادعای بی دلیل است بعضی خواسته‌اند این تسویه را از باب استقراء ثابت کنند به این بیان که ما می‌بینیم طفل و مجنون در ابواب مختلف در عدم تکلیف مشترکند.

البته این استقراء تمام نیست، علاوه بر این که اساساً درست نیز نمی‌باشد زیرا این گونه نیست که هر جا، هر حکمی وضعی برای صبی وجود داشته باشد عیناً همان حکم برای مجنون نیز ثابت شود و بالعکس.

پس اصل این مطلب که ایشان می‌فرمایند چنین تسویه‌ای دلیـل نـدارد سخنی درست است هر چند ممکن است در احکام خاصی میان این دو تساوی باشد مثلاً کسی تسویه را از حدیث «**رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم و عـن المجنون حتی یفیق**» استفاده کند مخصوصاً اگر بگوید قلم تشریع عام است پس تمام تشریعاتی که از صبی رفع شده است از مجنون نیز رفع می‌شود چـون حدیث این دو را با هم ذکر کرده و از امثال این حدیث، تسویه استفاده می‌شود. امّا این حدیث در طرف نفی است؛ نه در طرف اثبات با این حال مشهور قدما در طرف اثبات، یعنی ثبوت زکات بر غلات و مواشی صبی نیز قائل به تسویه با مجنون شده‌اند در حالی که اگر این دلیل بر تسویه تمام باشد، در نفی قلم تشریع است؛ نه در اثبات آن علاوه این که خواهیم گفت سند این حدیث مخدوش است چرا که این روایت در خصال مرحوم صدوق ذکر شده و در سـند آن مجاهیل متعدد وجود دارد مگر این که از روایت شیخ مفید در ارشاد نقل تواتر

فهمیده شود مضافاً این که گفتیم این حدیث تنها تکلیف را رفع می‌کند؛ نه احکام وضعی مانند تعلق زکات را.

بنابراین نتیجه می‌گیریم باید تابع دلیل باشیم اگر نتیجه دلیل، اثبات تکلیف مشترک بین صبی و مجنون در ثبوت زکات یا حکم وضعی دیگر باشد، به همان اخذ می‌شود.

البته در باب نفی تکالیف، صبی و مجنون مشترک می‌باشند چرا که هر دو در عدم تکلیف مساوی هستند؛ نه در احکام وضعی.

پس باید به ادلهٔ عامّة و خاصه زکات در مسأله رجوع کنیم. در این جا نیز بحث در چند جهت عنوان می‌شود.

جهت اول اصل شرطیت عقل است. در این جهت بر نفی تعلق زکات به مال مجنون به چند وجه استدلال شده است:

اوّل: قصور مقتضی ثبوت زکات. گفته‌اند ادلهٔ زکات چون ظاهر در تکلیف است، تکلیف شامل مجنون نیست.

و دوّم: تمسک به روایت «**رفع القلم عن المجنون حتی یفیق**» است.

سوّم: تمسک به روایات خاصه است.

اما درباره بحث قصور مقتضی مفصلاً گفته‌ایم مقتضی زکات (عموم آیه زکات و برخی روایات) تام است.

درباره حدیث رفع قلم از مجنون نیز این حدیث به این شکل در خصال شیخ صدوق آمده است: «**حدثنا الحسن بن محمّد السکونی... قال: حدثنا أبي عن أعمش عن أبي ضبیان قال: اُتی عمر بأمرأة مجنونه قد فجرت فأمر برجمها... فقال [علي علیه السلام] له: أما علمت ان القلم رُفع عن ثلاثه؛ عن الصبي حتی یحتلم**

وعن المجنون حتی یفیق و عن النائم حتی یستیقظ)[۱] در سند این روایت افراد مجهول و توثیق نشده وجود دارد از جمله شخص ابی ضبیان که موثق نیست پس این سند ضعیف است.

البته دربارهٔ صبی در باب شرطیت بلوغ روایات دیگری وجود دارد که تعبیر «**رفع القلم**» در آن‌ها نیست ولی شبیه آن تعبیر وارد شده است مانند تعابیری که در برخی روایات معتبر آمده و می‌گوید: «**فإذا بلغ کذا سنه جری علیه القلم**» و معنایش آن است اگر بالغ نشده باشد لم یجر علیه القلم؛ و قلم بر او جاری نیست.

پس اگر کسی از قلم مطلق قلم تشریع را بفهمد و حکم وضعی زکات را نیز شامل شود، دربارهٔ صبی می‌توان به آن روایت تمسک کرد زیرا روایتی معتبر است. امّا دربارهٔ مجنون غیر از این روایت ضعیف السند یا حدیث دیگری نداریم.

ظاهراً مرحوم آقای خویی در شرح عروه متوجه این بحث شده‌اند که سند روایت «**رفع القلم عن المجنون حتی یفیق**» درست نیست ـ چنان چه در حاشیه تقریرات به آن اشاره کرده‌اند ـ از اینرو به روایات دیگری که در وسائل در باب مقدمات عبادات آمده است تمسک کرده‌اند که گفته شده «**اوّل ما خلق الله العقل**» و این که بعد از خلق عقل، خداوند به آن خطاب کرد: «**قال به أقبل فأقبل وأدبر فأدبر... إیاك آمر و إیاك انهی و ایاك اعاقب**»[۲] مرحوم آقای خویی فرموده‌اند از این روایت استفاده می‌کنیم موضوع تشریع و امر و نهی، عقل و عاقل است و

---

۱ ـ خصال، ج۱، ص۹۳.

۲ ـ وسائل، ج۱، باب ۳ اشتراط العقل فی تعلق التکلیف، ح۱، ص۳۹.

کسی که عقل نداشته باشد مشمول ادلهٔ تشریع نخواهد شد.

البته این استدلال اضعف از استدلال به رفع قلم است چرا که روشن است این روایت در مقام بیان حکمت و امتیاز خلقت انسان است یعنی آن چه سبب مسؤولیت و کرامت انسان است عقل اوست و روایت در مقام بیان تقیید احکام و تشریعات نیست و اگر در مقام بیان آن نیز باشد تنها به همان اندازه‌ای است که در روایت آمده است؛ نه بیشتر. در روایت نیز فقط «**ایاک آمر و ایاك انهی و ایاك اعاقب**» آمده است اما احکام وضعی، مشروط به عقل نشده است و زکات نیز (مثل سایر ضمان‌ها) که عقل و بلوغ در آن‌ها شرط نیست از احکام وضعی است بنابراین تمسک به این روایت اضعف است.

اگر چه دلالت روایت «**رفع القلم عن المجنون**» را قبول نداریم زیرا گفتیم منظور از قلم در «**رفع القلم**» همان رفع قلم تکلیف است؛ نه وضع اما می‌توانیم سند روایت را به این صورت تصحیح کنیم که مرحوم شیخ مفید در ارشاد این تعبیر را دارد «**روت العامة والخاصة أن مجنونةً فجر بها رجلٌ وقامت البينة عليها فأمر عمر بجلدها الحد فمرّ بها أميرالمؤمنين فقال ما بال مجنونة آل فلان تقتل (تعتل) فقيل له انّ رجلاً فجر بها و هرب و قامت البينة عليها فأمر عمر بجلدها فقال لهم ردّوها اليه وقولوا له أما علمت انّ هذه مجنونة آل فلان و ان النبي صلی الله علیه و آله و سلم قال: رفع القلم عن المجنون حتى يفيق و أنها مغلوبةٌ على عقلها و نفسها فردوها اليه فدرء الحد**»[1].

این تعبیر مرحوم مفید «**روت العامة و الخاصة**» ـ عامه و خاصه هر دو نقل کرده‌اند ـ گویا اشاره به مسلم بودن صدور این حدیث زیبا دارد و این تعبیر

---

۱ ـ الارشاد، ج۱، ص۲۱۳.

«**روت العامة و الخاصة**» به این معنا نیست که این حدیث تنها در یکی از کتب عامه و هم در یکی از کتب خاصه آمده است بلکه در بیش از این ظهور دارد و می‌خواهد بگوید این از احادیث مسلم الصدور و قطعی الصدور است و نوعی شهادت به قطعی الصدور بودن آن است. حال اگر ما این گونه استظهار کردیم، آن‌گاه شهادت بر وجود خبر متواتر و مسلم الصدور می‌شود و این شهادت، حجت است زیرا تواتر امر حسی است و قطع به حدیث براساس تواتر، مثل قطع به حدیث براساس سماع است اخبار شیخ مفید نیز شهادت از طریق حس حساب شده و چون شیخ مفید ثقه بلکه اوثق الثقات است بلکه قطع به صدق او داریم بنابراین، حدیث حجت خواهد بود در نتیجه سند حدیث «**رفع القلم عن المجنون حتی یفیق**» از این طریق ثابت می‌شود.

امّا ما در دلالت حدیث فوق اشکال کردیم و از آن جهت، تمسک به آن را صحیح نمی‌دانیم نه از جهت ضعف سند.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۹ / شنبه / ۲۵ / ۷ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

سومین دلیلی که می‌توان بر نفی تعلق زکات به مال مجنون ارائه کرد و در کلمات فقها نیامده استفادهٔ تعمیم و تعلیل از برخی روایاتی است که در باب نفی زکات از اموال صبی آمده بود مانند روایت یونس بن یعقوب که سندش نیز معتبر است و این گونه روایت می‌کند: «**قال قلتُ ارسلتُ إلى أبي عبد الله علیه السلام انّ لي إخوة صغاراً فمتى تجب على أموالهم الزكاة؟ قال إذا وجبت عليهم الصلاة وجبت الزكاة**» اگر کسی از این روایت که موردش صبی است بخواهد کبرایی کلی استفاده کند و بگوید این روایت در مقام بیان مناط حکم زکات است و بیان می‌دارد در باب صبی زکات نیست چون نماز بر او واجب نیست و تکلیف ندارد (یعنی ثبوت زکات را به وجوب نماز منوط کرده است) بنابراین استفاده می‌شود هر جا نماز واجب نباشد زکات نیز واجب نیست و کسی که امر به نماز ندارد امر به زکات نیز نخواهد داشت.

این کبری اگر چه در مورد صبی وارد شده است ولی تعبیری کلی و کبروی است و مانند کبرایی است که در موردی وارد شده و از آن قاعده‌ای کلی استفاده می‌کنیم.

این جا نیز مانند موارد تعلیل که از آن یک قاعده عامه به دست می‌آید و در

غیر آن مورد نیز به آن استناد می‌شود از «**إذا وجبت علیهم الصلاة وجبت الزکاة**» یک کبرای کلی استفاده می‌کنیم.

امّا این استدلال تمام نیست زیرا اگر این جمله به طور مستقل و به این شکل آمده بود که «**کل من وجب علیه الصلاة وجب علیه الزکاة**» ممکن بـود از آن ملازمه‌ای استفاده شود، در حالی که در جواب این پرسش آمـده است کـه «**متی تجب علی أموال الیتیم الزکاة؟**» یعنی سائل در مورد طفل و از زمان فعلیت زکات بر صبی سؤال کرده است. از اینرو گفته «**متی تجب**» پس إذا در جواب امام ظهور در مقطعی از زمان دارد، نه در ملازمهٔ کلی یعنی ظهور پیدا می‌کند در این که زمانی زکات بر صبی ثابت می‌شود که بالغ شده باشد و زمان بلوغ را نیز از راه زمان وجوب نماز بیان کرده و لازمهٔ بلوغ و کنایه از بلوغ را ذکر کرده است.

ملاحظه می‌شود این بیان ملازمه کلّی، قاعده و علّت عامه نیست تا بتوان از آن استفاده کرد اگر شخص دیگری غیر از صبی نیز تکلیف به نماز نداشته باشد، زکات ندارد. آیا مثل مغمی علیه، نائم یاحائض که نماز بر آن‌ها واجب نیست پس زکات نیز بر آن‌ها واجب نیست؟ قطعاً از این روایت این گونه استفاده نمی‌شود بلکه می‌خواهد مبدأ زکات را در صبی مشخص کند که همان ابتدای بلوغ است، مثل آن که گفته باشد: «**اذا بلغوا وجب علیهم الزکاة**».

دلیل عمده بر نفی زکات از مال مجنون روایات خاصه است که دلیل چهارم می‌باشد. دو روایت در کتب حدیث آمده که یکی صحیحه است و در سند دیگری از طرف آقای خویی اشکال شده از اینرو فرموده است این روایت دوم، مؤید است؛ نه دلیل.

روایت اوّل، صحیحهٔ عبدالرحمان بـن حـجاج است: «**قـال قـلتُ لأبـي**

عبدالله علیه‌السلام **امرأةٌ من أهلنا مختلطة، أعليها زكاةٌ؟ فقال: إن كان عمل به فعليها زكاة و ان لم يعمل به فلا**»[۱]. همان تفصیلی که در مال صبی بود در این‌جا نیز آمده است تفصیلی که می‌گفت اگر مال صامت بوده و در تجارت به کار گرفته نشده باشد، زکات ندارد و اگر با آن تجارت شود، سودش زکات دارد.

روایت دوم روایت موسی بن بکر است: «**قال سألت أبي الحسن عليه السلام عن امرأةٍ مصابة ولها مال في يد أخيها، هل عليه زكاةٌ؟ قال إن كان اخوها يتّجرُ به فعليه زكـاة**»[۲]. همان تفصیل در این‌جا نیز آمده که اگر برادرش با این مال تجارت می‌کند، مال التجاره زکات دارد و مفهومش که مفهوم شرط است این است که اگر مال موقوف، صامت و راکد است، زکات ندارد. این روایت را شیخ طوسی از مرحوم کلینی و ایشان به دو طریق نقل کرده است امّا آقای خویی می‌فرماید هر دو طریق ضعیف است پس روایت مؤید بوده و نمی‌تواند دلیل باشد.

طریق اوّل: «**محمّد بن يحيى عن احمد بن محمد عن العباس بن معروف عن علي بن مهزيار عن حسين بن سعيد عن محمد بن الفضل أو فضيل عن موسى بن بكر عن إبي الحسن** علیه‌السلام» گفته شده نقطه ضعف این سند محمد بن فضل یا فضیل است.

طریق دوّم: «**عن عدةٍ من أصحابنا عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن محمد بن سماعة عن موسى بن بكر عن العبد الصالح**» در این سند سهل بن زیاد است که مرحوم کلینی بسیار از او نقل کرده اما تضعیف شده و

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۵۹.
۲ ـ وسائل، ج۹، ص۶.

مورد بحث فقها و رجالیین است از اینرو آقای خویی می‌فرماید ضعف سند دوم روشن است. در سند روایت اول که محمد بن فضل یا فضیل وجود دارد، تحت عنوان محمد بن فضل، محمد بن فضل ازدی را داریم که موثق است ولی ایشان (مرحوم آقای خویی) می‌فرماید محمد بن فضل اشتباه است و آن چه در سند این حدیث است محمد بن فضیل است و مستنسخ اشتباهاً فضل نوشته چون در تهذیب که شیخ روایت را از کلینی نقل می‌کند نیز محمد بـن فـضیل است. همچنین در نسخهٔ صاحب وسایل، نسخه وافی و در نسخهٔ مرحوم مجلسی (شارح کافی یعنی کتاب مرآة العقول) محمد بن فضیل آمده است پس در تمام نسخه‌ها محمد بن فضیل است و تنها در این نسخهٔ چاپی کافی محمد بن فضل آمده حتی گفته شده در بعضی نسخه‌های چاپ سنگی کافی نیز محمد بن فضیل ثبت شده است.

اینها قرائنی قوی است بر این که محمد بن فضیل صحیح است نه محمد بن فضل. علاوه بر این حسین بن سعید که از اجلای فقها و صاحب کتاب بوده و کتبش را علی بن مهزیار نقل کرده در روایاتی بسیار، از محمد بن فضیل نقل روایت می‌کند اما هیچ جا دیده نشده از محمد بن فضل نقل روایت کند این نیز قرینه‌ای دیگر بر این که در این سند محمد بن فضیل قرار دارد؛ نه محمد بن فضل. حال محمد بن فضیل مردد بین دو نفر است که یکی موثق و دیگری غیر موثق است؛ یکی محمد بن القاسم بن فضیل که توثیق شده و گفته‌اند به جدّ نسبت داده شده و محمد بن فضیل گفته می‌شود و شواهدی نیز آورده‌اند که در بسیای از موارد به محمد بن القاسم بن فضیل که راوی موثقی است اطلاق محمد بن فضیل شده و دیگری محمد بن فضیل الصیرفی الأزدی است. با توجه به این که طبقه هر دو یکی است و هر دو در طبقه مشایخ حسین بن سعید می‌باشند و

در موارد فراوان حسین بن سعید از محمدبن فضیل نقل می‌کند، این تـردید وجود خواهد داشت ابن فضیل روایت مورد بحث کدام یک از این دو می‌باشد؟

برخی از رجالیون گفته‌اند یا این دو یکی هستند یا اگر دو نفر باشند حسین بن سعید از محمد بن فضیل موثق نقل کرده ولی قرینهٔ قطعی بر این ادعا وجود ندارد. در رجال مرحوم شیخ طوسی در جایی در باره محمد بن فضیل گفته (ضعیفٌ) و در جای دیگر گفته (یرمی بالغلو) همچنین دربارهٔ وی بیان داشته از اصحاب سه امام بوده؛ امام صادق علیه‌السلام و امام کاظم علیه‌السلام و امام رضا علیه‌السلام و در ضمن رجال اصحاب امام کاظم علیه‌السلام فرموده: «**محمد بن الفضیل الکوفی الازدی ضعیفٌ**» سپس وی را مجدداً در شمار اصحاب امام رضا علیه‌السلام ذکر کرده فرموده: «**یرمی بالغلو**» اما آن جا که نام وی را جزء اصحاب امام صـادق علیه‌السلام آورده چیزی نگفته است. از اینرو مرحوم آقای خویی می‌فرماید محمد بن فضیل تضیف شده چون تضعیف شده موثق نیست پس راوی مورد بحث بین ضعیف و ثقه مردد شده در نتیجه سند تمام نیست.

واقعیت این است که این سند تمام است زیرا مرحوم شیخ مفید در رسالهٔ (العددیة) مجموعه‌ای از اجلای روات را ذکر کرده است و گفته: (**محمد بن الفضیل من الفقهاء الرؤساء الأعلام الذین یؤخذ منهم الحلال و الحرام و الفتیا و الاحکام ولا یطعن علیهم بشیء ولا طریق لذمّ واحد منهم**) و ایشـان را از محورهای اصلی نقل احادیث اهل بیت علیهم‌السلام قرار داده و این یک توثیق اعلا برای محمد بن فضیل است. توثیق دیگر این که قاعده‌ای رجالی داریم کـه مرحوم شیخ طوسی در «عده» نقل می‌کند مبنی بر این که سه تن از أجلای روات یعنی محمد بن ابی عمیر، صفوان بن یحیی بجلی و احمد بن محمد بن أبي نصر بزنطی کسانی هستند که (**لا یروون ولا یرسلون الا عن ثقة**) و این قاعدهٔ

عام به نام قاعدهٔ (توثیق من روی عنه احد الثلاثه) معروف شده است و بیان می‌دارد این سه بزرگوار متعهد بوده‌اند (لا یروون الا عن ثقه) یعنی هرکسی که در ثقه بودن وی شک کنیم امّا احد الثلاثة از او نقل کند نقل ایشان شهادت و دلالت بر توثیق دارد.

البته قاعده محل اختلاف است و مرحوم آقای خویی ایـن قـاعده را رد می‌کند ولی خیلی از بزرگان این قاعده را قبول داشته معتقدند یکی از قواعد توثیق است حال اگر کسی این قاعده را در رجال قبول داشته باشد می‌تواند از یک طرف به جهت نقل دو نفر از این سه بزرگوار به سند صحیح از محمد بن فضیل یعنی صفوان بن یحیی و احمد بن محمد بزنطی و شهادت شیخ مفید از طرف دیگر، اقامهٔ دلیل بر توثیق نماید.

اما مرحوم آقای خویی می‌فرماید این‌ها توثیق است ولی تـضعیف نـیز داریم. بله! اگر تضعیف را نداشتیم توثیق شیخ مفید، همچنین قاعده نقل احد الثلاثه (بنا بر قبول کبرای آن) برای اثبات وثاقت مفید بود ولی در این‌جا چون تضعیف نیز داریم، جایی که شهادت به تضعیف باشد با شهادت بـه تـوثیق معارضه کرده و بعد از تعارض، هر دو شهادت تساقط می‌کنند و نتیجه عدم ثبوت وثاقت است بنابراین همچنان در وثاقت و عدم وثاقت شک داریم از اینرو تمام بودن سند ثابت نمی‌شود.

مطلبی که می‌توان اضافه کرد این است که اگر شیخ طوسی هنگام ذکر محمد بن فضیل در اصحاب امام رضا علیه‌السلام نمی‌فرمود: (**یُرمی بالغلو**) می‌توانستیم به این تضعیف اخذ کرده بگوییم این شهادت به تضعیف است اما به قرینه (**یُرمی بالغلو**) می‌فهمیم تضعیفی که ایشان در باب اصحاب امام کاظم علیه‌السلام ذکر می‌کنند همین تضعیف (**یُرمی بالغلو**) است ؛ نه چیزی دیگر.

به بیان دیگر می‌توان گفت چنین تضعیفی تنها تضعیف از نظر اعتقاد و نه از نظر وثاقت است پس این تضعیف، ظهور در نفی وثاقت ندارد و اگر نخواهیم بگوییم ظاهرش تضعیف در اعتقاد حداقل باید بگوییم مجمل است بویژه این که شیخ طوسی گفته است (**یرمی بالغلو**) و چنین تعبیری نشان می‌دهد گویا غلو راوی مورد بحث برای خود شیخ ثابت نشده است. چرا که اگر ثابت شده بود می‌گفت: (غال).

این در حالی است که در علم رجال نباید ادعا و رمی به غلوّ را حتی تضعیف در اعتقاد چه رسد به تضعیف در وثاقت شمرد دلیل این مدعا آن است که زمانی رایج بوده هرکس چند روایت درباره مناقب اهل بیت علیهم‌السلام و کرامت ایشان نقل می‌کرد متهم به غلو می‌شده است و در چنین دورانی درباره روات ناقل این گونه احادیث حساسیتی خاص ایجاد شده بود.

در نتیجه روایت مورد بحث از جهت محمد بن فضیل نیز موثق و توثیق شیخ مفید و قاعده نقل احد الثلاثة برای اثبات آن کافی است زیرا شهادت معارضی مبنی بر عدم وثاقت وجود ندارد.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۱۰ / یکشنبه / ۲۶ / ۷ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

دومین جهت مورد بحث در مسأله چهارم بحث در زکات غلات و مواشی مجنون است.

همان گونه که در بحث صبی و شرطیت بلوغ گذشت در این‌جا نیز مشهور قدما (مانند شیخ مفید و شیخ طوسی) که قائل به وجوب زکات در غلات و مواشی صبی بوده‌اند، در غلات و مواشی مجنون نیز قائل به وجوب زکات شده‌اند امّا متأخرین که به تدریج در غلات و مواشی صبی از آن فتوا دست کشیدند در غلات و مواشی مجنون نیز قائل به عدم وجوب زکات شده بلکه برخی از فقها بر الحاق مجنون به صبی اشکال کرده‌اند.

به این بیان که صحیحه محمد بن مسلم و زراره بود که فرموده بود: «**فأما الغلات فالصدقة فيها واجبة**» در صورت عدم تعارض و تساقط، در باب یتیم و صبی است؛ نه در باب مجنون پس چگونه از صبی و یتیم به مجنون تعدی شده است؟ این اشکال در اکثر کلمات مشهور متأخرین بر مشهور قدمای اصحاب گرفته شده است از اینرو گفته شده به طریق اولی باید زکات در غلات و مواشی مجنون وجود نداشته باشد.

البته بعداً ثابت می‌کنیم حق با قدماست و با وجود این که آن روایت خاص

دربارهٔ غلات مجنون نیامده است مقتضای صناعت این است که بر غلات و مواشی مجنون زکات تعلق گرفته و وجه ثبوت زکات در غلات و مواشی مجنون اولی از وجه ثبوت زکات در غلات و مواشی صبی است از اینرو برخی از متأخرین مانند شهید صدر در حاشیه بر منهاج الصالحین، امر را عکس کرده در غلات و مواشی مجنون و نیز در غلات صبی فتوا به زکات داده ولی در مواشی صبی احتیاطاً قائل به زکات شده است یعنی ثبوت زکات را در مواشی مجنون اولی از ثبوت زکات در مواشی صبی دانسته است. این درست عکس اشکالی است که مرحوم محقق و دیگران بر مشهور قدما وارد کرده‌اند و وجه آن روشن خواهد شد. این‌ها اقوال موجود در مسأله بودند.

امّا ادلهٔ نافین زکات (**مشهور متأخرین**) یکی قصور مقتضی بود که عرض کردیم تمام نیست. دیگری تمسک به حدیث رفع قلم بود که گفتیم این حدیث، تکلیف را رفع می‌کند؛ نه حکم وضعی را. سوم تمسک به روایت: «**اذا وجبت علیهم الصلاة وجبت علیهم الزکاة**» بود که گفتیم این گونه ملازمه و کبرای کلی از این روایت استفاده نمی‌شود. چهارم که عمده دلیل است، روایت نافی زکات در مورد زن مجنونة بود که بایستی ببینیم مفاد این دو روایت اطلاق دارد یا نه؟ برخی فقها گفته‌اند اطلاق روایت، غلات و مواشی را نیز شامل شده و فقط مال التجاره را خارج کرده است.

برخی نیز این گونه استدلال کرده‌اند که:

اولاً: اطلاق دو روایت، دلیل بر عدم زکات در غلات و مواشی مجنون است و مخصّصی همچون روایات صحیحه محمد بن مسلم و زراره که در غلات صبی بود در این‌جا نداریم.

ثانیاً: اگر دو روایت اطلاق نیز نداشته باشند مقتضای اصل، نفی زکات است

از اینرو عدم زکات در مواشی و غلات مجنون به طریق اولی ثابت است.

ما پیش از این مقتضای اصل را عکس کرده بدین نظر قائل شده‌ایم کـه مقتضای اصل لفظی و عمومات فوقانی، ثبوت زکات در همه اموال اغـنیاء است؛ صغیر باشد یا کبیر؛ مجنون باشد یا عاقل پس عموم مقتضی در حکم وضعی که تعلق زکات است، تمام و تا مانع و مخصص و مخرج از آن عموم ثابت نشود باید همانند قدمای اصحاب به ثبوت زکات فتوا داده شود بنابراین استدلال دوم مشهور متأخرین، تمام نبوده و مهم استدلال به دو روایتی است که باید دید آیا این دو روایت اطلاق داشته و تمام مال التجاره مجنون را خارج می‌کنند و می‌گویند «**فیه زکاتٌ**» یا به عکس بوده و تنها در نقدین مجنون که صامت و راکد باشد نفی زکات کرده و بیش از این عـمومات را تـخصیص نمی‌زند. این که گفته شده دو روایت اطلاق دارند مبتنی بر این است که در روایت اول اصلاً از مال سؤال نشده و در روایت دوم نیز که کلمه مال آمده، اعم از نقدین و غلات و مواشی بوده و آن چه در جواب امام علیه‌السلام آمده که «**إن کان عمل به فعلیها زکاة**» تنها مال التجاره را بیرون کرده و سایر اصناف و اموال، تحت مفهوم جمله باقی می‌ماند که زکات ندارد.

این استدلال تمام نیست و ما قبلاً نیز اشاره کرده گفته‌ایم تمامی روایاتی که در آن‌ها از زکات مال سؤال شده و امام تفصیل داده و فرموده‌اند اگر صامت و راکد باشد زکات ندارد و اگر با آن تجارت شود زکات دارد، خاص به نقدین است یعنی امام علیه السلام در مقام جواب به سؤال، سؤال را فهمیده و پاسخ داده‌اند از مالی که در معرض تجارت است (متعارف خارجی چنین بوده و بر آن اطلاق مال می‌شده) زکات دارد. بویژه این که به «**مال بید أخیها**» تعبیر شده است.

علاوه بر این سیاق این گونه روایات شاهدی است بر این که فـرمایش امام علیه‌السلام ناظر به آن زکاتی است که دائر مدار کنز بوده و موجب کاهش مال است یعنی امام علیه‌السلام می‌خواهند زکات مال صامت و نـقدین را از یـتیم و مـجنون بردارند؛ نه زکات بر در آمد را که موجب کاهش اصل مال نشده و در اصناف زکوی دیگر است و در روایات، آیه ﴿**والذیـن یکـنزون الذهب والفـضه ولا ینفقونها في سبیل الله**﴾ به همین نگه داشتن مال تفسیر شده؛ نه پرداختن زکات و شاید یکی از حکمت‌های آن به جهت رفع کنز و حرکت دادن مال باشد.

این روایاتی نیز که می‌گویند «**ان اتجر بمال الیتیم أو مجنون ففیه زکاة**» ناظر به نفی زکات کنز است در اموال صبی و مجنون به خاطر قصورشان از حرکت دادن مال و در معرض تلف قرار گرفتن در صورت انجام دیگران است از اینرو ارفاقاً تنها از آن‌ها این زکات رفع شده است اما غلات و مواشی که زکات آن‌ها بر درآمد است و موجب کاهش مال حتی در مواشی به جهت توالد و تکاثر نمی‌شود، منظور از نفی در این روایات نیست.

بنابراین دو روایت مذکور اطلاقی ندارند همان گونه که برخی از علمای متأخر مانند آقای خویی این دیدگاه را پذیرفته‌اند پس باید به مقتضای اصل رجوع شود و عام فوقانی ما عمومات تشریع زکات است در نتیجه اقوی ثبوت زکات در مواشی و غلات مجنون است زیرا دربارهٔ مجنون روایتی که ابتداءً بگوید (لیس فی مال المجنون زکاة) همان گونه که در مال یتیم داشتیم، در کار نیست تا مرجع فوقانی ما نافی زکات باشد.

البته در بحث صبی اشاره شد که در اطلاق آن روایات اشکال است و چنان چه اشکال نیز نشود صحیحه زراره و محمد بن مسلم غلات را خارج کرده همچنین دربارهٔ مواشی نیز شبهه خروجشان از آن روایات، قوی است از اینرو

شهید صدر در مواشی صبی نیز احتیاط کرده ولی در مواشی مجنون الاقوی گفته است.

جهت سوّم در این مسأله ثبوت زکات در مال التجاره مجنون است این ثبوت نیز مقتضای عمومات و همچنین مقتضای خود این دو روایت است که به آن تصریح کرده‌اند البته اگر در بقیه مکلفین قائل به استحباب شدیم این‌جا نیز استحباب ثابت می‌شود نه بیشتر، زیرا فرق گذاشتن محتمل نیست بلکه مجنون اولی بعدم وجوب است.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۱۱ / دوشنبه / ۲۷ / ۷ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

جهت چهارم در مسأله چهارم بحث از اموال زکوی می‌باشد که مرور حول در آن‌ها شرط نیست مانند زکات غلات که میزان در آن انعقاد حب است. اگر در زمان انعقاد حب، مالک مجنون بود مشمول زکات نیست و اگر قائل شدیم زکات غلات در مال مجنون ثابت است زکات واجب خواهد بود. در این قسمت بحثی نیست ولی بحث در اموال زکوی است که مرور حول در آن لازم است مانند نقدین و مواشی. این همان بحثی است که در باب صبی نیز مطرح بود که آیا میزان، عاقل بودن مالک در تمام حول است و اگر مالک در برخی از سال مبتلا به جنون شد حول منقطع می‌شود و پس از افاقه و رفع جنون باید مبدأ حول مجدداً محاسبه شود یا نه؟

مرحوم سید می‌فرماید: (**الثاني العقل فلا زكاة في مال المجنون في تمام الحول ولو أدواراً بل قيل إن عروض الجنون آناًما يقطع الحول لكنه مشكل بل لابدّ من صدق اسم المجنون و انه لم يكن في تمام الحول عاقلاً والجنون آناما بل ساعة و أزيد لايضرُّ لصدق كونه عاقلاً**). از کلمات فقها به دست می‌آید چهار قول در این مسأله موجود است که مرحوم سید به دو قول اشاره کرده اما دو قول دیگر نیز مطرح است.

قول اول همان است که در صدر کلام عنوان شده است: (**بل قیل ان عروض الجنون آناًما یقطع الحول**) و شاید مشهور محشّین بر عروه و متأخرین، این قول را اختیار کرده‌اند امّا مرحوم سید از این قول به «قیل» تعبیر کرده و فرموده: (**لکنّه مشکلٌ**) بنابراین آن را قبول ندارد. پس قول اول آن است که میزان، عاقل بودن مالک در تمام آنات حول است از اینرو نه تنها در ادواری که مجنون است زکات ندارد، حتی اگر کسی یک ساعت بلکه یک لحظه در حول، مجنون شود حول منقطع شده و زکات منتفی می‌گردد زیرا بر مبنای چنین دیدگاهی کمال عقل در تمام یک سال لازم است.

قول دوم نظر مرحوم سید است که می‌فرماید: (**بل لابدّ من صدق اسم المجنون وانّه لم یکن في تمام الحول عاقلاً والجنون آناما بل ساعة و ازید لا یضر**) و نفی زکات را در جنون ادواری قبول کرده و ملحق به جنون اطباقی کرده است اما مجنونی که تنها یک ساعت در سال دچار جنون می‌شود را در حکم مجنون ادواری نمی‌شمارد و می‌فرماید زکات در مال وی واجب است.

قول سوم که ایشان صریحاً متعرض نشده‌اند ولی با عبارت (**ولو ادواراً**) شاید خواسته‌اند آن را نفی کرده باشند تفصیل بین مجنون ادواری و اطباقی است و میزان در نفی زکات در مال مجنون، جنون اطباقی در تمام حول است پس زکات بر مال مجنون ادواری ثابت است چه رسد نسبت به کسی که یا دو ساعت در سال مجنون شود.

مرحوم آقای خویی فرموده‌اند این قول بعضی از اکابر است که بر مال مجنون ادواری زکات تعلق می‌گیرد. قائل صریح به این قول صاحب مدارک است و ما با مراجعه به کتب قدما شخص دیگری را نیافتیم که صریحاً به این تفصیل قائل باشد البته صاحب ذخیره (مرحوم سبزواری) نیز بحث مجنون

ادواری را مطرح کرده و می‌فرماید (**وفیه خلاف**) که شاید مقصودش این قول صاحب مدارک باشد: (**لو کان الجنون یعتوره اشترط الکمال طول الحول**) یعنی لازم است در تمام سال کمال عقل داشته باشد پس جنون ادواری نیز ملحق به اطباقی است و زکات ندارد. اما مرحوم صاحب مدارک مطلب مرحوم علامه را از ارشاد وقواعد نقل کرده و فرموده است: (**و هو مشکل لعدم الظفر بما یدل علی ما ادعاه**) ما دلیلی بر حرف ایشان پیدا نکردیم که چرا ادواری را به اطباقی ملحق کرده است؟ سپس فرموده (**و أما ذو الادوار فالأقرب تعلق الوجوب به في حال الإفاقة إذ لا مانع من توجه الخطاب إلیه فی تلك الحال**) یعنی مرور حول بر ذوالادوار که در تمام حول کامل العقل باشد لازم نیست بلکه به مالش زکات تعلق می‌گیرد هر چند بعد از افاقه باشد.

بنابراین ایشان جنون ادواری را مانع از تعلق زکات ندانسته‌اند چه رسد به کسی که یک ساعت و دو ساعت در سال مجنون شود پس این قول سوم أوسع از قول مرحوم سید است زیرا در ثبوت زکات بر مجنون، مرحوم سیدتنها یک ساعت و دو ساعت از جنون در سال را مانع از زکات ندانسته اما ادواری را به اطباقی ملحق کرد ولی مرحوم صاحب مدارک، ادواری را نیز استثنا کرده و می‌فرماید تنها شخصی که در تمام حول مجنون باشد زکات به مالش تعلق نخواهد گرفت.

قول چهارم همان قولی است که در باب صبی نیز گذشت و از کلام مرحوم سبزواری نیز استفاده می‌شد همچنین بعضی از معاصرین این قول را برگزیده‌اند و بیان کردیم همان قول مقتضای صناعت و قاعده است و آن این که مادام که شخص مجنون است، جنون مانع از تعلق زکات به مال بوده و میزان زمان تعلق و فعلیت حول است اگر شخص در زمان تحقق حول مجنون باشد زکات به

اموالش تعلقی نمی‌گیرد ولی اگر رفع جنون شده و مالک نصاب در حول گذشته باشد هر چند در برخی از آن مجنون بوده است به اموالش زکات تعلق می‌گیرد زیرا اکنون جنونش رفع شده و عاقل شد پس مشمول اطلاقات ادلهٔ زکات است و حول نیز هر چند به صورت تلفیقی بر مالک نصاب گذشته است و همین مقدار کافی است زیرا بین این دو شرط یعنی یک سال مالکیت نصاب و عاقل بودن طولیت شرط نیست همان گونه که در یتیم و طفل شرط نبود.

در پایان این بحث آثار عملی و تفاوت میان این چهار قول را متذکر خواهیم شد.

اما کدام یک از این چهار قول درست است؟ آن چه در این بحث از نکات مهم و کلیدی به شمار می‌آید این است که ببینیم ما از ادله شرطیت چه استفاده می‌کنیم؛ آیا طولیت را نسبت به عقل نیز استفاده می‌کنیم یـا نـه؟ صـحیحه عبدالرحمان بن حجاج زکات را از مال مجنون نفی کرده پس می‌توان نتیجه گرفت عدم جنون و داشتن عقل در تعلّق زکات شرط شده است. حال باید دید آیا با ضمیمه کردن دلیل دیگر که گفته است: (**یشترط ان یکون المال عند ربّه حولاً کاملاً**) طولیت استفاده می‌شود یا نه؟ مشهور از این مطلب شرطیت بلوغ و شرطیت عقل هر دو را استفاده و به همین جهت به متن عروه حاشیه زده و اشکال کرده‌اند قول اول صحیح است و نه تنها برخلاف مرحوم سید که فرموده مشکل است؛ مشکل نیست بلکه اقوی است.

بنابراین چنان چه طولیت را استفاده کنیم این گونه استدلال صحیح و حق با قول اول است چون بنابر استفاده طولیت و این که دلیل شرطیت حول، ناظر به موضوع زکات بما هو موضوع الزکاة بوده و گذشت حول را بر ملک عاقل بما هو عاقل شرط کرده باشد، حتی اگر یک لحظه مالک در خلال سال عاقل

نباشد، عنوانی که موضوع تعلق زکات است صادق نخواهد بود و مثل این می‌ماند که مال یک ساعت از ملکش بیرون برود و هر چند اگر دوباره به ملکش برگردد امّا دیگر مالک نصاب بودن در یک حول صادق نیست. این که ایشان فرموده است عرف یک ساعت را مضر نمی‌داند نیز قابل قبول نیست زیرا این نظر مسامحی عرفی، در عالم تطبیق است؛ نه درعالم مفهوم و نظر عرف در مرحله تطبیق حجت نیست بلکه در چنین فرضی صدق می‌کند عاقل مالک بود سنةً الا ساعةً. چه این که اساساً در موارد عناوین مقادیر، اوزان و کمیّت‌ها ممکن است عرف مسامحه داشته باشد و کم را زیاد حساب کند ولی این مسامحه‌های عرفی در مصادیق اوزان و مقادیر و کمیت‌هاست و به هیچ وجه موجب توسعه مفهوم نمی‌شود زیرا مفهوم آن مقدار و کمیّت مشخص است چنان چه مفهوم «سنة» نیز مشخص است و حتی اگر یک روز نیز کم بشود دیگر سنة نیست هر چند عرف مسامحةً بگوید «سنة». است پس این مسامحه قابل قبول نیست چون به تغییر یا توسعه یا تضییق در مفهوم برنمی‌گردد بلکه خطا در تطبیق است و شخص گمان می‌کند آن کمیّت وجود دارد برخلاف برخی مفاهیم دیگر مانند برخی اسماء اجناس و ماهیت‌ها که ممکن است کمیتی معین در مفهوم آن اخذ شده باشد مثلاً در باب خون گفته شده است این عنوان بر ذرات ریزی از خون که با چشم عادی دیده نشده ولی با دقت ذره بینی دیده می‌شود عرفاً صادق نیست مثل خیلی از مواردی که رنگ خون وجود دارد و اگر با دستگاه بنگریم گلبول‌هایی بسیار ریز از خون نیز وجود داشته ولی از آنجایی که عرف جرمیت را ندیده و آن را عرض و رنگ می‌بیند، خون حساب نمی‌کند؛ رنگ حساب می‌کند.

پس در مفهوم خون ممکن است جرمیّت یا کمیّت خاصی اخذ بشود و بر آن

مقدار ناچیز از ذرات خون که عرفاً جرم حساب نشده و رنگ حساب می‌شود از نگاه عرف خون گفته نشود اگر چه با دقت ذره بینی ذرات خون وجود داشته باشد. اما در مفاهیم کمیت‌ها، اوزان و مقادیر مسامحه‌های عرفی، خطای در تطبیق است زیرا مفهوم آن مقدار را عرف مشخص کـرده است وقـتی مـعنا مشخص شد اگر جایی عرف مسامحه کرد این مسامحه، اشتباه در تطبیق است و به همین جهت آقایان این اشکال را در این جا بر ماتن وارد کرده‌اند. پس طبق مبنای طولیت، حق با قول اول است ولی بحث در این است که ما این طولیت را از چه دلیلی استفاده کنیم.

در باب صبی گفتیم طولیت استفاده نمی‌شود و خلاف اطلاق است در این جا نیز طولیت به طریق اولی خلاف اطلاق است چون لا اقل در باب صبی چنین تعبیری داشتیم که «**لیس في مال الیتیم زکـاةٌ**» اما در این جا این گونه عنوانی نداریم. در آن جا ممکن بود گفته شود عرف با استفاده از دلیل موضوع حکم وضعی را زکات مال می‌داند و مال به غیر یتیم یعنی بالغ اضافه شده و دلیل دیگر که می‌گوید مالکیت موضوع زکات در تمام سال، شرط است پس باید مال بالغ یک سال تمام باشد اما این جا روایتی نیامده تا بگوید «**لیس في مال المجنون زکاةٌ**» بلکه در روایت آمده بود «**إمرأة مختلطة أعلیها زکاة**» که سؤال از وجوب زکات بر مجنون است و امام علیه السلام پاسخ داده‌اند اگر با مال تجارت نشده باشد زکات ندارد و بیش از این دلالت ندارد که در تعلق زکات باید مکلف عاقل باشد.

البته صاحب عروه استظهار کرده صدق مجنون یا مختلطه یا مصابه بودن لازم است و با یک ساعت، جنون صدق نمی‌کند. مختلطه یا مصابه بر کسی صدق می‌کند که در مدتی معتنابه واقعاً مجنون شود تا بـتوان گـفت «**إمـرأة**

مختلطة » و به کسی که یک ساعت در کل سال مبتلا به جنون شده باشد نمی‌شود گفت «**إمرأة مختلطة** »، پس این عنوان شامل چنین شخصی نمی‌شود و ما غیر از این دلیل بر تخصیص عمومات زکات نداریم بنابراین عمومات زکات شامل کسی که یک ساعد در کل سال مبتلا به جنون شده باشد می‌شود و زکات ثابت می‌گردد. مرحوم صاحب مدارک پا را فراتر گذاشته و فرموده‌اند بر ادواری هم عنوان إمرأة مختلطة یا مصابة صدق نمی‌کند از اینرو بر تخصیص و اخراج غیر از مجنون اطباقی از عمومات زکات دلیل نداریم چون عمومات اولیه می‌گوید زکات در مال هر فرد غنی است، این روایت نیز تنها مختلطه و مجنون اطباقی را تخصیص زد و خارج کرده است پس اقسام دیگر تحت عموم ادلهٔ اولیهٔ تعلق زکات باقی می‌مانند و زکات بر آن‌ها واجب می‌گردد. این بیان دلیل قول سوم بود.

دلیل قول چهارم این است که ما از این روایت این گونه استظهار می‌کنیم که عقل و عدم جنون در تعلق زکات شرط است پس این روایت ناظر به دلیل فعلیت تعلق زکات است چون ظاهر دلیل نفی این است که می‌خواهد نفی کند فعلیت تعلق زکات را در جایی که عنوان مانع صدق می‌کند یعنی زمان فعلیت موضوع زکات که در غلات، زمان انعقاد حب است و در مواشی و نقدین، گذشت یک حول است و دخول در ماه دوازدهم. پس شخص در وقت فعلیت حکم زکات باید مجنون نباشد و این لسان دلیل تنها موردی را خارج می‌کند که شخص در زمان تعلق زکات و تحقق حول مجنون باشد بنابراین هرگاه عاقل باشد یا جنون رفع شود چه اطباقی باشد، چه ادواری و چه غیر از آن‌ها اگر سایر شرایط زکات صادق بود، آن گاه زکات فعلی می‌شود هر چند در برخی از زمان جنون مالک نصاب بوده باشد.

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۱۲ / سه شنبه / ۲۸ / ۷ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

قبلاً بیان کردیم در هر یک از چهار قول گذشتهٔ این مسأله ثمراتی وجود دارد.

بنابر قول اول مشخص است جنون آناً ما، یک ساعت یا کمتر، در اول، آخر یا وسط حول، مانع از زکات می‌شود و حول را بعد از ارتفاع جنون باید از نو شروع کرده و مالک نصاب در آن باشد، یعنی حول گذشته منقطع می‌شود چنین قولی اوسع اقوال در نفی زکات از مال مجنون است و نتیجه‌اش این است که اگر جنون زمانی اندک حتی یک ساعت در اول، وسط یا آخر حول تحقق یابد دیگر زکات بر چنین شخصی واجب نیست حتی اگر افاقه بکند باز هم زکات واجب نیست بلکه یک سال جدید از زمان افاقه لازم است. بر خلاف قول صاحب عروه که بنابر آن اگر اول، وسط، یا آخر حول تنها یک ساعت مجنون شده باشد مشمول عمومات زکات است و مشمول مخصص نیست، یعنی زکات دارد.

البته بنابر قول صاحب مدارک بیشتر از آن هم زکات دارد یعنی حتی اگر ادواری در داخل حول یا آخر حول یا اول حول باشد همچنان زکات دارد.

اما بنابر قول چهارم اگر زمان جنونش در میان حول بوده و زمان تحقق

حول عاقل باشد، زکات دارد اما اگر زمان و لحظه تحقق حول عاقل نباشد، زکات ندارد اگر چه یک ساعت باشد ولی این مانع از احتساب حول پس از افاقه نمی‌شود از اینرو اگر جنونش رفع شود وجوب زکات فعلی شده و حول گذشته اگر در تمام آن مالک نصاب بوده است، احتساب می‌شود.

اما اگر پس از لحظه جنونش که زمان فعلیت حول بود نصاب کم شده سپس اضافه شود، طبق قول چهارم بعد از افاقه زکات ندارد زیرا در زمان فعلیت حول و مالک بودن یک سال عاقل نبوده است و در زمان افاقه و عقل، مالکیت یک سال نصاب نگذشته است زیرا برای مدتی اندک هر چند یک لحظه، مال از حدّ نصاب کمتر شده است.

امّا طبق قول مرحوم سید همچنین طبق قول مرحوم صاحب مدارک زکات دارد چون زمان دخول حول مالک نصاب بوده و جنونی که داشته مشمول مخصّص نبوده است پس زکات دارد.

بنابراین موردی یافت شد که بنابر قول چهارم زکات ثابت نیست ولی بنابر قول دوم و سوم زکات ثابت است یعنی نسبت بین قول چهارم و قول دوم و سوم در نفی زکات، عموم و خصوص من وجه است. البته قول اول که قول مشهور فقهاست أعم از تمامی اقوال دیگر است. بدین ترتیب بحث در شرطیت عقل در وجوب زکات به پایان می‌رسد.

شرط سوم از شرایط شش‌گانه وجوب زکات حریت است. مرحوم سید می‌فرماید: (**الثالث الحرية فلا زكاة على العبد و ان قلنا بملكه**).

اگر چه مباحث عبید و اماء محل ابتلا نیست ولی بحث‌های فنی مفید دارد و مناسب است در جهات مختلف به برخی از آن مباحث اشاره شود.

جهت اوّل ـ اصل مالکیت عبد:

ذیل این عنوان از بحث به پاسخ این سؤال پرداخته می‌شود که آیا عبد اصلاً مالک اموال می‌شود یا مولایش مالک آن‌هاست؟ در این بحث اگر قائل به عدم مالکیت عبد شدیم، عدم زکات بر عبد از باب سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود چون موضوع تعلق زکات، ملک مکلف است و عبد ملکی ندارد تا توهّم وجوب زکات بر وی شود به همین جهت شرط حریت لغو می‌باشد.

البته در چنین فرضی این بحث مطرح می‌شود که اگر مالک، مولای عبد است آیا زکات بر مولا واجب است یا بر وی هم واجب نیست؟ مطابق این دیدگاه نباید حریت را به عنوان شرطی دیگر غیر از شرطیت مالکیت قلمداد کنیم ولی مشهور و خود مرحوم سید فرموده‌اند اگر مالک هم باشد باز هم شرط است، از اینرو این را به عنوان شرطی مستقل شمرده و عبارت (**وان قلنا بملکه**) را نیز به همین منظور آورده‌اند تا کسی گمان نکند این شرط دیگری نیست.

به مشهور اسناد داده شده که مملوک مالک اموال نمی‌شود و هر چه به هر سببی از اسباب تملک تحصیل نماید خودش مالک نمی‌شود بلکه با آن سبب، مولایش مالک می‌شود. در مقابل برخی از متأخرین گفته‌اند مـالکیت عـبد معقول و در مواردی از فقه ثابت است مقتضای قاعده نیز این است که عبد می‌تواند به یکی از اسباب تملک مالک شود.

بر قول مشهور استدلال‌هایی شده که محل بحث و انتقاد متأخرین قرار گرفته است. این استدلال‌ها بدین قرار است:

۱ ـ اصل عملی: گفته شده مقتضای استصحاب، عدم ترتب ملکیّت بـر اسباب آن است مثلاً اگر با حیازت یا هر سببی از اسباب اولیه یا ثانویه شک

شود مالکیت عبد حاصل شده است یا خیر؟ مقتضای اصل، عدم آن است.

جواب این استدلال روشن است زیرا این در صورتی است که اطلاقات ادلهٔ ملکیت آن اسباب را نداشته باشیم در حالی که با وجود آن اطلاقات؛ نوبت به اصل عملی عدم ترتب ملکیت نمی‌رسد.

۲ ـ تعدادی از آیات قرآن: مثلاً به این آیه استدلال شده است ﴿ **ضرب الله مثلاً عبداً مملوکاً لا یقدر علی شیء** ﴾ که عبد قادر بر هیچ چیزی نیست یعنی حتی قادر بر تملک هم نیست پس مالک نمی‌شود یا به این آیه استدلال شده است ﴿ **ضرب الله مثلاً من أنفسکم هل لکم مما ملکت أیمانکم من شرکاء في ما رزقناکم فأنتم فیه سواء تخافونهم کخیفتکم أنفسکم کذلك نفصّل الآیات لقوم یعقلون** ﴾؛ آیا خداوند چیزی را که به شما می‌دهد برده‌های شما می‌توانند در آن با شما شریک باشند؟ این گونه نیست و آن‌ها با شما شریک نیستند پس نتیجه گرفته می‌شود بنده‌ها مالک نیستند.

استدلال به این آیات نیز تمام نیست چون روشن است این آیات ناظر به این است که برده در مقابل مولایش قدرتی ندارد؛ تصرفاتش نافذ نیست مگر به اذن مولایش. این همان محجور بودن عبد در تصرفاتش یا به تعبیر دیگر مستقل نبودن عبد در مقابل مولایش است اما این بدان معنا نیست که عبد مالک نشده و صلاحیت آن را ندارد حتی اگر مولا بخواهد مالی را به او تملیک کند.

۳ ـ استدلال عقلی و عقلایی: گفته شده اگر مالکیت عبد را بر اموالی که به دست می‌آورد قائل شویم، آنگاه آیا مالکیت مولا بر آن‌ها را قبول کرده یا نفی می‌کنیم؟ اگر مالکیت مولا را نفی کنیم خلاف رقیت عبد است زیرا مقتضای رقیت آن است که مولا رقبه و همه چیز عبد را مالک است همچنین بر خلاف آیات گذشته می‌شود زیرا معنایش این است که عبد در مقابل مولا استقلال

داشته و مولی فقط رقبه عبد را مالک است امّا اگر قائل به مالکیت مولا و عبد؛ هر دو شویم این اجتماع مالکیتین بریک مال است که معقول یا عقلایی نیست چون مالکیت به معنای اختصاص تام یک مال به کسی است و نمی‌شود یک چیز خاص در عرض واحد متعلق به دو نفر باشد.

بله! چنین فرضی متصور است که مال تقسیم بشود؛ یا تقسیم خارجی و یا تقسیم اشاعی و گفته شود نصفش مال این شخص است و نصفش مال دیگری است اما این که یک نصف و یک مال ملک هر دو باشد معنا ندارد زیرا خلاف مفهوم مالکیت است و این اطلاق نسبت به دو نفر در عرض واحد تهافت و تناقض است و یا عقلایی نیست. پس باید بگوییم که عبد مالک نیست و تنها مولای او مالک است .

در پاسخ به این استدلال می‌توان گفت اگر مالکیت هر دو در عرض هم باشد اشکال مذکور وارد است ولی لازمهٔ تعدد مالکیت عرضی بودن دو مالکیت نیست زیرا مالکیت‌های طولی هم داریم که در یک چیز قابل جمع هستند و در مورد ما بدین معناست که عبد در مقابل مولایش مالک نیست ولی در مقابل دیگران مالک است و یا به این معناست که عبد مالک است ولی مولا می‌تواند آن مالکیت را رفع کرده و موضوع مورد تملک را برای خود بردارد و یا هر تصویر دیگری.

این نوع مالکیت مانند مالکیت خدا نسبت به اموال بندگان است؛ بنابر این که خدا هم مالکیت اعتباری، هم مالکیت تکوینی و هم مالکیت تشریعی بر اموال بندگانش و بر همه عالم خلقت دارد. همچنین در باب انفال و اراضی گفته شده احیا کننده و امام هر دو در طول همدیگر مالک هستند از اینرو در بعضی روایات آمده امام می‌تواند آن زمین را پس بگیرد یا به دیگری بدهد.

همچنین در باب ولایت أب و جد بر نکاح بنت باکره این طولیت ثابت شده که هم پدر بر نکاح دختر ولایت دارد و هم جد امّا ولایت جد بر هر دو است به همین دلیل در صورت تعارض، ولایت جد مقدم است.

بنابراین دو مالکیت طولی بر یک مال، هم معقول و هم عقلایی و شرعی است پس این جا می‌توانیم بگوییم هم عبد مالک است و هم مولایش؛ به این معنا که مولا می‌تواند مالکیت عبد را از بین ببرد و مال را برای خودش بردارد ولی تا وقتی اقدام نکرده مالکیت برای عبد نیز محفوظ است و این خـلاف مقتضای رقیت و ملک رقبه عبد نیست.

در باب رقیت آن چه لازم است همین مقدار است که عبد در مقابل مولا قدرتی نداشته باشد و بدون هیچ اشکالی عمومات اسباب تملک شامل عبد هم می‌شود. پس این استدلال عقلی و یا عقلایی نیز تمام نیست.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۱۳ / شنبه / ۲ / ۸ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در شرط حریت؛ سومین شرط در تعلق زکات به اموال بود. در این جا بحث از جهاتی عنوان شده است:

جهت اوّل: بحث اهلیت و صلاحیت مملوک و عبد برای مالکیت بود. گفته شد مشهور قائل به عدم ملکیت آن‌ها هستند و بر این مدعا استدلاهایی نیز شده است که گذشت و رد شد.

آن چه در این بحث مهم است استفاده از روایات خاصه است که مورد تمسک قرار گرفته و بهترین آن‌ها دو روایت است: یکی معتبرهٔ محمد بن قیس: «**عن أبي جعفر** علیه السلام **في المملوک مادام عبداً فإنه و ماله لأهله لایجوز له تحریرٌ ولا کثیرُ عطاءٍ ولا وصیة إلا أن یشاء سیده**»[1] که برخی مانند شیخ انصاری و دیگران برای اثبات مالک نبودن عبد به این روایت تمسک کرده‌اند طبق این استدلال آن چه عبد دارد ملک صاحبان و مالکانش می‌باشد.

روایت دیگر صحیحه ابن سنان است: «**عن إبي عبد الله** علیه السلام **قال قلت له مملوك في یده مالٌ أعلیه زکاةٌ؟ قال لا. قلت فعلی سیده؟ فقال لا، لأنه لم یصل**

---

۱ ـ وسائل، ج۱۹، ص۴۱۰ باب ۷۸ از کتاب وصایا، ح۱.

إلی السید و لیس هو للمملوك»[۱] که بیان می‌دارد بر سید زکات نیست چون هنوز به دست وی نرسیده و بر عبد هم واجب نیست چون مالک نیست. این که به این روایت نیز برای مدعای مالک نبودن عبد استدلال شده به این دلیل است که گفته شده «**لیس هو للمملوك**» یعنی مالی که در دست عبد است، مال وی نخواهد بود و مال سید است.

امّا استدلال به هر دو روایت مورد اشکال محققین قرار گرفته و اشکال هم به جاست.

در روایت اول اشکال شده که مقصود از روایت نفی اهلیت عبد به جهت مالکیت نیست بلکه مقصود، نفی استقلال عبد برای تصرف در مال و اموال خود است و این مالکیتش هم مثل خودش منوط به نظر و اذن سید می‌باشد بدین معنی که اهلیت مالکیت را نفی نکرده و گفته آن چه عبد دارد و خودش، هر دو ملک سید است از اینرو مال را به عبد نیز اضافه کرده و ظاهرش آن است که این اضافه، اضافه ملکیت است. پس عبد مال خودش را مالک است ولی یک مالکیت طولی یعنی مولایش هم مالک عبد هم مالک مالش می‌باشد و عبد بدون اذن مولا اجازه تصرف در آن‌ها را ندارد.

بنابراین روایت ظاهر در این است که عبد مالکیت مستقل و هم عرض با سید ندارد؛ نه این که اصلاً مالکیت ندارد.

روایت دوم نیز دلالت ندارد زیرا مقصود از «**مملوكٌ فی یده مالٌ أعلیه زکاةٌ؟ قال: لا**» مالی است که فرض شده در دست عبد است و نگفته «**مالهُ فی یده**» پس ممکن است مال مولایش در دستش باشد و مال خودش نباشد و اگر گفته شود

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۹۲، باب ٤، ح٤.

چرا سائل این سؤال را پرسیده که «أعلیه زکاةٌ»؛ آن هم سائلی مثل ابن سنان که از أکابر و فقهای اصحاب ائمه علیهم السلام بوده است پس می‌توان نتیجه گرفت عبارت «**فی یده مالٌ**» ظاهر در این است که آن مال ملک، خود عبد بوده است و سؤال از وجوب زکات بر مال مملوک صورت گرفته؛ نه مال مالک دیگر و امام علیه السلام در مقام جواب، تملّک مملوک را مطلقاً نفی کرده‌اند.

در مقام پاسخ به چنین احتمالی باید گفت روشن نیست چنین دلالتی در روایت باشد زیرا ممکن است علت سؤال از زکات این باشد که چون مملوک با مال مولایش کار می‌کرده، در اختیار او قرار داده شده است و به حد نصاب رسیده است، سائل چنین تصور کرده پرداخت که زکاتش نیز بر عبد واجب است.

بنابراین روایت در این ظهور ندارد که مال، ملک عبد بوده تا بگوییم از ذیل آن، نفی مطلق مالکیت عبد استفاده می‌شود. علاوه این که در ذیـل نگـفته «**لا یملك المملوك**» تا از آن استفاده اطلاق شود بلکه گفته این مال که در دستش می‌باشد لیس للمملوک و ما نمی‌دانیم آن مال به چه گونه است. پس اطلاقی از این روایت استفاده نمی‌شود که عبد اصلاً مالک نمی‌شود حتی اگر سیدش به وی تملیک کند و چون سؤال از تعلق زکات بوده، نتیجه می‌گیریم روایت ناظر به بحث مالکیت نیست و تنها در مقام بیان عدم زکات است پس اطلاقی در جهت مطلوب ندارد.

بنابراین از روایات خاصه مدعای مشهور اثبات نمی‌شود و چون مقتضای اطلاقات ادلهٔ سببیت اسباب ملک از قبیل حیازت و احیاء یا اسباب تملکات انشایی و اعتباری مثل بیع وهبه و دیگر عقود ملّکه، آن است که فرقی میان عبد و غیر عبد نیست، حق با قائلین به مالکیت عبد است. علاوه بر آن برخی

روایات خاص مبنی بر مالکیت عبد درایم که در این رابطه به آن‌ها استدلال شده است و به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱ ـ صریح‌ترین و روشن‌ترین روایت در این زمینه معتبرهٔ اسحاق بن عمار است: «**قال قلت لأبي عبد الله علیه السلام ما تقول فی رجل یهب لعبده ألف درهم أو أقل أو أكثر فيقول حلّلني من ضربي إياك و من كل ما كان منّي إليك و ممّا أخفتك و ارهبتك فيحلله و يجعله في حل رغبة فيما أعطاه ثم إن المولى بعد اصاب دارهم التي أعطاها في موضع قد وضعها فيه العبد فأخذها المولى. أحلالٌ هي له؟ قال لا. فقلت أليس العبد و مالهُ لمولاه؟ فقال علیه السلام ليس هذا ذاک ثم قال له فليردّها عليه فإنّه لا تحل له لأنّه افتدى بها نفسه من العبد مخافة العقوبة والقصاص يوم القيامة**»[1].

این روایت صریح در علت ملکیت مستقل عبد نسبت به پولی است که در مقابل عفو از زدن و ظلم به وی از طرف مولا گرفته است و مفادش این است که چون عبد این پول را در مقابل حق قصاص یا عقوبت مولا گرفته و حقی بوده که مولا سهمی در آن نداشته است زیرا شرعاً بر مولا برای عبد قرار داده شده است از اینرو از آن جا که مولا در اصلش حقی ندارد و مستقلا برای عبد است، عوضش نیز این چنین است.

برخی این روایت را از باب هبه معوضه که از عقود لازم است، تفسیر کرده‌اند در حالی که چنین برداشتی صحیح نیست زیرا مولا در هبه معوضه نیز می‌تواند مال را پس بگیرد چون عوض و معوض هر دو هر چند به نحو طولی ملک او می‌باشد برخلاف مورد این روایت. پس این مال چون در مقابل حقی

---

۱ ـ من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۳۲.

است که صرفاً حق مستقل عبد است از اینرو مولا حق گرفتن آن را ندارد. بنابراین این روایت دال بر آن است که:

اوّلاً: مالکیت عبد معقول است.

ثانیـاً: مالکیت مستقل وی نیز معقول است البته در جایی که حق عبد بر مولا باشد.

ذیل این روایت که مربوط به بحث زکات است در وسائل (ج ۹، باب ۴، ص ۹۲، ح ۶) آمده ولی صدر آن که مربوط به بحث ما می‌باشد در تهذیب (ج ۸، ص ۲۲۵) آمده است. کل روایت نیز در من لایحضره الفـقیه (ج ۳، ص ۱۴۶) نقل شده است.

۲ ـ روایت دوم مکاتبهٔ صفار با أبی محمد الحسن علیهما السلام است: «**رجلٌ أوصی بثلث ماله في موالیه و مولیاته الذکر والانثی فیه سواء أو للذکر مثل حظ الانثیین من الوصیة. فوقّع علیه السلام جائز للمیت ما أوصی به علی ما أوصی ان شاء الله**»[1]. ظاهر این روایت آن است که سید می‌تواند برای ممالیک خود وصیت تملیکی نموده ثلث مال خود را به آن‌ها تملیک کند و چنین وصیتی نافذ است.

پس این روایت ظاهر در تملّک عبد است زیرا اگر عبد مالک نـمی‌شد امام علیه السلام می‌بایست می‌فرمود وصیت تملیکی باطل است در حالی که فرموده: «**جائز للمیت ما أوصی به علی ما أوصی**». پس این روایت هم ظاهر در تحقق مالکیت عبد است و هم این که این سبب از اسباب تملیک یعنی وصیت تملیکی در عبید و اماء نافذ است.

---

۱ ـ وسائل، ج ۹، ص ۳۹٤.

۳ ـ روایت سوّم صحیحه ابن سنان است: «**قال: لیس فی مال المملوك شيءٌ ولو كان ألف ألف درهم و لو احتاج لم يُعط من الزكـاة شـيئاً**». ایـن روایت از روایات بحث زکات است که پس از این به همین روایت استدلال خواهـیم کرد.[۱] در این‌جا نیز امام علیه‌السلام یک قاعده کلی فرموده‌اند و آن عدم تعلق زکات به مال مملوک است مراد از شیء هم که نفی شده به قرینه ذیل «**ولو احتاج لم يعط من الزكاة شيئاً**» زکات است. ظاهر این حدیث آن است که عبد مـالک می‌شود چون می‌فرماید: «**لیس فی مال المملوك**» و نفرموده «**فیما بید المملوك**» و این ظاهر در آن است که مملوک ممکن است مال داشته باشد البته کـلام امام علیه‌السلام در ملکیت عبد نیست بلکه در نفی زکات بر مال عبد است ولی چون با تعبیر «**لیس فی مال المملوك شيءٌ**» بیان فرموده استفاده می‌شود في الجمله عبد مالک می‌شود والا این تعبیر لغو می‌باشد زیرا سالبه به انتفاء موضوع است و سالبه به انتفاء موضوع، خلاف ظاهر است.

ظاهراً ذیل روایت می‌خواهد بگوید چون مملوک لایعطی من الزکاة شیئاً پس در مالش هم زکات نیست و اگرحق گرفتن زکـات را نـدارد، وجـوب پرداخت زکات را نیز ندارد البته این مطلب روشن است و در باب قـصاص مجنون بدان تصریح شده است از اینرو بعضی از همین تعلیل کلّیت را استفاده نموده و به باب صبی تعدی کرده گفته‌اند صبی هم اگر کسی را بکشد قصاص ندارد. البته در این‌جا ذیل روایت صریح در تعلیل نیست بلکه این‌ها را مقابل هم قرار داده است.

۴ ـ بعضی از بزرگان برای مالکیت عبد به دسته دیگری از روایات استدلال

---

۱ ـ وسائل الشیعة، ج۹، ص۹۱، ح۱.

کرده‌اند و آن روایاتی است که در باب ارث آمده و گفته است: «**لا یتوارث الحر والمملوك**»[۱]؛ حر و مملوک از همدیگر ارث نمی‌برند.

همچنین درباب ارث از کتاب وسائل الشیعة آمده: «**العبد لا یرث**»[۲]. با توجه به این روایات استدلال شده است که عبد مالک می‌شود چون اگر مالک نمی‌شد «**لا یرث**» درست بود ولی «**لا یورث**» موضوع نداشت چون اگر چنین بود مالک مالی نبود تا توهم ارث بردن از او شود و یتوارث نیز یعنی هم «**لا یرث**» و هم «**لا یورث**» یعنی اگر مالی داشته باشد دیگری از وی ارث نمی‌برد چون توارث طرفینی است؛ نه خودش ارث می‌برد از کسی و نه کسی از او ارث می‌برد پس معلوم می‌شود عبد مالک می‌شود.

اگر چه این روایت این گونه تفسیر شده ولی در این روایت «لایورث» نیامده بلکه آن چه در روایت آمده «لایتوارثان» و «لایرث العبد» است و «لایورث العبد» هیچ جا نیامده است. روایت توارث نفی کرده و توارث ممکن است از این باب باشد که عبد مالک نیست و وقتی مالک نباشد یتوارث صادق است البته در روایت علی بن رئاب به نقل صدوق در من لایحضره الفقیه آمده: «**قال أبو عبد الله** علیه السلام **العبد لا یورّث والطلیق لا یورّث**» و ممکن است نظر برخی که این گونه استدلال کرده‌اند به این روایت بوده باشد اما این استدلال تمام نیست زیرا:

اوّلاً: این روایت را کلینی نیز با سند دیگری در کافی و همچنین شیخ در تهذیب نقل کرده‌اند.

---

۱ ـ وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۴۳، ح ۱.

۲ ـ وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۴۴، ح ۳.

ثانیـاً: به احتمال قوی «**لا یورّث**» مبنی للمفعول است که به معنای همان عدم ارث بردن است؛ نه مبنی للفاعل که به معنای ارث دادن باشد و شاهد بر آن نیز جمله دوم است: «**والطلیق لا یورث**» زیرا «**طلیق**» چه به معنای مطلّقه باشد و چه به معنای کافر أسیری که آزاده شده، ارث نمی‌برد؛ نه این که اگر مالی داشت و مُرد ورثه وی از وی ارث نمی‌برند بلکه از مراجعه به روایات باب ارث مملوک روشن می‌شود در آن‌ها نظر به عدم ارث بردن مملوک است به جهت مالک نشدن مستقل او و نظر به ارث بردن از مملوک نیست تا دال بر مالکیت مملوک باشد و این مطلب بسیار روشن است.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۱۴ / یکشنبه / ۳ / ۸ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

جهت دوّم از بحث شرطیت حریّت، بحث تعلق زکات به مال عبد می‌باشد که اصل بحث است.

در این جا نیز مقتضای عمومات اولیه تعلق زکات است بر مال هر فرد غنی است؛ چه عبد باشد و چه عبد نباشد. اما آن چنان که منسوب به مشهور فقها است اگر قائل شویم عبد مالک نیست عدم زکات بر عبد از باب سالبه بانتفاء موضوع خواهد بود و دیگر شرط حریت لازم نیست چون عبد اصلاً مالک نیست و نفی زکات از وی به شرط عدم مالکیت بازگشت می‌کند اما چون در بحث از جهت سابق قائل شدیم عبد می‌تواند مالک شود بنابراین برای خروج از عمومات زکات دلیل مخصّص می‌خواهیم و این دلیل مخصص، مـوجود است و آن مجموعهٔ روایاتی است که دو یا سه روایت از آن مجموعه روایات صحیح است و به برخی از آن‌ها در بحث سابق اشاره کردیم.

یکی معتبرهٔ عبدالله بن سنان که در آن آمده بود «**لیس في مال المملوك شیءٌ ولو کان ألف ألف ولا یعط العبد من الزکاة شیئاً**».

دوّم معتبرهٔ اسحاق بن عمار بود که آن نیز قبلاً گذشت و در آن روایت هم تصریح شده بود در مالی که ملک طلق و مستقل عبد است و سیّدش نمی‌تواند

آن را از وی بگیرد، باز هم زکات نیست. راوی سؤال می‌کند: «**قلتُ علی العبد ان یزکّیها إذا حال الحول؟ قال لا ألا ان یعمل بها ولایعط العبدُ من الزکاة شیئاً**». این دو روایت معتبر، صحیح السند و صریح الدلالة بر نفی زکات بر مال عبد می‌باشد بنابراین حریّت در تعلق زکات شرط است هر چند فی الجمله.

در زکات نقدین استدلال دیگری نیز بر عدم تعلق زکات به مال عبد شده و گفته شده چون عبد برای تصرف در اموال خود استقلال نداشته و محجورٌ علیه است از اینرو از باب انتفاء شرط، دیگر وجوب زکات به وی تعلق نمی‌گیرد امّا این استدلال اولاً اخص از مدعی است و شامل جایی که عبد در مال خود مستقل باشد مثل مورد روایت اسحاق بن عمار. یا جایی که مولایش به وی اذن تصرف داده باشد نمی‌شود، ثانیاً اصل این استدلال تمام نیست چون روایات شرطیت تمکن از تصرف ـ شرط پنجم ـ بیشتر ناظر به تمکن از تصرف تکوینی در مال است؛ یعنی مال باید تکویناً قابل تصرف برای مالک باشد نه وضعاً.

به عبارت دیگر مفاد ادلهٔ شرطیت شرط پنجم بیش از این نیست که مال، ممنوع از مالک و قصور در مال باشد مانند مال مغصوب یا مالی که هنوز قبض نشده است و امثال آن؛ نه جایی که در مال قصوری نیست و در اختیار مالک است ولی مالک اهلیت تصرف ندارد مانند صبی یا مجنون یا عبد.

بنابراین مطلق محجوریت و عدم تمکن از تصرف أعم از تکوینی و وضعی مانع از تعلق زکات نیست امّا در مورد عبد، قصور از مالکیت وجود دارد و ظاهر دو روایت ذکر شده شرط مستقل بودن حریّت است و اگر عبد در مالکیت و تصرف مستقل باشد باز هم زکات به آن تعلق نمی‌گیرد. در مقابل این قول به برخی از فقهاء (ابن حمزه و شاید دیگران) نسبت داده شده که اگر عبد مالک بشود به مال وی زکات تعلق می‌گیرد.

مرحوم علامه در منتهی گفته است: (**من قال انه یملك أرش الجنایة فعلی هذا التقدیر تجب الزکاة في ماله**)[۱]. پس قولی بوده است که اگر عبد مالک شود زکات به مال او تعلق می‌گیرد البته این قول بر خلاف صریح روایاتی است که پیش ازاین خواندیم. شاید منشأ این قول صحیحه دیگر ابن سنان است که قبلاً گذشت و در آن این گونه آمده بود: «**عن أبي عبدالله قال: قلت له مملوک فی یده مال أعلیه زکاةٌ؟ قال لا. قال قلتُ فعلی سیده؟ فقال لا. لأنه لم یصل إلی السید و لیس هو للمملوک**» و معنایش این است که زکات بر عبد واجب نیست چون مال، ملک او نیست و مفهومش این است که اگر مال ملک او بود زکات داشت و اگر چنین نباشد این تعلیل لغو می‌شود. به هر حال اگر مال مملوک، زکات نداشته باشد دیگر ولیس للمملوک تعلیلی درست نخواهد بود. ممکن است کسی این روایت را معارض با دو روایت دیگر قرار دهد ولی این استدلال تمام نیست زیرا اولاً آن دو روایت صریح در عدم زکات است و در این روایت اگر چنین ظهوری باشد از باب لغویت و ظهور در مفهوم است و الا تصریحی در این نیست که اگر مال مملوک بود زکات دارد.

بله! اگر ابتداءً می‌گفت: (لیس علی المملوك زکاة لأنه لا یـملك) بـرای معارض قرار دادن آن، راهی متصور می‌بود ولی این چنین نگفته است.

ثانیاً همان گونه که قبلاً گفتیم این روایت مجمل است زیرا در آن فرض شده مالی در دست عبد است و هیچ تصریحی ندارد که مال برای اوست پس ممکن است مال برای سید باشد و برای اتجار یا هر کار دیگر در اختیار عبد قرار گرفته باشد و سائل احتمال می‌دهد زکاتش بر خود عبد واجب باشد چون در دست او

---

۱ ـ منتهی المطلب، ج۸، ص۳۰.

بوده یا با آن کار کرده است پس باید زکات را تکلیفاً ادا کند گرچه مال برای سید باشد بنابراین تعبیر «**لیس هو للمملوك**» که در این مورد آمده، یعنی درباره این موردی که سائل سؤال کرده مال برای مملوک نیست از اینرو زکات ندارد امّا این تعبیر زکات را در فرضی که مال برای مملوک باشد اثبات نمی‌کند.

به عبارت دیگر این تعبیر تعلیلی برای نفی زکات از عبد نیست بلکه تعلیل برای عدم زکات در مال مورد سؤال است.

مرحوم محقق همدانی قولی را به محقق اردبیلی؛ صاحب مجمع الفائده و البرهان و علامهٔ قطیفی نسبت داده که ایشان قائل به وجوب زکات در مال عبد شده‌اند ولی در صورتی که مولا رفع حجر کرده و اجازه تصرف به عبد داده باشد عبارت محقق اردبیلی چنین است: (**و بالجملة فلا زكاة على العبد مطلقا لما تقدم مع الشهرة. فتأمل فان فيه مع الملك و التصرف تردداً**)[1] می‌گوید در این که زکات به مال عبد تعلّق نمی‌گیرد و مشهور هم همین است، تأمل کن زیرا در جایی که عبد مالک باشد، محجور نیز نباشد و حق تصرف داشته باشد، باز هم زکات بر وی واجب نباشد تردید وجود دارد.

محقق همدانی از این عبارت تردد قول فهمیده و بعد فرموده «انه ضعیفٌ». این تردد در صورتی درست است که مدرک و مبنای ما در نفی زکات وجه دوم باشد چون قبلاً متذکر شده بودیم برای نفی زکات در مال عبد دو وجه ذکر شده است: یکی روایات بود و دیگری فقدان شرط پنجم یعنی محجور بودن از تصرف و در جایی که عبد اذن در تصرف یا ملک مستقل داشته باشد، دیگر این وجه تمام نیست و زکات باید واجب باشد. اما عرض کردیم آن استدلال تمام

---

۱ ـ مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الأذهان، ج ٤، ص ۱۹.

نبوده عمده دلیل دو روایتی بود که ذکر آن گذشت و صراحت داشتند که در مال مملوک مطلقاً زکات نیست بویژه این که روایت اسحاق بن عمار در موردی بود که عبد محجور علیه نبوده باشد زیرا در صدرش آمده بود آن مال ملک مستقل عبد است چون عوض از تحلیل جنایت‌ها و ظلم‌هایی بوده که مولا بر وی روا داشته و مولا حق تصرف در آن مال را ندارد.

بنابراین معتبرهٔ اسحاق بن عمار صریح در این است که عبد با وجود ملکیت در تصرف و ملکیت مستقل باز هم مکلف به زکات نیست از اینرو برای تردید محقق اردبیلی جایی نمی‌ماند. البته در این‌جا روایتی از علی بن جعفر وارد شده که بعضی خواسته‌اند این روایت را شاهد بر قول محقق اردبیلی بگیرند: «**علی بن جعفر عن أخیه موسی علیه السلام قال لیس علی المملوك زکاةٌ إلا بإذن مواليه**»[1] این که گفته‌اند این روایت مطلب مرحوم اردبیلی و قطیفی را ثابت می‌کند به این دلیل است که در آن گفته شده در مال مملوک زکات نیست مگر با اذن مولایش، پس مبنا در عدم زکات، محجور بودن است واگر مولا به عبدش اذن در تصرف دهد زکات بر وی واجب است.

البته ظاهر این روایت مطابق قولی نیست که به محقق اردبیلی نسبت داده شده چون نگفته است «إلا بإذن مواليه في التصرف في ماله» و اگر این گونه می‌گفت ممکن بود اینگونه نتیجه‌گیری شود که اذن در تصرف و رفع حجر موجب تعلق زکات به مال عبد می‌شود ولی ظاهر روایت اذن مولا در زکات دادن عبد است؛ نه در دیگر تصرفاتش در مال. این مشروط به اذن مولا بودن تعلق زکات به مال عبد، قول دیگری است که قائلی هم ندارد و شاید از نظر

---

۱ ـ وسائل الشیعة ج۹، ص۹۱.

عقلا نیز وجهی نداشته باشد که تعلق زکات و حق فقرا در مال عبد منوط به اذن سید در آن باشد بلکه معمولاً به عکس است؛ اگر زکات در این مال حق فقرا است سید حق منع ندارد زیرا حق دیگران است و واجب است پرداخت شود از اینرو یا باید بر زکات مستحب حمل شود یا حمل شود بر این که این مال، مال سید است نه مال عبد و عبد می‌خواهد زکات مال سیدش را بپردازد امّا حق ندارد بدون اذن سیدش هیچ تصرفی حتی دادن زکات را انجام دهد و یا بر این حمل شود که هر نوع زکات و حقی که در مال عبد باشد أدا و انجام آن مشروط به اذن مولا است یعنی نظر تنها بر فعل و اقدام به پرداخت حق زکات است، نه تعلق آن.

علاوه بر این که سند این روایت ضعیف است زیرا مرحوم حمیری روایت را در قرب الاسناد از علی بن جعفر نقل می‌کند و در سند آن عبدالله بن حسن قرار دارد که از نوادگان ائمه علیهم السلام است ولی توثیق نشده از اینرو به جهت مجهول الحال بودن چنین شخص بزرگ زاده‌ای، این روایت از نظر سند تمام نبوده بنابراین همان قول مشهور درست است که زکات در مال مملوک نیست حتی اگر مالک مال و مالک تصرف در آن باشد.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۱۵ / دو شنبه / ۴ / ۸ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

در جهت گذشته اصل شرطیت حریت در وجوب زکات ثابت شد و گفتیم به مال مملوک زکات تعلق نمی‌گیرد.

جهت سوّم بحث در این است که آیا شرط حریت در تمام اموال زکوی است یا درخصوص زکات نقدین؛ چنان که، در شرطیت عقل و بلوغ هم به همین نتیجه رسیدیم. این مطلب در همان بحث مفصلاً گذشت این جا هم می‌بایستی بحث می‌شد امّا در کلمات فقها سخنی از آن به میان نیامده است.

قبلاً بیان کردیم مقتضای قاعده و عمومات تشریع زکات، تعلق زکات به اموال همه مکلفین است؛ خواه عبد باشند خواه سید.

در باب شرطیت عقل و بلوغ ادعای قصور مقتضی نیز می‌شد اما این جا دیگر آن ادّعا تمام نیست زیرا عبد، مکلف به تکالیف شرعی است و مانند صبی یا مجنون نیست که اهلیت تکلیف را نداشته باشد پس ادله زکات حـتی آن ادله‌ای که به لسان تکلیف آمده شامل عبد نیز می‌شود، عموم مقتضی در این جا تمام است و باید دلیل مخصص پیدا کنیم.

البته این بحث مبتنی بر این است که قائل به مالکیت مملوک و عبد شویم اما اگر قائل به عدم مالکیت او شدیم، همان گونه که به مشهور نسبت داده شده

است، دیگر موضوعی برای این بحث نمانده، اصل شرط حریت از بین رفته و از باب سالبه به انتفاء موضوع می‌شود.

ظاهر کلمات اصحاب اطلاق شرط حریت در تعلق زکـات و آن را بـه خصوص زکات نقدین تخصیص نداده‌اند ولی میزان این است که به أدلّه این شرط و این مخصص رجوع کنیم تا ببینیم به چه اندازه عمومات زکـات را تخصیص زده و از آن‌ها خارج کرده البته زکات نقدین قطعاً از آن‌ها خارج شده زیرا قدر متیقن و صریح روایات گذشته بود بنابراین بحث در زکات انواع دیگر است؛ یعنی زکات مال التجاره، مواشی و غلات مملوک.

دربارهٔ زکات مال التجاره در برخی از روایات گذشته تصریح شده بود که در مال مملوک نیز ثابت است و آن روایت اسحاق بن عمار است که یکی از مهمترین ادلهٔ نفی زکات از مال مملوک بود و در ذیلش این گونه آمده بود: «**فقلت وعلى العبد أن يزكيها إذا حال الحول؟ قال لا إلا أن يعمل له بها**» یعنی مگر این که با آن تجارت شود. پس زکات در مال التجاره بر عبد واجب است و این همان تفصیلی است که در زکات بر مال مجنون و صبی هم بود.

بنابراین عمومات زکات مال التجاره مملوک را نیز شامل شده و هـمین روایت اسحاق به آن تصریح کرده است البته زکات در مال التجاره مملوک به همان شکلی است که دربارهٔ دیگران است یعنی اگر قائل شدیم اساساً زکات در مال التجاره مستحب است، این جا هم مستحب است و اگر مانند عامه و بعضی از فقهای شیعه قائل به وجوب آن شدیم این جا هم باید قائل به وجوب شویم چون مقتضای عمومات وجوب زکات و روایت اسحاق، ثبوت همان زکات است.

اما نسبت به زکات مواشی و غلات عبد لازم است به دلیل نفی زکات و

تخصیص عمومات زکات مراجعه کنیم. اگر دلیل ما بر نفی، محجور بودن عبد باشد و از باب شرطیت تمکن از تصرف خواسته باشیم زکات را نفی کنیم، این استدلال شامل غلات و مواشی عبد هم می‌شود. ولی چنین استدلالی تـمام نبوده و ردّ شده است و دلیل بر نفی زکات، تنها دو روایت معتبره بود که در جهت سابق ذکر شد؛ یکی روایت اسحاق بن عمار و دیگری صحیحه عبدالله بن سنان در حالی که این دو روایت اطلاقی برای مواشی و غلات ندارد.

اما دربارهٔ روایت اسحاق بن عمار، خیلی روشن است که در این روایت سؤال و جواب امام علیه‌السلام هر دو از درهم؛ یعنی زکـات نـقدین است. سـائل می‌گوید: «**رجلٌ یهب لعبده ألف درهم أو اقل أو اکثر**» و به وضوح سؤال از درهم است امام علیه‌السلام نیز هنگام جواب، در زکات درهم تفصیل داده فرموده‌اند: «**لا إلا أن یعمل له بها**». پس مفاد و ظهور این حدیث همان تفصیل ذکر شده در مال مجنون است که مخصوص به زکات نقدین بوده و هیچ گونه اطلاقی نسبت به زکات مواشی و غلات ندارد.

اما صحیحه ابن سنان، این صحیحه را مرحوم شیخ صدوق قدس‌سره و مرحوم کلینی هر دو نقل کرده‌اند در نقل شیخ صدوق قدس‌سره آمده: «**سأله رجلٌ و أنا حاضر عن مال المملوك فعلیه زکاة؟ فقال لا ولو کان له ألف ألف درهم ولو احـتاج لم یکن له من الزکاة شیئاً**» سؤال سائل از مـال مـملوک است ولی امـام علیه‌السلام در مقام جواب فرموده‌اند: «**لا ولو کان له ألف ألف درهم**» یعنی امام علیه‌السلام در جواب درهم را ذکر کرده‌اند و از آن نفی زکات کرده‌اند بدین معنا که از سؤال مال نقدین را فهمیده یا فرض کرده‌اند و زکات در آن را نفی کرده‌اند و این چنین روایتی اطلاق لفظی نداشته و تنها زکات نقدین را نفی می‌کند؛ نه زکات غلات یا مواشی را.

ممکن است گفته شود ذکر درهم توسط امام علیه السلام از باب مثال بوده و استفاده اطلاق از باب الغاء خصوصیت و حمل بر مثالیت است که در این صورت اطلاق لفظی نبوده بلکه اطلاق عرفی است و امام علیه السلام از باب مبالغه فرمودند: «**ولو کان له ألف ألف درهم**».

اما این مطلب درست نیست زیرا نمی‌توان ذکر درهم را بر مثالیت حمل کرد با ملاحظه این که زکات در باب درهم و دینار از جهت ملاک و حکمت و نکتهٔ خاص خود (که زکات بر کنز مال است) با زکات در غلات و مواشی (که زکات بر درآمد است) عرفاً و شرعاً تفاوت می‌کند زیرا مواشی بطور عادی متکاثر و مولّد بوده و مال راکد و صامت نیست و غلات نیز مثل مال التجاره درآمد و سود محض است از اینرو نه عرف، و نه عقل و نه شرع این خصوصیت مهم را نمی‌تواند نادیده بگیرد به همین جهت در خود روایت اسحاق تفصیل داده شده است و زکات را در مال التجاره عبد ثابت دانسته است با این حساب چگونه می‌شود خصوصیت مورد الغاء شود؟ با این توضیح نتیجه می‌گیریم این روایت نه اطلاق لفظی دارد و نه اطلاق عرفی به ملاک الغای خصوصیت. البته همین روایت را شیخ کلینی نیز نقل کرده اما واژهٔ «**درهم**» در آن نیامده است بلکه تنها گفته شده: «**لیس في مال المملوك شيءٌ ولو کان له ألف ألف ولو احتاج لم یعط من الزکاة شيء**». **ولی اوّلاً** در نقل صدوق همین روایت با واژه «**درهم**» آمده.

و ثانیاً ظاهر تعبیر به «**الف الف**»، تعبیر متعارف در دراهم و دنانیر یعنی نقدین است؛ نه غلات که در آن وزن ذکر می‌شود و نه مواشی که در آن نیز تعبیر به «**الف الف**» نمی‌شود به همین جهت روایت مورد بحث به نقل کلینی هم ناظر به ملکیّت دراهم و دنانیر است و بیش از آن اطلاق لفظی ندارد.

بنابراین برای خروج از عمومات زکات ما هستیم و این دو روایت که بیش

از نفی زکات در نقدین و مال صامت را ثابت نمی‌کند پس در سایر اموال زکویِ مملوک در صورت تحقق شرایط دیگر زکات ثابت است.

البته دو روایت دیگر نیز وجود دارد و ممکن است گفته شـود از آن دو استفاده اطلاق شده و مورد استناد قرار می‌گیرند هر چند آن دو روایت از جهت سندی دارای اشکال هستند. یکی از آن دو، روایت علی بن جعفر است که پیش از این ذکر شد «**لیس علی المملوك زکاةٌ إلا باذن موالیه**». و در این روایت زکات به مملوک اضافه شده است نه به مال پس اطلاق داشته و همه انواع زکات واجب را از وی نفی می‌کند.

روایت دیگر روایت وهب بن وهب از امام صادق علیه‌السلام است که فرموده‌اند: «**لیس في مال المکاتب زکاةٌ**» یعنی در مال عبدی که مکاتبه کرده تا آزاد شود زکات نیست. این تعبیر عام بوده، شامل هر مالی می‌شود و اطلاق دارد زیرا اگر چه این روایت در خصوص مکاتب آمده است ولی عبد غیر مکاتب را نیز به طریق اولی و با فحوای عرفی روشن در بر می‌گیرد چرا که وقتی مال مکاتب که در شُرُف حر شدن و آزادی است متعلق زکات نباشد مال عبد غیر مکاتب که عبد مطلق بوده و هیچ شائبه‌ای از حریت ندارد به جهت چنین فحوای عرفی روشن، به طریق أولی متعلق زکات نیست پس این دو روایتِ نافی زکات در مال عبد اطلاق دارد.

در پاسخ به این استدلال گفته شد:

اوّلاً: سند هر دو روایت ضعیف است چون در طریق روایت اول «عبدالله بن حسن» بود و گفتیم توثیق نشده است و در روایت دوم «وهب بن وهب» است که کنیه‌اش «أبو البختری» بوده و در علم رجال مطعون فیه و کذّاب شمرده شده است.

ثانیاً: هر دو روایت از نظر دلالت نیز قابل اشکال هستند چون هریک از این دو روایت ناظر به جهتی غیر از جهت اصل تعلق زکات و اصناف آن است روایت علی بن جعفر دارای اجمال و اصل دلالتش مبهم و نامشخص است و معلوم نیست آیا ناظر به زکات خود عبد است یا زکات مال مولا؟ در صورتی که ناظر به زکات مال مولا باشد مسلّماً در این جا قابل استفاده نیست ولی چنان چه فرض شود ناظر به مال خود عبد است، باز هم روشن است مقصود از آن مستقل نبودن عبد در تصرف است پس مفاد روایت این است که زکات ثابت در مال عبد مشروط به اذن سیدش می‌باشد و در مقام بیان این نیست که بر چه مالی از اموال عبد زکات تعلق گرفته و بر چه مالی زکات تعلق نمی‌گیرد تا اطلاقی بدین گونه از آن استفاده شود که در هیچ یک از اموال عبد زکات نیست؛ حتی اگرمواشی و غلات باشد.

همچنین روایت دوم در مقام بیان این است که مکاتب بودن موجب تفاوت در نفی زکات نیست به بیان دیگر می‌خواهد بگوید که عبد حتی اگر مکاتب نیز باشد مانند عبد غیر مکاتب است و زکات ندارد اما این که در کدام یک از دارایی‌های عبد زکات منتفی است؟ باید گفت این روایت در مقام بیان آن نیست تا بتوان در آن اطلاق جاری نمود.

پس هر دو روایت در مقام بیان جهت دیگری غیر از اصل تعلق به انواع اموال زکوی هسند بنابراین مقتضای صناعت همان تفصیل است که در شرط اول و دوم گذشت یعنی بر مال التجاره و مواشی و غلات عبد در صورت مالکیت وی و تحقق شرایط دیگر، زکات ثابت است.

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۱۶ / سه شنبه / ۵ / ۸ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

جهت چهارم بحث به پاسخ این پرسش اختصاص دارد که در مواردی که مال در اختیار عبد است و پرداخت زکات بر عهدهٔ او نیست آیا بر عهدهٔ سید هم زکات نیست یا بر سید زکات ثابت است؟ اگر فرض شود این مال مستقلاً مال عبد بوده و سید هیچ سلطنتی بر آن مال ندارد (مانند مورد روایت اسحاق بن عمار) در چنین فرضی قول به وجوب زکات بر سید بعید و از باب سالبه به انتفاء موضوع است چون سید یا مالک نیست و یا ممنوع از مال عبد است و نمی‌تواند از آن استفاده کرده برای خود بردارد پس در این فرض بحثی نیست ولی بحث در اموال دیگر عبد است که مولا می‌تواند آن‌ها را بگیرد حال در این صورت دو فرض متصور است: عدم مالکیت عبد مطلقا؛ یعنی عبد اصلاً مالک نیست چنان چه به مشهور نسبت داده شده است یا قول به این که عبد هم مالک است اما مالکیت عبد در مقابل مولایش طولی و غیر مستقل بوده و مالکیت اصلی و بالاتر برای مولاست و هر وقت اراده کند می‌تواند مال را از عبد بگیرد همانند رقبهٔ خود عبد که ملک اوست. گفتیم از جمع ادله اسباب مالکیت و دلیل مالکیت سید نسبت به عبد و اموالش ممکن است این گونه استفاده شود که عبد نیز مالک است ولی ملکیتی طولی و مقهور مالکیت مولا؛ نه ملکیت مستقل.

با این وجود طبق این دو مبنا آیا بر سید زکات این مال واجب است یا نه؟ در این‌جا دو قول است برخی از بزرگان مثل مرحوم آقای خویی(ره) این بحث را مطرح کرده‌اند، البته ایشان طبق قول مشهور که بگوییم عبد مالک نیست و سیدش مالک است این فرض را متعرض شده اما مالکیت طولی را متعرض نشده‌اند حال اگر کسی قائل به مالکیت عالیه طولیه برای سید بشود و این که مالکیت عبد مالکیت مقهوره و طولی است و این دو با هم منافات ندارند، باز استدلال ایشان در این صورت نیز تمام است.

ایشان می‌فرمایند: دو قول در مسأله موجود است ولی صحیح آن قولی است که می‌گوید زکات بر سید واجب است زیرا اگر قائل به مالکیت سید شدیم و قول منسوب به مشهور تمام باشد، مقتضای عمومات، وجوب زکات بر سیّد است زیرا مال مورد بحث مالی است مثل بقیه اموال وی است و مانند امانت به دست عبد است، پس اگر شرایط تعلق زکات در مال محقق شد، نصاب را مالک بود، حول بر نصاب گذشت، تمکن بر تصرف نیز داشته و مال در اختیار سید است، بنابراین اطلاقات ادله زکات حاکم بوده و مقتضی وجوب زکات است از اینرو باید زکات بدهد و آن چه از روایات نفی زکات از عبد استفاده می‌شود نفی زکات از عبد است، نه از ملک سید پس وجهی ندارد که زکات را از سید نفی کنیم. طبق این فرمایش اگر به ملکیت سید قائل شویم؛ چه مالکیت عبد را نفی کنیم و چه مالکیت طولی غیر مستقل را برای او تصور کنیم از آنجایی که سید به هر حال مستقل است، باز هم نتیجه همین خواهد شد و باید قائل به وجوب زکات بر سید شویم زیرا مالکیت وی محفوظ بوده و عموم ﴿**خذ من أموالهم صدقة**﴾ شامل آن می‌شود پس در تمام مواردی که اموال عبد را سید مالک است زکات بر سید واجب می‌شود.

اما در حقیقت باید گفت اگر قائل به مالکیت سید شویم اگر چه مالکیت عبد را نیز به طور طولی قبول نکنیم، اثبات وجوب زکات بر سید مشکل است. به این معنا که روایات نفی زکات از مال مملوک، مطلقاً دلالت بر نفی زکات در اموال مملوکین دارد؛ چه مال برای سید هم باشد یا نباشد. ایشان فرموده‌اند این روایات، نفی زکات از مال مملوک می‌کند و نظر به نفی زکات از سید را ندارد.

اگر مقصود این است که این روایات ناظر به مالی است که در اختیار عبد است و این مال، ملک مستقل عبد بوده و سید نمی‌تواند در آن مال تصرف کند؛ یعنی همان مورد روایت اسحاق بن عمار، چنین موردی نادر است که مال در اختیار عبد باشد مستقلاً و حمل روایات نفی زکات از مال عبد بر این مورد، حمل بر فرد نادر و غیر ممکن است بلکه ظاهر روایت نفی که می‌گوید در مال عبد زکات نیست همین اموالی است که از کار خود عبد در اختیار وی قرار می‌گیرد یا مولا به او می‌دهد و در تمام این موارد یا مولا مالک است و عبد اصلاً مالک نیست یا اگر هم عبد مالک باشد مالکیتی طولی و غیر مستقل دارد و آن روایات در همین موارد می‌گوید: «**لیس علی مال المملوك زکاة**» پس حمل این روایات بر فردی که فقط در روایت اسحاق بن عمار آمده باشد ممکن نیست. اگر مقصود این باشد خلاف ظاهر روایات نفی است و چنان چه مقصود این است که همین موارد متعارف (که میان مشهور مورد بحث است و می‌گویند عبد اصلاً مالک نبوده و فقط مولا مالک است. ایشان و بعض دیگر می‌گویند عبد مالک می‌شود اگر چه مولا هم مالک بالاتر و مستقل است یا می‌تواند آن را از عبدش بگیرد) مورد نفی زکات در این روایات است ولی تنها وجوب زکات را از عبد نفی می‌کند؛ نه از مولایش پس اگر عبد مالک باشد یعنی روایات مذکور زکات را از حیث مالکیت عبد نفی می‌کند اما از حیث مالکیت مولا ساکت بوده

پس اگر مالکیت مولا ثابت شود باید به عمومات وجوب زکات رجوع کنیم؛ اگر مقصود این باشد، این نیز خلاف ظاهر روایات نفی است زیرا مقتضای اطلاق لفظی یا مقامی روایتی که می‌گوید «**لیس في مال المملوك زكاة و لو كان ألف ألف**» نفی زکات بر آن مال است مطلقاً؛ هم از عبد و هم از مولا و این اطلاق اگر لفظی نباشد، مقامی است زیرا چون نظر به اموال متعارف مملوکین در خارج دارد پس اگر در آن‌ها زکات واجب بود هر چند بر سید عبد؛ نه بر خود عبد، می‌بایست ذکر می‌شد و اصلاً نباید گفته می‌شد در آن مال زکات نیست و می‌بایست می‌گفت زکات مال بر عهدهٔ عبد نیست.

به عبارت دیگر تفسیر مذکور خلاف ظاهر است بلکه ظاهر روایات، نفی اصل تعلق زکات به مال مملوک است، چه از حیث عبد و چه از حیث مولا و تشبیه و قیاس آن به مالی که به طور امانت از طرف مولی در دست عبد قرار داده شده قیاس مع الفارق است زیرا در مال امانتی هیچ گونه حق یا مالکیت حتی طولی برای عبد نیست، بر خلاف اموالی که از طرف مولا یا به هر سبب دیگر برای عبد قرار داده می‌شود اگر چه مولا نیز مالک اعلای آن باشد و یا بتواند آن را بگیرد.

شاهد دیگر این معنی، صحیحه دیگر ابن سنان بود: «**عن أبي عبدالله** علیه‌السلام **قال: قلت له مملوك في يده مالٌ أعليه زكاة؟ قال لا. قال قلتُ فعلى سيده؟ قال: لا لأنه لم يصل الى السيد وليس هو للمملوك**». مشهور این روایت را دلیل بر مبنای خودشان گرفته‌اند مبنی بر این که اموالی که عبد تحصیل می‌کند و عرفاً مال اوست شرعاً مال سید است.

اما اگر روایت را حمل کردیم بر مالی که سید به طور امانت به عبد داده تا تجارت کند، خارج از بحث است ولی اگر روایت را بر حمل بر نفی مالکیت

مستقل مملوک کردیم، که نزدیک به فهم مشهور است، یعنی مالی که عـبد تحصیل کرده یا سیدش به او داده و در اختیار اوست زکات ندارد، نه بر عبد و نه بر سید زیرا ملک مستقل و تام و تمام مملوک نیست و در اختیار سید هم نیست چون برای عبد قرار داده است. یعنی همین مقدار که مال در اختیار عبد داده شده که عبد تصرف و اختیارش را داشته باشد کافی است برای این که نه بر عبد زکات باشد، چون مالک مستقل نیست، نه بر سید زکات باشد، چون «لم یصل الی السید»، یعنی مانند سایر اموال در اختیار خودش نیست و این مقدار سبب شده است تا زکات از هر دو برداشته شود.

بنابراین اگر ما قائل شدیم مالک مستقل سید است و عبد یا مالکیتی ندارد یا اگر مالکیتی دارد در طول مالکیت سید و غیر مستقل است، و ما این دیدگاه را اختیار کردیم، مقتضای این روایات نفی زکات از هر دو بوده حتی عمومات زکات نسبت به سید هم تخصیص می‌خورد.

بنابراین چه قائل شویم سید مالک اموال عبد خود است و چه قائل شویم سید مالک نیست، اطلاق نفی تعلق زکات را در این روایات نمی‌توانیم نفی کنیم و لازمه‌اش آن است اگر ما قائل به عدم مالکیت عبد هم بشویم، که به مشهور نسبت داده شده، همچنان به جهت ظهور این روایات در اموال مملوک زکاتی بر عهدهٔ سید نیست.

جهت پنجم مطلبی است که خود ماتن متعرض آن شده و فرموده: «**من غیر فرق بین القن و المدبر و ام الولد والمکاتب المشروط والمطلق الذی لم یؤد شیئاً من مال الکتابة وأما المبعّض فیجب علیه إذا بلغ ما یتوزع علی بعضه الحر النصاب**» حال که حریت به عنوان یکی از شروط پذیرفته شد باید آن را در همه انواع عبید و اماء شرط دانست؛ چه مملوک قن یعنی عبد خالص باشد و چه این

که مدبر، مکاتب و یا امّ ولد باشد که در این‌ها شائبه حریت است در تمام این اقسام عبید و اماء در اموال آن‌ها زکات نیست چون در روایاتی که گذشت عنوان مملوک آمده بود و چنین عنوانی بر همه این اقسام به جز مبعض یعنی مملوکی که بعضش آزاد گشته صادق است.

مملوک مبعّضی که مالی در اختیار دارد و مالک شده است اگر سهم مقدار آزاد شده از آن مال به اندازه نصاب باشد، زکات در آن مقدار واجب است زیرا آن مقدار از مال، مال حر بوده و نصاب هم دارد مثل مالی که مشترک بین دو نفر است؛ یکی حر و دیگری عبد چنان چه سهم شریک حر به اندازه نصاب باشد قطعاً زکات دارد، این جا هم همین گونه است؛ آن‌جا حریّت و مملوکیّت در دو نفر است و در این‌جا یک نفر که بعضش و بعضی دیگر آن مملوک است شریک در مال شده است.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۱۷ / شنبه / ۹ / ۸ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

در بحث شرایط تعلق زکات ذیل شرط سوم (شـرط حـریت) مـرحـوم صاحب عروه فرمودند فرقی میان اقسام عبید و مـملوک‌ها نـیست: (**وأمـا المبعض فیجیب علیه اذا بلغ ما توزّع علی بعضه الحر النصاب**) یعنی فرقی بین عبد متمحّض در مملوکیت مثل قن با عبد مکاتب، مدبّر و یا امّ ولد که شائبه حریت در آن‌ها می‌باشد وجود ندارد مگر عبد مبعض یعنی مکاتبی که مقداری از او آزاد شده مثلاً مبلغی پرداخت کـرده و نـصفش آزاد شـده است مـاتن می‌فرماید اگر مملوک مبعّض دارای مالی شد اگر نصاب و شرایط دیگر را دارا بود به نسبت حریت زکات به آن مقدار تعلق می‌گیرد مبنای این استثنا فهم ایشان از ادله است که بعد از ضمیمه کردن ادله شرطیت حریت و نفی زکات از مال مملوک به ادله زکات استفاده می‌شود یعنی آن چه موضوع زکات است این است که مال، ملک حر باشد.

پس وقتی عبد، مبعض در حریّت و مملوکیّت شد به مقدار حریت و به همان نسبت از آن، مال متعلق زکات ملک حر بوده و سید نیز نمی‌تواند آن را از او بگیرد پس اگر نصاب و سایر شرایط را داشت زکات به آن تعلق می‌گیرد این مقتضای فهم عرفی و جمع میان ادله اشتراط حریت و ادله زکات است.

در این جا مرحوم صاحب حدائق اشکالی را مطرح فرموده مبنی بر این که عبد مبعض چون نادر و قلیل است مشمول مخصص نبوده و روایاتی که گفته «**لیس في مال المملوک زکاة**» تنها مملوک کامل را شامل شده و مبعض را شامل نیست پس عبد مبعض تحت اطلاقات وجوب زکات باقی مانده،در تمام اموالش زکات واجب می‌شود و اگر مجموع مالش به اندازه نصاب برسد برای تعلق زکات کافی است. مرحوم آقای حکیم بعد از ذکر مطلب صاحب حدائق می‌فرمایند: (**تطبیق الدلیل علی إجزاء المکلف لایخلو من تعسف و تکلف**) بعد می‌فرمایند: (**و کأنّه لذلک توقف الکاشاني فیما یظهر من محکي کلامه في المفاتیح**)[1] ایشان به مرحوم فیض کاشانی نسبت می‌دهند که ایشان نیز در کتاب مفاتیح الشرایع در این حکم متوقف شده‌اند.

خلاصه ادعا شده روایات مخصص، مورد مبعض را شامل نبوده و وقتی شامل نشد، عمومات زکات اقتضا دارد در کل مال مبعض زکات باشد.

این استدلال تمام نیست و حق با ماتن است زیرا اگر مقصود این است که دلیل مخصص شامل عبد مبعض نیست چون نادر است، این گونه پاسخ داده می‌شود که در اصول ثابت شده ندرت و امثال آن موجب انصراف اطلاق نشده و اطلاق، همه مواردی که عنوان آن مصادیق صادق باشد را شامل می‌شود حتی اگر فرد نادر باشد از اینرو ندرت مانع از اطلاق نیست.

بله! تخصیص مطلق به فرد نادر صحیح نیست و این بحث دیگری است به عنوان مثال عام یا مطلقی را مخصوص به فردی که نادر است کرده اکثر افراد را از آن بیرون کنند اما در شمول اطلاق برای فرد نادر مشکلی نیست. حال بحثی

---

۱ ـ مستمسک العروة الوثقی، ج۹، ص۱۰.

را که مرحوم آقای حکیم مطرح کرده‌اند و فنی‌تر است این است که ایشـان می‌فرمایند اگر دلیل استثناء مملوک از زکات را بر نصف مکلف که مبعض است تطبیق کرده و بگوییم این مکلف چون نصفش عبد و مملوک است پس چنین شخصی به اندازه نصف مالش زکات ندارد، این تطبیق مطابق عرف نیست. مطلب ایشان در جایی قابل قبول است که موضوع حکم، غیر حقوقی باشد مثلاً اگر می‌خواستند حکمی را بر خود مکلف بار کنند مانند این که بگویند بر عبد حج واجب نیست، این گونه حکم را نمی‌توان بر نصف عبد مبعّض نیز تطبیق داد و چنین تطبیقی تعسف و تکلف است اما در امور حقوقی مثل مالکیت مال که موضوع مال و ملک، مملوک است وقتی عبد تبعیض شده باشد قهراً نصف مالش به تبع آن تقسیم شده؛ نصفش ملک حر و نصف دیگرش ملک عبد است، در چنین حکمی تطبیق دلیل نفی زکات از مال مملوک عرفیت داشته بلکه همه احکامی که بر ملک حر بار می‌شود در این جا نیز در ملک عبد جاری می‌شود مثلاً مالک نمی‌تواند بیش از نصف آن مال را بگیرد چون فقط نصف آن حر است و به همین نسبت به نحو مشاع نصف مالی که تحصیل می‌کند ملک خودش بوده و مستقل در آن است.

زکات هم از همین قبیل است زیرا زکات نیز در حقیقت یک حق مالی است و موضوع آن مالکیت حر است مخصوصاً اگر ملاک آن را همان عدم استقلال بگیریم از آنجایی که عبد مبعض در نصف مال مستقل بوده و مولایش نمی‌تواند این نصف را از او بگیرد پس مالک مالی است که در نصفش غیر مستقل و در نصف دیگرش مستقل است بنابراین تقسیم بندی این چنینی و تطبیق دلیل این قبیل احکام حقوقی بر این مال اشکالی ندارد. در حقیقت می‌توان گفت چنین تطبیقی، تطبیق دلیل بر مال حر و عبد است؛ نه بر خود حر و عبد زیرا حقیقتاً

این گونه صدق می‌کند که نصف این مال برای عبد و نصف دیگرش ملک حر است و ملک عبد زکات ندارد و تطبیق موضوع دلیل مخصص بدین طریق، دیگر نه تعسف است و نه تکلّف.

شرط چهارم وجوب زکات: (الرابع أن یکون مالکاً فلاتجب قبل تحقق الملکیة کالموهوب قبل القبض والموصی به قبل القبول أو قبل القبض وکذا في القرض لاتجب إلا بعد القبض) صاحب عروه برای وجوب زکات، مالکیت را شرط دانسته است. مشهور فقها مانند علامه، محقق و دیگران تعبیرشان این گونه بوده که شرط، کمال الملکیة و یا ملکیت تام است یعنی مالکیت را مقید به این کرده‌اند که کامل باشد و گفته‌اند با قید کمال، مال محجورٌ علیه و منذور التصدق و امثال آن‌ها خارج می‌شود.

مرحوم سید این دو را از هم جدا کرده است و هر کدام را شرط مستقل قرار داده است. مالکیت را به عنوان شرط چهارم ذکر کرده و کمال ملکیت را هم با تعبیر (تمکن در تصرف) به عنوان شرط پنجم قرار داده است. در حقیقت ایشان این شرط مشهور را دو شرط کرده‌اند و چنین کاری بهتر به نظر می‌رسد زیرا این‌ها در واقع دو شرط هستند و جمع کردن آن دو ذیل یک شرط، کاری نادرست است چرا که هر کدام شرطی مستقل بوده و از دیگری مورد افتراق دارد یعنی رابطه میان این دو عموم و خصوص من وجه است چون ممکن است که مالی ملک نباشد ولی مکلف تمکن در تصرف در آن را داشته باشد مانند مباحات اولیه همان گونه که ممکن است مالی ملک باشد ولی مکلف تمکن تصرف در آن را نداشته باشد مثل منذور التصدق و مال مرهون که در شرط پنجم خواهد آمد. البته مناسب بود ایشان بگویند (**أن یکون ملکیة خاصة**) یعنی ملکیت نیز باید ملکیت خاصه باشد؛ نه ملکیت عامه چون در باب مالکیت دو

گونه مالکیت متصور است: هم مالکیت فردی داریم که از آن به مالکیت خاصه و اموال خصوصی تعبیر می‌شود و هم مالکیت عناوین عامه و جهات را داریم مثل زکات که جهت فقرا است یا خراج که ملک عامهٔ مسلمانان است و تک تک افراد، مالک آن نیستند یا انفال که ملک امام است، نه بما هو فرد بلکه بما هو امام، یعنی به جهت منصب امامت یا اوقاف عامه (بنا بر این دیدگاه که وقف، تملیک باشد) که بر جهت علما، فقرا یا دیگران وقف می‌شود. بنابراین مرحوم سید می‌بایستی شرط مالکیت را تقیید زده و می‌گفت: (**أن یکون مالکاً ملکیة خاصة**)؛ یعنی باید متعلق زکات ملک افراد باشد تا مباحات و املاک عمومی هر دو خارج شود.

در ابتدای بحث زکات عنوان کردیم مرحوم سید می‌بایستی این شرط را شرط اول قرار می‌داد. البته مقصود ایشان همان مالکیت خاص است اگر چه کلمه خاص را صریحاً نیاورده است زیرا اصطلاح اموال خصوصی و عمومی به این شکل در فقه مطرح نبوده بلکه از اصطلاحات حقوقی متأخر است آن چه سابقاً در فقه بوده ملک فرد و مکلف است و این نکته را نیز مرحوم ماتن ضمناً بیان کرده چون این تعبیر را دارد: (**أن یکون مالکاً فلا تجب قبل تحقق الملکیة کالموهوب قبل القبض و الموصی**) چنین تعبیری نظر به ملک افراد دارد یعنی مالکیت را برای شخصی که زکات بر او واجب می‌شود شرط کرده است شخصی که مکلف و فرد است زیرا وجوب تکلیف بر افراد است و عناوین عامه موضوع تکالیف قرار نگرفته و قابل تکلیف نیستند. البته مقتضای ترتیب و تسلسل منطقی بیان شرایط این گونه بود که گفته شود:

شرط اوّل: «أن یکون ملکاً» یعنی اصل مالکیت شرط است و چیزی که ملک نیست مانند مباحات، موضوع زکات نیست.

شرط دوّم: خصوصی بودن ملک است یعنی باید مالک فرد باشد، پس اگر اموال جهات عامه مانند خراج، انفال و اوقاف ملک نیز باشند مشمول ادله زکات نخواهند بود چون موضوع دلیل زکـات ﴿**أمـوالهـم**﴾ است و ظـاهر ﴿**أموالهم**﴾ اموال تک تک افراد و همان ملکیت خاصه است. ادلهٔ زکات اگر به لسان تکلیف باشد مانند ﴿**اتوا الزكاة**﴾ روشن است تکلیف شامل غیر از مکلف حقیقی که فرد است نخواهد شد و شامل عناوین عمومی نیست و آیه ﴿**خذ من أموالهم**﴾ نیز ظاهر در اموال افراد است. علاوه این که روایات خاصه‌ای هم داشتیم و می‌گفت لیس في الخمس خمس یا انفال خمس ندارد یا زکات ندارد و امثال این تعبیرات که برخی از اموال عمومی را خارج می‌کرد. حال اگر از اموال عمومی خارج شده توسط این گونه روایات الغاء خصوصیت شود همه آن‌ها را شامل می‌شود علاوه بر این که اساساً فهم عرفی و متشرعی در این قبیل حقوق مالی نیز مطابق همین گونه برداشت و چنین فهمی است، پس ترتیب منطقی تبیین شرایط زکات این گونه است که گفته شود: (**أولاً أن يكون المال ملكاً فلا زكاة في المباحاة و ثانياً أن يكون ملكاً خاصاً فـلا زكـاة فـي الأمـوال المـملوكة الجهات العامة و ثالثاً أن يكون المالك بالغاً عاقلاً حراً**). مرحوم صاحب جواهر متعرض این مطلب شده است که شرط مالکیت، هم مباحات و هـم امـوال عمومی را از تعلق زکات بیرون می‌کند اما مباحات را بیرون می‌کند و زکات ندارند زیرا ملک نیستند اموال عامه را هم بیرون می‌کند چون عمومات وجوب زکات ناظر به اموال تک تک افراد مکلفین است.

تعبیر دیگری نیز ایشان دارند و می‌فرمایند کسی نباید در این مـوضوع تشکیک کند زیرا خیلی روشن است: «**عدم تعلق الزكاة بذلك من الواضحات التي لا يشك فيها**».

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۱۸ / یکشنبه / ۱۰ / ۸ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در شرط چهارم از شرایط زکات بود: (**ان یکون مالکاً فلا تجب قبل تحقق الملکیة**) بیان شد مقصود از مالکیت در این جا مالکیت فرد مکلف است که از آن به مالکیت خصوصی یا شخصی تعبیر می‌شود. مرحوم حکـیم در مستمسک می‌فرمایند این شرط مالکیت را که ماتن آورده شرط در وجوب زکات است نه در تعلق زکات بر خلاف شرایط دیگر مانند عقل، بلوغ، حریت، تمکن از تصرف که شرط تعلق و حکم وضعی هستند.

در ذیل شرط پنجم هم این مطلب را تکرار کرده و می‌فرمایند این شرط شرط تعلق است بر خلاف شرط قبلی که شرط وجوب اتیان است و ادعـا می‌کنند ظاهر متن نیز این گونه است.

اما ظاهر متن این چنین نیست زیرا مرحوم ماتن برای تمام این شرایط پنج گانه یک نوع تعبیر به کار برده‌اند و در شرایط دیگر نیز از همین تعبیر استفاده کرده‌اند: (**أن یکون بالغاً فلا تجب علی الصبي... أن یکون عاقلاً فلا تجب علی المجنون**) پس اگر استظهار مرحوم حکیم به جهت کلمهٔ «یجب» است، مرحوم سید این تعبیر را در همه شرایط به کار برده و مقصود ایشان از آن، همان شرط تعلق است صحیح هم همین است زیرا موضوع تعلق زکات، که حکم وضعی

است، ملک است؛ نه مال یعنی شيء له المالية، همان گونه که مشخص است در باب اموال دو اعتبار داریم: یکی اعتبار مالیت یعنی همان مرغوبیت عقلایی و بذل مال در مقابل آن؛ خواه ملک کسی باشد یا نباشد مانند مباحات اولیه که آن‌ها هم مالیت دارند و اعتبار دیگر ملکیت است که به معنای اختصاص یا سلطنت یک مال به شخص یا جهت است.

اگر مقصود مرحوم آقای حکیم این است که موضوع تعلق زکات مال است نه ملک، قطعاً این گونه نیست چون موضوع تعلق زکات ملک است نه مال. مال بدون مالک و بدون این که ملک کسی باشد در تعلق زکات کافی نیست و اساساً همه حقوق مالی به این معناست که حق و ملکی برای کسی در ملک دیگری قرار داده شود پس موضوع آن ملکیت است.

بنابراین مالکیت، شرط تعلق است و تا ملکیت نباشد زکات تعلق نمی‌گیرد زیرا زکات عبارت است از این که بطور مثال بخشی از ملک کسی متعلق حق فقرا شده، از ملک مالکش خارج شود و در ملک فقرا قرار گیرد.

البته احتمال می‌رود مقصود ایشان چیز دیگری بوده هر چند آن چه از ظاهر عبارت برمی‌آید همان است که گفتیم.

شاید مقصود مستمسک این باشد که مثال‌های ذکر شده توسط ماتن همچون مال موهوب قبل از قبض یا قرض قبل از قبض یا وصیت قبل از قبول، این گونه املاک ممکن است متعلق زکات قرار بگیرد چون ملک شخص بوده یا ملک واهب است یا ملک موهوب له یا ملک مقرض و یا ملک مقترض است قبل از قبض پس در تعلق زکات به آن‌ها بحثی نبوده بلکه بحث در این است که بر دیگری واجب نمی‌شود مگر پس از مالک شدن.

بنابراین مراد ایشان این است که مقصود مرحوم ید از ذکر شرط ملکیت این

بوده که بر دومی واجب نیست زکات و این منافات ندارد با این که زکات با مرور حول بر مالک اوّل واجب باشد، بر خلاف شرایط دیگر مـانند آن جـا کـه می‌گوییم شخص باید بالغ باشد اگر بالغ نباشد بر هیچ کس زکات واجب نیست و یا اگر عاقل یا حرّ نباشد دیگر در این ملک، زکات نیست. گرچه این مطلب درست است ولی به معنای این نمی‌باشد که شرط مالکیت، شرط وجـوب است؛ نه شرط تعلق زیرا ملک، موضوع تعلق زکات است از اینرو مباحات اولیه که مالیت نیز دارند یا موقوفات که ممکن است مالیت و ملکیت هر دو را داشته باشند چون مال شخص و فرد مکلف نیست، متعلق زکات قرار نمی‌گیرد.

ایشان سپس روایاتی را برای اثبات شرط بودن مالکیت ذکر می‌کنند که مرحوم آقای خویی نیز به آن‌ها استناد کرده‌اند این دسته روایات شامل سه روایت است و تنها یکی از آن‌ها سندش تمام است.

روایت اول معتبره ابو صباح کنانی است: «**عن أبي عبد الله علیه السلام في الرجل يُنسى أو يُعينُ فلا يزال مالُه ديناً؛ كيف يُصنع في زكاته؟ قال يُزكّيه ولا يزكّى ما عليه من الدين إنما الزكاة على صاحب المال**»[1] روایت در مورد کسی است که اموالش را قرض یا نسیه می‌دهد؛ بیع العینه که مورد استفاده برای تخلص از ربا است انجام می‌دهد، همیشه اموالش در حال گردش بوده و کارش این گونه است. حضرت در جواب می‌فرمایند مال خودش را باید زکات بدهد ولی آن چه بر خودش است از دیون زکات ندارد و کبرای کلی «**إنما الزكاة على صاحب المال**» را در ذیل بیان فرموده‌اند پس معلوم می‌شود موضوع زکات مالکیت بوده، و زکات بر کسی است که مالک مال است و چیزی که مالک و صاحب

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۱۰۳.

نداشته باشد، زکات ندارد.

مرحوم آقای خویی می‌فرماید ظاهر «**صاحب المال**» مالک شخصی است و از این استفاده می‌شود که نه در مباحات اولیه و نه در اموال عمومی و اوقاف زکات نیست.

روایت دوم روایت علی بن جعفر است: «**عن أخیه موسی قال سألتهُ عن الرجل یکون علیه الدّیْن قال یزکی ماله ولا یزکی ما علیه من الدّیْن انما الزکاة علی صاحب المال**»[1] در این روایت نیز عین همان تعبیر روایت قبل آمده است. حال چگونه این سؤال در ذهن راوی پیدا شده که آیا باید زکات اموال در ذمه‌ام را بدهم؟ در صورتی که اگر سؤال از عکس آن بود جا داشت چنین سؤالی پرسیده شود؛ یعنی وقتی مالی را از دیگری طلب دارم چون من مالکم آن‌گاه می‌بایست سؤال می‌شد آیا زکات آن مال بر من واجب است یا خیر؟ البته چنین سؤالی در روایات دیگر پرسیده و پاسخ داده شده تا دِینْ را نگرفته‌ای زکات ندارد ولی این جا راوی از این طرف سؤال کرده که مالی را من مدیونم آیا باید زکاتش را بدهم؟ این روایت چنین موردی را نفی کرده و می‌گوید زکات بر صاحب مال است؛ یعنی آن چه بر ذمّه تو است مال دیگری و داین است. در سند این روایت همان عبدالله بن حسن است و پیش از این گفتیم آقا زاده و نوهٔ علی بن جعفر بوده اما در رجال توثیق نشده است.

روایت سوم مکاتبه ابن مهزیار است: «**قال کتبتُ إلیه أسأله عن رجل علیه مهر إمراته لا تطلبه منه إما لرفقٍ بزوجها و إما حیاءً فمکث بذلك علی الرجل عُمُرَهُ وعُمُرها یجب علیه زکاةٌ ذلك المهر أم لا؟ فکتب علیه السلام لا تجب علیه الزکاة إلا في**

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۱۰٤.

ماله»[۱] روایت در مورد مردی است که مهریهٔ زنش بر ذمهٔ اوست اما زن مطالبه نکرده حال آیا این مهریه بر مرد واجب است؟ این روایت هم مثل دو روایت گذشته وجوب زکات را نسبت به مالی که مملوک نفی می‌کند. در سند این روایت سهل بن زیاد معروف است و هر کس سهل را به جهت تضعیف وارد شده در حقش قبول نداشته باشد، طبعاً این روایت نیز نزد او معتبر نخواهد بود امّا از آن جایی که روایت اول معتبر است برای استدلال کافی است .

گفته شده این روایات در این ظهور دارد که موضوع زکات املاک شخصی است پس هم مباحات اولیه و هم املاک عامه خارج از موضوع زکات است. اما صحیح آن است که نمی‌توان در این مسأله به این روایات استدلال کرد و وجوب زکات را بر مالی که ملک نیست یا ملک شخصی نیست نفی کرد زیرا همان طور که از مورد این روایات مشخص است، ناظر به این جهت هستند که زکات بر مالی که ملک شخصی است و بر ذمهٔ کس دیگر است زکاتش بر دومی واجب نیست چرا که او مالک نبوده بلکه اولی مالک است.

پس در این دسته روایات نظر به بیان این مطلب است که زکات این ملک بر مالک است؛ نه غیر مالک و نمی‌خواهد بگوید چیزی که مالک ندارد اما در دست کسی دیگر است آیا زکات دارد یا نه؟ چه رسد به این که بخواهد وجوب زکات را از مالک عمومی که عنوان صاحب المال بر آن هم صادق است نفی کند.

نتیجه گرفته می‌شود این استدلال تمام نبوده و مهم همان استدلال قبلی است که گذشت.

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۱۰٤.

مرحوم آقای خویی مطلب دیگری نیز اضافه کرده فرموده‌انـد مـالکیت شخصی باید مربوط به مکلفی باشد که زنده است اما اگر مکلّف بمیرد ولی همچنان مالک باقی بماند با این که ملک شخصی است امّا متعلق زکات قرار نمی‌گیرد زیرا در باب وصیت به ثلث، گاهی موصی ثلث را بـرای شـخصی وصیت می‌کند و ملک با فوت میت از ملکش بیرون رفته و برای آن شخص می‌شود و گاهی وصیت می‌کند به این که نماء ثلث و درآمدش مثلاً صرف فقرا یا طلاب یا غیره شود امّا رقبهٔ ثلث را تملیک نمی‌کند در این صورت اگر مال هنوز صرف نشده باشد، در ملک میّت باقی می‌ماند تا وقتی که صرف شود در چنین فرضی اگر مال زکوی باشد زکات ندارد. بنابراین تنها مالکیت شخصی کافی نبوده قید دیگری را باید اضافه کنیم که مالک میّت نباشد چون تکلیف میت معقول نبوده و ادلهٔ زکات شاملش نیست.

اگر ما ادلهٔ زکات را ادلهٔ حکم تکلیفی بدانیم این مطلب روشن است زیرا میت نمی‌تواند مکلف باشد و زمانی که شرایط فعلیت زکات می‌خواهد شکل بگیرد میت است و تکلیف ندارد اما اگر کسی ادله زکات را دو قسم دانست که برخی از آن ظاهر در حکم وضعی است، مثل ﴿**خذ من اموالهم صدقةً**﴾ یا بعضی از روایات که ظاهر در تعلق حق فقرا در اموال اغنیا است، اطلاق این نوع ادله این جا را نیز می‌گیرد مگر کسی ادعای انصراف کرده و بگوید ادله حکم وضعی نیز منصرف به احیا و زنده‌ها است.

اما مسأله‌ای که در اصل آن باید تشکیک کرد این است که اساساً ملکیت میت به گونه‌ای که ایشان تصویر کرده‌اند عـقلائیت نـدارد هـمچنین از ادله همچنین استفاده نمی‌شود زیرا وصیت به ثلثی که در آمد و نمائش خرج کاری شود، اگر چه ملکیت آن منتقل نمی‌شود ولی به سبب موت از ملک میت بیرون

آمده و مانند دیگر اوقاف و صدقات جاریه است که از ملک واقف بـیرون می‌رود؛ چه در ملک شخصی یا جهتی داخل شود چه نشود مانند وقف مسجد که تحریر است و این گونه نیست که مال برای همیشه در ملک آن میت باقی باشد. البته تفصیل این مباحث در بحث وصیت و وقف است.

ماتن در ادامه می‌فرماید: (**أن یکون مالکاً فلا تجب قبل تحقق الملکیة**) تا ملکیت شخصی و خصوصی ایجاد نشده و به دومی منتقل نشود زکات ندارد (**کالموهوب قبل القبض**) همان گونه که هبه قبل از قبض به ملک موهوب‌له داخل نمی‌شود پس اگر مکلّف هنوز مال را قبض نکرده و سال بر آن گذشته باشد، زکات بر مالک اول است که واهب است؛ نه موهوبٌ له چون او هنوز مالک نیست. (**والموصی به قبل القبول أو قبل القبض**) در باب وصیت تملیکی نیز به همین شکل است و به مجرد وصیت، موصی به مالک نمی‌شود بلکه بعد از فوت موصی مالک می‌شود. در این که موصی به قبل از فوت موصی مالک نمی‌شود بحثی نیست اما ایشان فوت را ذکر نکرده بلکه دو چیز دیگر را ذکر کرده و گفته است (**قبل القبول أو قبل القبض**) از اینرو به متن این گونه اشکال شده که در باب وصیت تملیکی، به هیچ وجه قبض شرط نیست هر چـند بسیاری از فقها قبول موصی‌له را شرط دانسته و بعضی هم گفته‌اند قبول، شرط نیست و تنها عدم رد کافی است.

قائلین به شرطیت قبول گفته‌اند چون دخول مال در ملک کسی تصرف در ملک او است، اذن و رضایتش لازم است و ما نمی‌توانیم بدون آن که خودش قبول داشته باشد ملکی را بر کسی تحمیل کنیم، پس قبول شرط است. این مبنای کسانی بود که قائل به شرطیت قبولند در حالی که بعضی نیز گفته‌اند برای این جهت، عدم ردّ کافی است.

اما ماتن در این جا قبض را نیز به نحو تردید اضافه کرده و گفته است: (**قبل القبول أو قبل القبض**) از اینرو اشکال شده در وصیت کسی به شرطیت قبض قائل نیست و این سهو قلم است. اگر چه به شیخ طوسی منسوب است که ایشان در بعضی از مصنفاتش قبض را در وصیت تملیکی شرط کرده‌اند ولی در باب وصیت بحث در شرطیت قبول است که مصنف شرطیت قبول را هم در کتاب وصیت انکار کرده‌اند تا چه رسد به شرطیت قبض که هیچ کس آن را شرط نکرده است.

بعضی نیز عبارت متن را بر این حمل کرده‌اند که مقصود از قبض، همان قبول است ولی قبول عملی زیرا قبول گاهی با قول و گاهی با گرفتن مال و قبض است.

البته این برداشت خیلی خلاف ظاهر است زیرا قبض معنای حقوقی خودش را دارد که غیر از قبول است، مخصوصاً این که در این جا بعد از قبول ذکر شده است و نشان می‌دهد نمی‌تواند مراد از آن، قبول فعلی و عملی باشد و به احتمال قوی ناظر به همان احتمالی است که به شیخ در مبسوط نسبت داده شده و آن این که ایشان در وصیت تملیکی هم قبض را شرط کرده‌اند و گویا وصیت به تملیک مجانی و هبه کردن بعد از فوت، شرط هبه که قبض است داراست. این مانند آن است که در باب صلح می‌گویند صلح عقدی مستقل نبوده بلکه صلح به هر چیزی عبارت از همان عقد است؛ صلح به هبه می‌شود هبه و مصالحه به بیع می‌شود بیع و.... حال ممکن است در باب وصیت نیز گفته شود وصیت تملیکی و مجانی یک نوع هبهٔ پس از فوت است، پس قبض لازم است البته جای این بحث در کتاب وصیت است.

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۱۹ / دوشنبه / ۱۱ / ۸ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

شرط پنجم از شرایط تعلق زکات تمکن از تصرف یا به تعبیر سید در متن تمام التمکن است (**الخامس تمام التمکن من التصرف فلا تجب فی المال الذی لایتمکن المالک من التصرف فیه**).

در رابطه با این شرط، مرحوم سید در سه بخش بحث می‌کند:

بخش اوّل؛ اصل شرطیت تمکن در تصرف است.

بخش دوّم؛ مراد از تمام تمکن در تصرف است و در حقیقت مرحوم سید با مثال‌هایی مرادش را از تمام التمکن من التصرف توضیح داده و هفت مورد را بر این شرط تفریع می‌کند: مال غائب، محبوس، مجحود، مسروق، مـرهون، موقوف و منذور التصدق.

بخش سوّم؛ بیان حکم شک است. در این بخش ایشان ابتدا می‌فرمایند تمکن از تصرف عرفی است و باید به عرف رجوع کرد سپس حکم شک را بیان می‌کنند.

چند جهت را نیز ما اضافه می‌کنیم.

جهت اول؛ اصل شرطیت تمکن از تصرف:

بدون شک مقتضای اطلاقات و عمومات ادله زکات، نفی هرگونه شرط

اضافی و ثبوت زکات است از اینرو اثبات هر شرطی زاید بر آن چه در خود آن عمومات آمده، نیاز به مخصص دارد و هر چه دلیل مخصّص آن را شامل نشود مقتضای عمومات، تعلق زکات است از اینرو فقها به مجموعه‌ای از روایات خاص که در بعضی موارد که گفته می‌شود از موارد عدم تمکن در تصرف است نفی زکات کرده است، برای اثبات شرط تمکن از تصرف، تمسک کرده‌اند.

بنابراین لازم است مفاد روایاتی که مورد استناد قائلین به این شرط واقع شده را بررسی کنیم تا ببینیم مدلولشان چیست و تا چه اندازه عمومات زکات را تقیید می‌زنند؟ مجموع این روایات تا حدی زیاد است که شاید به حد استفاضه یا تواتر برسند؛ یعنی انسان اجمالاً می‌داند بعضی از آن‌ها از معصوم صادر شده است پس حتی اگر از نظر سند معتبر نباشند قدر متیقن آن‌ها قطعی الصدور است هر چند خوش بختانه در میان آن‌ها روایات معتبر نیز فراوان است.

ما این روایات را به سه طایفه تقسیم می‌کنیم زیرا عناوینی که در لسان آن‌ها وارد شده است متفاوت است.

طایفه اوّل: روایاتی که با عنوان مال غایب آمده است و می‌گوید مالی که از مالکش یا مالکش از آن غایب است، زکات ندارد. ذیل این عنوان روایاتی فراون آمده است، از جمله روایت سدیر صیرفی: «**قال: قلت لأبي جعفر** علیه‌السلام **ما تقول في رجلٍ كان له مالٌ فانطلق به فدفنه في موضع فلمّا حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذى ظن أن المال فيه مدفون فلم يُصبه**»[1] شخصی مالی داشته و آن را برای محفوظ ماندن در مکانی دفن کرده و پس از گذشت یک سال آن موضع را حفر کرده تا مال را بیرون بیاورد ولی مال

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۱۰٤.

را پیدا نکرده است؛ «**فمکث بعد ذلك ثلاث سنین**»؛ سه سال نیز منتظر شده است، «**ثم إنه احتفر الموضع من جوانبه کله**»؛ پس تمام آن منطقه و اطراف را حفر کرده، «**فوقع علی المال بعینه**»؛ تا مال را یافته است. «**کـیف یـزکیه؟**»؛ چگونه زکات آن مال را بدهد؟ یعنی برای یک سال زکات بدهد یا سه سال زکات بپردازد؟ «**قال یزکیه لسنةٍ واحدة**»؛ زکات همان سال اول را بدهد، «**لأنّه کان غائباً عنه**»؛ تعلیل کرده است که چون مال غایب بوده زکات ندارد، «**وإن کان احتبسه**»؛ اگر چه خودش آن را دفن کرده باشد. این که یک سال بیشتر زکات نمی‌دهد شاید به این جهت باشد که ابتدا می‌دانسته مال را کجا گذاشته و در حقیقت در استیلا و اختیار او بوده است اما پس از سال اول که آن را پیدا نکرده است غایب و محبوس محسوب می‌شود از اینرو برای آن دو سال بعد زکاتی تعلّق نمی‌گیرد.

در سند روایت سدیر صیرفی واقع شده است و دربارهٔ سدیر میان علمای رجال بحث است مشهور قائل به وثاقت ایشان هستند ولی بعضی مثل مرحوم آقای خویی در توثیق وی تشکیک کرده‌اند چون توثیقی صریح از او نشده است. اما به دو جهت، صحیح همان قول مشهور است:

یک جهت قاعده نقل أحد الثلاثة است که از نظر ما قاعده‌ای درست است؛ یعنی ابن ابی عمیر، صفوان و احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی؛ این سه نفر از هر کس نقل حدیث کنند و این نقل به طریقی صحیح ثابت شود توثیق آن شخص ثابت می‌شود و ابن ابی عمیر در وسائل[۱] به طریق صحیح از سدیر صیرفی روایت نقل کرده است.

---

۱ ـ وسائل، ج۵، باب ۱ ابواب افعال الصلاة، ح۱۰، ص٤٦٦.

جهت دیگر این که سدیر در روایات فراوان از طرف امام معصوم علیه السلام مدح شده است و یکی از بزرگان طایفه بوده و بزرگان روات و اصحاب ائمه علیهم السلام از ایشان روایت نقل کرده‌اند. البته گفته شده این گونه موارد دلالت بر وثاقت نمی‌کند ولی به عقیدهٔ ما برخی از این‌ها بر بیش از این دلالت می‌کند زیرا هم مدح است و هم تجلیل بلکه از برخی آن‌ها استفاده می‌شود سدیر از اصحاب خاص امام صادق علیه السلام بوده است و به خاطر امام علیه السلام زندان رفته است و امام علیه السلام در حج بالخصوص برای آزادی او دعا کرده‌اند و بدین ترتیب هم نجات یافته است. معنای امثال این تعابیر آن است که این بزرگان از اصحاب خاص امام علیه السلام بوده‌اند. بنابراین روایت از نظر سند معتبر است.

روایت از نظر دلالت نیز صریح در تعلیل است زیرا در آن گفته شده: «لأنه کان غائباً عنه».

روایت دوّم؛ معتبرهٔ رفاعه: «**قال سألت ابا عبدالله عن الرجل یغیب عنه ماله خمس سنین**»[1]؛ مال شخصی به مدت پنج سال از او دور و غایب است البته در روایت گفته نشده که چگونه غایب شده؛ یعنی دین داده یا ودیعه گذاشته است؛ «**ثم یأتیه فلا یرد رأس المال. کم یزکیه؟**»؛ وقتی به دستش می‌رسد، همان مقدار اول سرمایه نیست بلکه کمتر است. باید برای چند سال زکات آن را بدهد؟ «**قال سنةً واحدة**».

در این روایت تعبیر غایب بودن مال در سؤال سائل آمده است؛ نه در کلام امام علیه السلام ولی امام علیه السلام طبق همین عنوانی که سائل فرض کرده جواب داده و فرموده‌اند در این موضوع زکات نیست مگر برای یک سال.

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۹٤.

روایت سوّم؛ معتبرهٔ عبدالله بن سنان: «**عن أبي عبدالله قال لاصدقة علی الدین ولا علی المال الغائب عنک حتی یقع في یدیك**»[۱] در ایـن جـا خـود امام علیه‌السلام دو عنوان دین و مال غایب را آورده و در هر دو نفی صدقة (زکات) کرده‌اند.

روایات ذکر شده درباره مالی بود که از مالکش دور و غائب شده است امّا در روایات بعدی غیبت مالک از مال فرض شده است:

روایت چهارم؛ معتبرهٔ اسحاق بن عمار: «**قال سألت أبا إبراهیم (امام موسی بن جعفر علیه‌السلام) عن الرجل یکون له الولد فیغیب بعض ولده فلایدري این هـو و مات الرجل. کیف یصنع بمیراث الغائب من أبیه؟**»[۲] در این روایت دو سؤال مطرح شده است: اوّل حکم ارث وارثی که غایب است و نمی‌دانند کجاست «**قال یعزل حتی یجیء**» می‌فرماید برای وی کنار گذاشته شود تا باز گـردد. «**قلت فعلی ماله زکاةٌ؟ قال لا حتی یجیء. قلت فإذا هو جاء أیزکیه؟ فقال لا حتی یحول علیه الحول فی یده**». سؤال دوم از زکات آن مـال است کـه امـام علیه‌السلام فرموده‌اند زکات ندارد و شخص وارث غائب از ابتدای آمدن باید یک سال را محاسبه کند، چنان چه نزد وی باقی بماند، آن وقت زکات دارد. ظاهر این روایت نیز این گونه است که اگر مالک، غایب باشد مال زکات ندارد مگر وقتی که حاضر شود و مال نزدش یک سال بماند.

روایت پنجم؛ روایت دیگر اسحاق بن عمار و به احتمال قوی همان روایت سابق است که تنها سؤال دوم در آن نقل شده است: «**عن أبي إبراهیم علیه‌السلام قال**

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۹۵.
۲ ـ وسائل، ج۹، ص ۹٤.

سألته عن رجل ورث مالاً والرجل غائب؛ هل عليه زكاة؟ قال لا حتى يقدم. قلتُ أيزكيه حين يقدم؟ قال: لا حتى يحول عليه الحول و هو عنده»[۱] در نقل اول «**في يده**» داشت و در این نقل «**عنده**» آمده و هر دو یک معناست که دو بار نقل شده است و از باب تقطیع است.

روایت ششم؛ معتبرهٔ دیگر اسحاق بن عمار: «**عن أبي الحسن الماضي** علیه‌السلام **قال: قلتُ له رجل خلّف عند أهله نفقةً ألفين لسنتين عليها زكاةٌ؟**» کسی دو هزار درهم برای دو سال نفقه خانواده‌اش گذاشته و به سفر رفته است؛ آیا چون مال را از ملکش خارج نکرده به آن زکات تعلق می‌گیرد؟ «**قال: إن كان شاهداً فعليه زكاة و إن كان غائباً فليس عليه زكاة**»[۲] در مقام جواب، امام علیه‌السلام تفصیل داده‌اند که اگر این مرد خودش حاضر و در کنار مال است، زکات دارد اما اگر غایب باشد زکات ندارد.

روایت هفتم؛ مرسله ابن ابی عمیر است عن بعض أصحابنا: «**عن أبي عبد الله** علیه‌السلام **في رجل وضع لعياله ألف درهم نفقةً فحال عليها الحول؟ قال: إن كان مقيماً زكاة و إن كان غائباً لم يزكّ**»[۳] این روایت نیز به همان مضمون است با این تفاوت که آن روایت معتبره بود و این روایت مرسله ابن ابی عمیر است اگر مراسیل ابن ابی عمیر را مانند مسانیدش بدانیم، این روایت معتبر می‌شود همچنان که برخی قبول کرده‌اند و اگر گفتیم تنها مسانید این سه بزرگوار توثیق می‌شوند، روایت از نظر سند ضعیف خواهد بود البته درباره مراسیل، تفصیلی

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص ۹٤.
۲ ـ وسائل، ج۹، باب ۱۷ ابواب زکات ذهب و فضه، ص۱۷۲.
۳ ـ وسائل، ج۹، ص۱۷۳.

داریم بین مواردی که از یک نفر ارسال شده و مواردی که توسط بیش از یک نفر ارسال شده است در مواردی که می‌گوید عن غیر واحد، این نوع مراسیل قابل قبول است. تفصیل این قاعده رجالی در جای خودش باید بحث شود.

روایت هشتم؛ معتبرهٔ ابی بصیر: «**عن أبي عبد الله** علیه‌السلام **قال: قلت له الرجل يخلف لأهله ثلاثة آلاف درهم نفقة سنتين. عليه زكاةٌ؟ قال: إن كان شاهداً فعليها زكاة و إن كان غائباً فليس فيها شيءٌ**»[۱].

بنابراین در مجموع این هشت روایت طایفهٔ اوّل، عنوان مال غایب موضوع نفی زکات قرار گرفته است چند روایت دیگر نیز داریم که در آن‌ها عنوان مال غایب آمده است ولی چون عنوان و نکته دیگری هم در آن‌ها ذکر شده ضمن دسته دوم قرار می‌گیرند.

طایفهٔ دوّم روایاتی است که تحت عنوان (ما لا یقدر المالك علی أخذه) آمده است چنین عنوانی به عنوان (عدم التمکن) که در تعبیر فقها موضوع نفی زکات قرار گرفته، نزدیک‌تر است. در این طایفه نیز روایات عدیده‌ای موجد است، از جمله:

روایت عبدالله بن بکیر: «**عن زراره عن أبي عبدالله أنّه قال في رجلٍ ماله عنه غائب لا يقدر على أخذه**»[۲] در این روایت چنین فرض شده که هم مال، غایب است و هم مالک، قدرت اخذ آن را ندارد. «**قال فلا زكاة عليه حتى يخرج فإذا خرج زكاة لعامٍ واحد**» امام علیه‌السلام تا هنگامی که مال به دست صاحبش برسد زکات را نفی کرده و در ادامه فرموده‌اند اگر مال به دست او رسید هر قدر نیز

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۱۷۳، باب ۱۷ ابواب زکات ذهب و فضه.
۲ ـ وسائل، ج۹، ص۹۵.

طول کشیده باشد فقط برای یک سال زکات بپردازد «**فإن کان یدعه متعمداً و هو یقدر علی أخذه فعلیه الزکاة لکل ما مرّ به من السنین**» و اگر عمداً در حالی که می‌توانسته مال را اخذ کند آن را رها کرده است، برای هر سالی که گذشته باشد باید زکات بدهد.

در سند این روایت اشکال شده که این روایت در نسخه چاپی تهذیب و استبصار این گونه آمده است: «**عبدالله بن بکیر عمن رواه عن إبي عبدالله**» در نتیجه روایت، مرسلهٔ ابن بکیر می‌شود و قهراً حجت نخواهد بود. اما روایت مورد بحث در وسائل که از تهذیب نقل شده بدین صورت ذکر گردیده است: «**عبدالله بن بکیر عن زراره**» البته دو عبارت «عمن رواه» و «عن زراره» در کتابت شبیه بوده و ممکن است ناسخ در کتابتش اشتباه کرده «عن زراره» را «عمّن رواه» نوشته باشد.

مرحوم فیض نیز که در نقل روایات بسیار دقیق است همین روایت را مانند وسائل از تهذیب و استبصار با تعبیر «عن زرارة» نقل کرده در نتیجه این مورد از موارد تهافت نُسخ است؛ یعنی میان نسخهٔ صاحب وسائل و وافی با نسخه چاپ شده موجود اختلاف بوده و ممکن است تصور شود این اختلاف نسخ موجب شک شده، همین مقدار در عدم ثبوت نقل از زراره کافی است و روایت از اعتبار ساقط می‌شود.

البته این مطلب صحیح نیست و در چنین مواردی روایت معتبر است زیرا نسخهٔ وسائل و وافی حجت تعبدی است چون هر دو بزرگوار طریق معتبر از اجازات داشته و از طریق این اجازات نسخ کتب اربعه را از صاحبانش نقل می‌کنند؛ بر خلاف نسخ چاپ شده از کتب اربعه که از طریق معتبر به ما نرسیده است و تنها از از این جهت که به آن‌ها اطمنیان داریم حجت است و با اختلاف

نسخ، این اطمینان سلب می‌شود اما حجیت آن طریق تعبدی باقی می‌ماند پس روایت مرسل نیست بلکه مسند می‌باشد البته اشکال دیگری در مبدأ سـند روایت وجود دارد زیرا شیخ طوسی این روایت را در مبدأ سند از علی بن حسن بن فضال نقل می‌کند و در گذشته گفتیم در طریق شیخ به علی بن حسن بن فضال، ابن زبیر است که در کتب رجالی توثیق صریح نشده است هر چند ایشان از اجلاء و محورهای مهم نقل کتب و روایات است.

با این وجود مرحوم آقای خویی که این اشکال را داشته‌اند، در برخی از نوشته‌ها سعی کرده‌اند آن را حل کنند و گفته‌اند چون نجاشی طریقی معتبر به کتب علی بن حسن بن فضال دارد و در طریق نجاشی ابن زبیر نیست و آن طریق معتبر است، از طرفی کتب ابن فضال معروف بوده و هـمان کـتب و رساله‌های معروف است که شیخ طوسی از آن‌ها به طریق خود نقل حدیث می‌کند، پس می‌توانیم این قطعه از سند را تعویض کرده و طریق نجاشی را به جای طریق شیخ طوسی قرار دهیم.

این نظریه را نظریهٔ تعویض سندی می‌گویند که البته در جای خود قابل مناقشه بوده و این گونه تعویض سندی به ترتیبی که ایشان در این مورد انجام داده‌اند قابل قبول نیست زیرا اولاً چگونه می‌توان اثبات کرد همه رسائل و کتاب‌های ابن فضال که نزد شیخ بوده به نجاشی هم رسیده است؟ مضافاً این که شاید برخی از آن نسخ اختلاف داشته باشند و در نسخه نجاشی این روایت نباشد بنابراین تصحیح مبدأ سند از این طریق میسور نیست ولی توثیق ابن زبیر ممکن است در جای دیگر قابل بحث باشد.

روایت دیگر روایت عیص بن قاسم است: «**عن أبي عبد الله ﷺ قال سألتهُ عن رجلٍ أخذ مال امرأته فلم تقدر عليه. أعليها زكاةٌ؟**» مردی اموال همسرش را

گرفته و به او پس نمی‌دهد زن نیز قدرت ندارد آن را پس بگیرد آیا زن باید زکات پرداخت کند؟ «**قال إنما هو على الذي منعها**»[۱] بر آن زن زکات نیست بلکه زکات بر شوهر است که مال را از او منع کرده است. این که بر زوج که مال همسرش را منع کرده زکات واجب است شاید به جهت تسبیب باشد و یا این که از وی به قرض گرفته بوده و پس نمی‌داده است ولی بر زن که قادر بر اخذ آن نیست زکات واجب نیست.

گفته شده سند این روایت نیز معتبر نیست زیرا در سند آن «علی بن سندی» است و نه تنها علی بن سندی توثیق نشده بلکه اصلاً چنین عنوانی در رجال شیخ و نجاشی نیامده است در رجال کشی عنوان «علی بن اسماعیل» آمده و درباره‌اش گفته شده: «**عن نصر بن صباح أنه قال على بن اسماعيل ثقةٌ و هو على بن سندی**» اگر این توثیق نصربن صباح را قبول کنیم مخصوصاً این که علی بن اسماعیل و علی بن سندی هر دو در یک طبقه بوده و راوی و مروی عنه از هر دو غالباً یا دائماً مشترک است تا جایی که بسیاری از رجالیون گفته‌اند این دو یک نفر بوده و علی بن سندی ثقه است؛ اگر کسی چنین مطلبی را قبول کند، سند این روایت معتبر می‌شود.

روایت سوّم: معتبرهٔ عبدالعزیز است: «**قال سألت أبا عبدالله عن الرجل يكون له دين أيزكيه؟ قال كل دين يدعه هو اذا اراد اخذه فعليه زكاته و ما كان لايـقدر على اخذه فليس عليه زكاة**)[۲]. سائل از دین پرسیده و امام علیه‌السلام فرموده‌اند اگر قادر است آن را اخذ کند، باید زکات بدهد و اگر قادر نیست، زکات ندارد.

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۹٤.
۲ ـ وسائل ج۹، ص۹٦.

روایت از نظر سند معتبر است البته در مبدأ سند مانند روایت سابق شیخ طوسی آن را از علی بن حسن بن فضال به طریق خودش نقل می‌کند و دربارهٔ چنین نقلی قبلاً بحث شد.

روایت دیگر؛ معتبره عمربن یزید است: «**عن أبي عبدالله قال لیس فی الدین زکاةٌ الا ان یکون صاحب الدین هو الذی یؤخره فاذا کان لایقدر علی اخذه فلیس علیه زکاة حتی یقبضه**»[۱]. این روایت نیز مثل روایت گذشته است کـه اگـر صاحب دین می‌تواند دین رابگـیرد ولی عـمداً رهـا کـرده است، امـام علیه‌السلام می‌فرمایند زکات دارد اما اگر نمی‌تواند آن را اخذ کند زکات ندارد.

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۹۷.

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۲۰ / سه شنبه / ۱۲ / ۸ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

طایفه سوّم روایاتی است که تحت عنوان دین یا ودیعه آمده و عنوان «مالا یصل الی ید صاحبه» را معیار و ملاک نفی زکات قرار داده است. این دسته از روایات نیز شامل روایاتی متعدد است که به چند نمونه اشاره می‌شود:

صحیحهٔ ابراهیم بن ابی محمود: «**قال: قلت لأبي الحسن الرضا علیه السلام الرجل یکون له الودیعة والدین فلا یصل إلیهما**»[1]؛ شخصی مالی دارد و آن را به عنوان وام و قرض به دیگری داده یا نزد وی به ودیعه گذاشته است و فعلاً به آن‌ها نمی‌رسد، «**ثم یأخذهما**» بعد آن‌ها را می‌گیرد، «**متی یجب علیه الزکاة؟**» چه وقت زکات آن‌ها بر او واجب می‌شود؟ «**قال إذا أخذهما ثم یحول علیه الحول یزکّی**»؛ پس از این که آن‌ها را اخذ کرد و یک سال نیز گذشت باید زکات بدهد. معنایش این است که نسبت به سال‌های گذشته زکات ندارد زیرا در اختیارش نبوده است.

در مورد سؤال، ودیعه ذکر شده که باقی بر ملک مالک است و مانند دین نیست که عین مال از ملک مالک بیرون رفته و در ذمّه قرار می‌گیرد پس

---

۱ ـ وسائل ج۹، ص۹۵.

موضوع زکات تنها ملکیت نیست بلکه علاوه بر آن باید ملک در اختیار مالک باشد و یک سال نیز این گونه سپری شود.

روایت دیگر معتبرهٔ سماعه است: «**قال سئلته عن الرجل یکون له الدین علی الناس تجب فیه الزکاة؟ قال: لیس علیه فیه زکاة حتی یقبضه فاذا قبضه فعلیه الزکاة**»[۱] تا وقتی دین را نگرفته و به دستش نرسیده زکات ندارد و هرگاه آن را اخذ کند زکات دارد «**و إن هو طال حبسه علی الناس حتی یَمُرّ لذلک سنون فلیس علیه زکاة حتی یخرجها**» و هر چند در دست دیگران بودنش طول بکشد، نسبت به مدتی که در دست آن‌هاست و در اختیار مالک نیست اگر سال‌ها هم بگذرد، بر آن سال‌ها زکات نیست «**فإذا هو خرج زکّاه لعامه ذلك**» سپس سالی که دین از دست دیگران خارج شد، برای آن سال زکات واجب است.

سومین روایت؛ صحیحه ابن سنان است که ذکرش در شرط حریت گذشت و می‌گفت: «**مالٌ فی ید مملوک أعلیه زکاة؟**» امام علیه‌السلام فرمودند: «**لیس علیه زکاة**» سائل پرسید: «**علی سیده الزکاة؟**» آیا بر عهدهٔ سیدش زکات است؟ فرمودند: «**لا لأنّه لم یصل الی سیده ولیس هو للمملوک**»[۲] این صحیحه نیز علّت عدم تعلق زکات به مالی که هنوز به مالکش نرسیده را بیان می‌کند. در حقیقت از این روایت هر دو شرط استفاده می‌شود زیرا روایت سیاق تعلیل دارد از اینرو هم ملکیت که شرط چهارم بود و هم وصول الی ید المالک که شرط پنجم است، لازم است پس این روایت نیز دلیلی است بر این که هر ملکی به دست مالکش نرسیده باشد زکات ندارد همچنین عنوان «لم یصل» که در این

---

۱ ـ وسائل ج۹، ص۹۹.
۲ ـ وسائل ج۱۸، ص۲۵۶.

گروه روایات آمده است اوسع از عنوان «لایقدر» یا «مال غایب» است که در دو دسته دیگر از روایات آمده بود.

در برخی دیگر از روایاتی نیز که در نفی زکات از دین وارد شده عدم وصول یا محبوس بودن یا در دسترس نبودن مال علّت نفی زکات دانسته شده که شاید بهترین و روشن‌ترین آن‌ها صحیحه زراره است: «**قال: قلت لأبي عبد الله** علیه‌السلام **رجلٌ دفع إلى رجل مالاً قرضاً. على من زكاتهُ؛ على المقرض أو على المقترض؟**»[1] شخصی به شخص دیگری مالی را وام و قرض داده است؛ زکاتش برعهده کیست؟ «**قال لا بل زكاتها إن كانت موضوعة عنده حولاً على المقترض**» اگر مال یک سال به دست کسی که قرض گرفته است بماند زکاتش بر قرض گیرنده است «**قال: قلتُ فليس على المقرض زكاتها؟**» زراره می‌پرسد: پس کسی که قرض داده در حالی که او مالک اول مال بوده نباید زکات بدهد؟ «**قال: لا يزكّي المال من وجهين في عام واحد**» امام علیه‌السلام پاسخ می‌دهند: در یک مال دو بار زکات داده نمی‌شود؛ هم مقترض زکات بدهد و هم مقرض «**وليس على الدافع شيء**» و بر عهدهٔ دفع کننده مال که قرض دهنده است چیزی نیست «**لأنه ليس في يده شيءٌ إنما المال في يد الآخر فمن كان المال في يده زكّاه**» امام علیه‌السلام این توهم را رد کرده فرموده‌اند مگر می‌شود از یک مال در یک سال دو بار زکات گرفته شود؟! بعد توضیح دادند گرچه در حقیقت قرض دهنده مالک مالی است که در ذمه مقترض است و مقترض باید پس از مدتی آن مال را پس دهد ولی فعلاً در دست مقرض چیزی نیست هر کس آن مال یک سال نزدش بماند، زکات را او باید بپردازد و این در حق قرض گیرنده صادق است زیرا مال

---

۱ ـ وسائل ج۹، ص۱۰۰، ح۱.

برای او شده و یک سال در دستش مانده است، بنابراین باید زکاتش را بدهد اما مالک اول از آن جایی که مال در اختیارش نیست پس زکات بر او واجب نیست.

این همان ضابطه وصول إلی الید و در اختیار داشتن است که در تعلق زکات شرط است. «**قال: قلتُ أفيزكّي مال غيره من ماله**» زراره قانع نشده باز می‌پرسد آیا مقترض که باید مال را پس دهد، زکاتش را نیز باید بدهد؟ یعنی آیا در حقیقت باید زکات مال دیگری را بدهد چون این مال را بعد از این باید پس بدهد؟ «**فقال** علیه‌السلام **إنه ماله مادام في يده**» امام علیه‌السلام می‌فرمایند تا وقتی مال در دستش است برای خودش بوده و مال غیر نیست «**وليس ذلک المال لأحدٍ غيره**» مقترض وقتی مالی را قرض گرفت، آن مال برای خودش شده و برای شخص دیگری غیر از خودش نیست. در ادامه می‌فرمایند: همان گونه که این مالی که در دست مقترض است اگر سود داشت متعلق به مقترض بود، پس خسارت آن هم بر عهده اوست. سپس حضرت از زراره می‌پرسند «**ثم قال يا زرارة أرأيت وضيعة ذلک المال و ربحه لمن هو و على من؟**» اگر آن مال تلف شود یا خسارت ببیند و به عکس اگر سود کند و درآمد داشته باشد برای کیست؟ «**قلت للمقترض**» زراره جواب می‌دهد: برای مقترض است؛ یعنی سود و زیان برای مقترض است «**قال فله الفضل و عليه النقصان وله أن ينكح و يلبس منه و يأكل منه و لاينبغی له أن يزكيه؟ بل يزكيه فإنه عليه**» با وجود این که همه سودها و منافع برای اوست آیا باز هم نباید زکات بدهد؟! «**فإنه عليه**» زکات برعهدهٔ اوست.

این روایت خیلی جامع و جالب و راوی نیز زراره است، امام علیه‌السلام هم تمام شقوق را ذکر فرموده‌اند. نکته اصلی در استدلال به این حدیث، همان مقطع

وسط روایت است که گفته: «**لیس علی الدافع شیءٌ لأنه لیس فی یده شيءٌ إنما المال في يد الآخذ فمن كان المال فی یده زكّاه**» این بخش از روایت یک ضابطه کلی را بیان می‌کند و آن این که تا مال شخص در دستش نباشد زکات ندارد.

شاید یکی ـ دو روایت دیگر نیز شبیه این روایت در روایات دین پیدا شود و این‌ها در مجموع طایفهٔ سوم از روایات بحث ما را تشکیل داده و عنوانی که در آن‌ها معیار قرار گرفته در دست مالک نبودن و تحت سلطه و استیلای وی قرار نداشتن است.

بنابراین سه دسته روایت وجود دارد و هر سه دسته، اصل این شرط را به خوبی اثبات کرده بدین ترتیب اصل شرط پنجم به وسیله این روایات ثابت می‌شود پیش از این نیز گفتیم مجموع این روایات زیاد بوده و به حد تواتر هم می‌رسند علاوه این که تعداد فراوانی از آن‌ها معتبر هستند.

اکنون آن چه مهم است این است که ببینیم عناوین و معیارهای مختلف که در هریک از این سه دسته روایت آمده و با دسته دیگر متفاوت است چگونه قابل جمع بندی است. آیا تمام این‌ها یک مطلب را می‌گویند و می‌توان سه عنوان را به یک عنوان واحد و جامع، همان طور که مشهور گفته‌اند، برگردانیم یا باید به همان مواردی که در روایات آمده اکتفا شود و بیش از آن نمی‌توانیم استفاده کنیم؟ این جهت دوم از بحث و مبحثی مهم است کلمات فقها نیز در این رابطه خالی از تشویش، اختلاف یا تردد نیست.

مرحوم سید تعبیر «تمام التمکن من التصرف» را داشتند. بعضی، همچون صاحب شرایع، سعی کردند این شرط را به مالکیت برگردانند و گفته‌اند «کمال الملک» یا «الملك التام» شرط است و مصادیقی که در برخی از این روایات آمده را مصداق عدم تمامیت ملک دانسته‌اند.

در فقه عامه نیز عنوان «تمام الملک» ذکر شده و شرط پنجم را شرطی دیگر قرار نداده‌اند. اما صحیح آن است که مشهور فقهای ما انـجام و آن را شرطی مستقل قرار داده‌اند چون ملکیت در این موارد تام است مثلاً ملکیت دائن در دین تام است ولی ملکیت او بر مالی است که بر ذمّهٔ مدیون است در ودیعه نیز ملکیت تام بر مال خارجی وجود دارد، همچنین در مال مدفون یا مغصوب ملکیت تام وجود دارد و تنها مالک، تمکن در تصرف ندارد و تمکن داشتن در ملکیت که یک امر اعتباری است، نقصان ایجاد نمی‌کند از اینرو شرط پنجم شرط دیگری اضافه بر تمامیت مالکیت است. مثلاً درباره عبد ممکن است کسی بگوید مالکیتش مستقل و تمام نیست اما این‌جا ملکیت تمام بوده و هیچ نقصانی در ملکیت که یک حکم وضعی است وجود ندارد.

حال باید ببینیم حدود این شرط به چه اندازه است و از این سه دسته روایت چه ضابطه و معیاری را می‌توان شرط قرار داد.

مرحوم سید فرموده‌اند عنوانی که شرط پنجم است «تـمام التـمکن مـن التصرف» است و ظاهر از تصرف هم تصرف خارجی یعنی استفاده از مال و انتفاع از آن است؛ نه تصرفات وضعی مانند بیع و تملیک به دیگران. اما در برخی از مثال‌هایی که ایشان می‌زند شرعاً تصرف خارجی جایز نیست ولی تکوینا ممکن است مقدور باشد.

ایشان هفت عنوان را ذکر می‌کنند: اول مال غایب، دوم مال مجحود، سوم مال مدفون، چهارم مال مغصوب، پنجم مال مرهون، ششم مال موقوف و هفتم مال منذور التصدق سپس می‌فرمایند معیار در تمام التمکن، عرف است. اگر کسی بگوید این تمام التمکن چیست؟ فلان حالت منافات با تمام التمکن دارد یا نه؟ می‌فرمایند میزان عرف است و باید به آن رجوع شود آن‌گاه در جهت

سوم بحث وارد می‌شوند و آن این که اگر شک شود، مقتضای اصل، احتیاط است مگر استصحابی در کار باشد.

اکنون باید در جهت دوم این بحث را پی بگیریم و ببینیم عناوینی را که در این سه دسته روایت آمده است، با توجه به این که ظاهر بعضی از آن‌ها اوسع از برخی دیگر است، آیا می‌توان به یک عنوان برگشت داد؟ مثلاً عنوان روایات دسته سوم اوسع از دو دسته قبلی است زیرا گفته «**أن یصل في یده**» یعنی وصول فی ید را معیار قرار داده است پس اگر مال در دستش نبود ولی متمکن از اخذش بود، این دسته شاملش می‌شود و لازم نیست زکات بدهد در صورتی که در روایات دسته دوم آمده بود «**إذا کان یقدر علی أخذه زکّاه**» یعنی اگر مال در دست دیگری باشد ولی مالک آن می‌تواند آن را به راحتی بگیرد اما نگرفت و رها کرد، باید زکات آن مال را بدهد. روایات دسته اول نیز مال غایبی را معیار قرار داده که تکویناً هیچ قدرتی بر آن ندارد و این بحث مربوط به جهت دوم است که به زودی به آن خواهیم پرداخت.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۲۱ / شنبه / ۱۶ / ۸ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

جهت دوم؛ مراد از تمکن و تصرف.

بحث در شرطیت تمکن از تصرف بود. روایات مرتبط با این شرط را ذکر و آن‌ها را به سه طایفه تقسیم کردیم زیرا لسان این روایات با یکدیگر متفاوت بود حال به بررسی این مطلب می‌پردازیم که آن چه مشهور به عنوان شرط پنجم گفته‌اند از این روایات استفاده می‌شود یا نه؟ در این شرط دو واژه تمکن و تصرف آمده است که معنای این دو واژه از دو جنبه حقیقی و حقوقی بـاید مشخص شود.

تصرف دارای یک معنای حقیقی است که تصرف تکوینی در مال و انتفاع به مال یا اکل و اتلاف مال است همچنین نقل مال از مکانی به مکان دیگر. علاوه بر این معنا تصرف یک معنای وضعی نیز دارد مثل بیع یا هبهٔ مال و نقل و انتقالات اعتباری که در مال انجام می‌گیرد. اکنون این سؤال مطرح است که در تمکن از تصرف کدام معنا مراد است؟ مراد خصوص تصرف تکوینی است یا اعم از تصرف تکوینی و وضعی مراد است؟ چون تصرف تکوینی قطعاً مقصود است و مورد روایات هم بوده است مثل مال مدفون.

بحث دیگر درباره واژهٔ تمکن است. بر فرض تصرف را بر خصوص تصرف

تکوینی حمل کنیم، چنان چه همین گونه تفسیر کرده‌اند، حال مراد از تمکن چیست؟ تمکن یا تمام التمکن یک معنای عقلی و یک معنای وضعی و شرعی دارد. پس برای امکان نیز دو معنا دارد: امکان عقلی که همان تمکن تکوینی است و دیگری امکان یا تمکن شرعی که به معنای حق داشتن است و اعم از وضعی و تکلیفی است.

بنابراین در این قسمت معنای تمکن نیز باید مشخص شود که مقصود از آن، خصوص امکان عقلی از تصرفات تکوینی است یا اعم از امکان تکوینی و وضعی مقصود است یا امکان شرعی هم شرط است. اگر برای کسی عقلاً تصرف تکوینی ممکن باشد می‌تواند تکویناً مال را اتلاف کند ولی ممکن است از نظر شرع حق اتلاف آن مال را نداشته و ضامن باشد یا اتلاف مال توسط او حرام باشد، مثل مال مرهون و منذور التصدق که نمی‌تواند آن‌ها را اتلاف کند و شرعاً ممنوع است اگر چه تکویناً و عقلاً امکان دارد پس باید در روایات گذشته مشخص شود مراد از هر یک از این دو واژه و اصطلاح خصوص شرطیت تکوینی است یا اعم از تکوینی است البته بدون شک اگر هر دو عنوان تصرف و تمکن را اعم بگیریم این شرط خیلی وسیع خواهدشد و به محض این‌که دریک مالی یکی از انواع این تصرفات وضعی یا تکوینی غیر مقدور شد عقلاً یا شرعاً زکات منتفی خواهد شد مثلاً اگر تصرف تکوینی جایز باشد ولی نتواند آن را بفروشد زکات ساقط خواهد بود، مانند مورد شرط خیار مشروط به ردّ ثمن یا به هر جهت دیگر.

البته به چنین معنای وسیع کسی قائل نشده و اشکال نیز کرده‌اند که اگر تمکن را به این معنا بگیریم لازم می‌آید که اگر باید همه این تصرفات با هم ممکن باشد عقلاً و شرعاً هیچ‌گاه زکات واجب نخواهد بود زیرا در اکثر اموال، برخی از

تصرفات تکویناً یا وضعاً برای مالک ممکن نیست پس زکات ساقط است و به عکس اگر تمکن از تصرف فی الجمله کافی باشد در همهٔ موارد حتی در مورد روایاتی که منصوص است زکات واجب می‌شود چون در مورد روایات نیز تصرفات وضعی ممکن است زیرا مال مجحود یا مدفون یا غایب را مـالک می‌تواند بفروشد و تصرفات وضعی وی صحیح است.

بنابراین احتمال اول که مقصود در هر دو معنا اعم باشد منتفی است. دو احتمال دیگر باقی می‌ماند: یکی این که مقصود از تصرف، معنای اخص باشد یعنی تصرف تکوینی؛ نه اعم از تصرف تکوینی و وضعی. اما اگر تمکن به معنای اعم باشد، که ظاهراً مشهور این احتمال را پذیرفته‌اند یعنی هر دو امکان باید باشد پس اگر تصرف تکوینی در یک مال شرعاً ممنوع بود ولی عقلاً می‌تواند در آن را تصرف کرده و حتی تلف کند چون در اختیار اوست، باز هم زکات ندارد از اینرو مرحوم ماتن تمام را به تمکن اضافه کرده؛ نه به تصرف و عنوان شرط را «**تمام التمکن من التصرف**» ذکر کرده‌اند. طبق این احتمال نقض گذشته وارد نیست و نفی زکات مخصوص به عدم تمکن از تصرفات تکوینی و اتلاف مال شده و تمام هفت موردی راکه در متن ذکر شده است شامل می‌شود؛ یعنی مال مدفون، مجحود، مسروق، غایب و همچنین سه مورد اخیر آن‌ها؛ مال موقوف، مرهون و منذور التصدق.

طبق این تفسیر، هفت مورد و مشابهات آن‌ها نیز مثل تعلق حق غرماء در جایی که اموال مالک با حکم قاضی حجر شده است مشمول شرط تمام التمکن من التصرف خواهد شد. احتمال یا قول سوم آن است که هر دو واژه را به معنای اخص بدانیم؛ یعنی هم مراد از تصرف، تکوینی است و هم مراد از تـمکن، امکان عقلی است.

برخی این احتمال متأخرین را پذیرفته واختیار کرده‌اند و آن توسعه‌ای را که مرحوم سید قائل شده قبول نکرده‌اند. طبق این احتمال در چهار مورد اول؛ یعنی مال مدفون و مال غایب و مال مجحود، غصباً یا اشتباهاً، و مال مسروق شرط پنجم وجود ندارد ولی سه عنوان دیگر از آن هفت مورد؛ یعنی مال موقوف و مرهون و منذور التصدق واجد شرط پنجم می‌باشد زیرا مالک تکویناً قادر بر تصرف خارجی در آن‌ها می‌باشد، هر چند شرعاً جایز نباشد و اگر در برخی از سه مورد اخیر زکات واجب نباشد از جهت این شرط نیست چون مالک قدرت عقلی بر تصرف خارجی دارد بلکه از ناحیه فقدان شرایط دیگر است. بنابراین مرحوم آقای خویی و بعضی دیگر سعی کرده‌اند در مال مرهون و موقوف، زکات را از باب انتفای شرطی دیگر اثبات کنند؛ نه از باب این شرط.

مرحوم آقای خویی در این جا می‌فرمایند این روایات ظاهر در ارادهٔ همان تصرفات خارجی است زیرا آن چه در آن‌ها آمده عنوان مال مغصوب، مدفون، غایب و امثال این‌هاست که ظاهرش همان عدم تمکن عقلی از تصرفات تکوینی است و هیچ گونه نظری به تصرفات وضعی مانند بیع و هبه ندارد بلکه آن تصرفات در موارد ذکر شده ممکن و صحیح است، پس مقصود همان تصرفات تکوینی است. سپس فرموده‌اند وقتی چنین باشد پس آن سه مثال اخیر در متن، ارتباطی به این شرط ندارند. گویا ایشان استفاده معنای اخص را از تصرفات کافی دانسته‌اند چرا که آن سه مورد به این شرط ربطی نداشته و آن شرط در سه مورد اخیر نفی زکات نمی‌کند.

این مطلب اشکال دارد و چنین سخنی تمام نیست زیرا بیان کردیم مجرد این‌که تصرفات تکوینی مراد است؛ نه تصرفات وضعی، کافی نیست بلکه

خروج آن‌ها مبتنی است بر این که ببینیم مراد از تمکن چیست؟ آیا مراد تمکن عقلی است یا اعم از تمکن عقلی و ممنوعیت شرعی، زیرا اگر از روایـات استفاده کنیم که خصوص تصرف تکوینی مراد است ولی مراد از تمکن اعم از امکان عقلی و ممنوعیت شرعی باشد یعنی آن تصرف تکوینی باید حرام هم نباشد، این سه مورد نیز با این شرط از موضوع زکات خارج می‌شود.

این که روایات ناظر به تصرف تکوینی است و نه وضعی، برای قائل شدن به این که روایات شامل سه مورد اخیر نخواهد شد کافی نیست و در حقیقت در ظاهر کلام ایشان نوعی خلط بین معنای اخص درتصرف و معنای اخص در تمکن شده است و مرحوم سید که این سه مورد را داخل می‌داند، به این دلیل نیست که منظور از تصرف را اعم از تصرف تکوینی و وضعی دانسته است بلکه تمکن را اعم از عقلی و شرعی و تصرف را مخصوص به تکوینی دانسته است.

بنابراین باید روی این نکته بحث شود که آیا این مطلب از این روایات استفاده می‌شود یا نه؟ ما قبلاً متعرض شدیم که در روایات عنوان تمکن از تصرف نیامده بلکه سه عنوان دیگر آمده ولی فقها آن عناوین را به عنوان تمکن از تصرف تکوینی در مال برگشت داده‌اند. این فهم فقها، چنان چه بعد مشخص خواهد شد، فهمی درست است زیرا آن سه عنوان را می‌توان به یک عنوان برگشت داد عنوان دستهٔ اول مال غایب بود یعنی مالی که از مالکش یا مالکش از آن دور و غایب شده است. یک عنوان نیز «**ما لا یقدر و مایقدر علی أخذه**» بود که در دسته دوم از روایات وارد شده است. یک عنوان هم یکسان سازی «**مالم یصل الی ید مالکه**» یا «**لم یقع فی یده**» یا «**ما لیس فی ید**» بود که در دسته سوم آمده است.

ظاهر اولی این عناوین با هم متفاوت است، بدین معنا که شاید نسبت عدم

قدرت با عنوان غیاب عموم و خصوص من وجه باشد؛ یعنی ممکن است مال غایب باشد ولی یقدر علی أخذه باشد و از طرف دیگر مالی ممکن است غایب نباشد حاضر باشد ولی لایقدر علیه باشد. عنوان فی یده نیز همین گونه است؛ مالی در ید کسی نباشد ولی یقدر علی اخذه باشد و به عکس. حال باید دید کدام یک از این عناوین میزان است؟ که در این‌جا باید به فهم عرف و قرائن خاصی که در هر دسته از روایات آمده رجوع کرد بدون شک عرف از عنوان غیاب المال یا غیاب المالک این را می‌فهمد که غیاب بما هو غیاب خصوصیتی نداشته بلکه غیاب سبب می‌شود مال در دست مالکش نباشد زیرا وقتی مال دور و مدفون باشد، مالک تسلط و قدرت بر اخذ و تصرف در آن را ندارد پس این عنوان را عرف عنوان مشیر به عدم الوصول الی مالکه و عدم کونه فی ید مالکه و چنین چیزی را مناسب باب زکات می‌داند.

علاوه این که روایات دسته سوم نیز شاهد بر این معناست زیرا در آن روایات عنوان «**لأن المال لیس في یده**» را علت قرار داده و این عنوان عرفاً قرینه می‌شود بر این که آن جا هم که گفته «**مال غایب**» مقصود شرطیت در دست مالک بودن است؛ نه خصوصیت داشتن غیاب، بلکه در خود روایات دسته اول نیز شاهد بر این فهم و جمع عرفی داریم که غیاب را به جهت این که شرط فی یده در کار نیست مانع قرار داده است یعنی آن را مشیر و معرف بر این گرفته که وقتی مال غایب بود، پس مال در دست صاحبش نیست و وقتی مال در دست صاحبش نبود، پس متعلق زکات نیست مثل صحیحه ابن سنان که در آن آمده است «**لا صدقة علی الدین و لا علی المال الغائب عنک حتی یقع في یدك**» همچنین در ذیل روایت اسحاق بن عمار عنوان «في یده» آمده است: «**قال سألت أبا إبراهیم عن الرجل یکون له الولد فیغیب بعض ولده فلا یدری أین هو و**

مات الرجل. کیف یصنع بمیراث الغائب من أبیه؟ قال یعزل حتی یـجیء. قـلت فعلی ماله زکاة؟ قال لا حتی یجیء. قلت فإذا هو جاء أیـزکیه؟ فـقال: لا حـتی یحول علیه الحول في یده» این‌ها همان روایات مال غایب و قرینه‌ای است بر این‌که غیاب مال بما هو غیاب موضوع نبوده بلکه موضوع همان عنوان سوم و عنوان اول مشیر به عنوان سوم است.

همچنین عنوان دسته دوم نیز همین گونه است چون در این دسته آن‌چه اخذ شده عنوان لایقدر علی اخذه است مثلاً در روایت ابن بکیر آمده: «**عن زراره في رجل ماله عنه غائب لایقدر علی أخذه**» که هم عنوان غایب و هم عنوان لایقدر علی اخذه را دارد «**قال فلا زکاة علیه حتی یخرج فإن کان یدعه متعمداً و هو قادر علی أخذه فعلیه زکاة لکل ما مر من السنین**» و این نیز ظاهر در همان شرطیت در دست بودن و اخذ مال است. تنها نکته‌ای که در این روایات ذکر شده توسعه‌ای است که این روایات داده و قدرت بر اخذ را در حکم در دست بودن مال قرار داده است.

در حقیقت این روایات نمی‌خواهند موضوع را عوض کنند بلکه اخذ را، که همان در دست بودن است، موضوع قرار داده اما توسعه می‌دهند و می‌گویند در جایی که مال در دست صاحبش نیست ولی خودش عمداً آن را در اختیار دیگری گذاشته و هر وقت بخواهد می‌تواند برود و آن را بگیرد، این‌جا هم زکات تعلق می‌گیرد؛ یعنی این‌جا هم فی یده است.

بنابراین روایات تحت ید بودن را عرفاً به مواردی که مالک بـه اخـتیار خودش عمداً مال را نمی‌گیرد، توسعه می‌دهد از نظر عرف این مورد مثل جایی است که شخصی برود و مالش را در اتاقی بگذارد و در را ببندد.

بنابراین می‌توان هر سه عنوان را به عنوان سوم برگرداند و آن دو عنوان

دیگر را مشیر به عنوان سوم دانست.

پس شرط پنجم این گونه می‌شود که مال در دست مالک و زمامش به دست وی باشد زیرا مقصود از ید عضو خارجی نیست چون بسیاری از اموال در آن عضو قرار نمی‌گیرد، مثل خانه و مسکن بلکه کنایه از یک معنای اعتباری است حال آن معنای اعتباری و حقوقی چیست؟ معنای حقوقی و اعتباری ید در هر جایی متفاوت است، مثلاً ممکن است کسی مالی را قبض کند که سبب ملکیت است یا بدون اذن مالک مالی را اخذ کند که موضوع قاعده علی الید است، قطعاً آن‌ها در این‌جا مقصود نیست بلکه معنای اعتباری مقصود در این‌جا، به حسب فهم عرف این است که زمام مال به دست مالکش باشد و مالک بتواند در آن تصرف کند و مربوط به دیگری نباشد که این همان تمکن از تصرفات تکوینی است که مشهور فهمیده‌اند.

از این‌جا به این نکته می‌رسیم که چرا مشهور فقها معنای تصرف را اخص گرفته‌اند؛ نه اعم از تصرفات تکوینی و وضعی.

در روایات نیز قرائنی بر معنای اخص وجود دارد و آن مثال‌هایی است که مورد سؤال بوده یا در جواب آمده است مانند مال مدفون، گمشده، مغصوب، غایب و دور از مالک.

بحث دوم باقی می‌ماند که آیا مراد از تمکن یا تمام التمکن امکان عقلی است که معنای اخص است یا اعم از تمکن عقلی و عدم ممنوعیت شرعی مراد است؟

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۲۲ / یکشنبه / ۱۷ / ۸ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در شرط پنجم بود و به این نتیجه رسیدیم که از روایات گذشته و طبق عنوان دسته سوم از روایات این گونه استفاده می‌شود که مال باید در اختیار مالک باشد.

همچنین مشخص شد مقصود از تصرف در شرط پنجم، تصرف تکوینی است نه تصرفات وضعی.

اکنون بحث در این است که آیا مقصود از تمام التمکن یا تمکنی که در کلمات فقها آمده اعم از تمکن عقلی و شرعی است یا خصوص تمکن عقلی؟ از طرف دیگر تمکن شرعی نیز دو قسم است، گاه شرعاً تصرف غیر ممکن است به جهت این که حق غیر است؛ یعنی تمکن شرعی وضعی نیست، مثل مالی که مرهون است یا مالی که موقوف است، گرچه ملک خاص هم باشد مثل اینکه نمائش را برای فرد خاصی وقف کند. گاه عدم تمکن شرعی، تکلیفی است نه وضعی، مثل مواردی که قسم می‌خورد یا نذر می‌کند که مالی را صدقه بدهد (بنابر این که نذر حقی را ایجاد نمی‌کند و فقط تکلیف است که در جای خودش ثابت شده است.

حال بنابر اخذ تمکن شرعی این بحث مطرح است که کدام‌یک از این دو

تمکن شرعی لازم است؟ آیا هر دو لازم است؟ یعنی مال باید هم از نظر وضعی متعلق حق دیگری نباشد و هم از نظر تکلیفی واجب نباشد آن را در جای خاصی صرف کند یا هیچ یک از این دو تمکن شرعی لازم نیست و میزان همان تمکن عقلی است؟ ظاهر تفریعات هفت گانه مرحوم سید آن است که مقصود از تمکن، هم تمکن عقلی و هم تمکن شرعی وضعی و هم تمکن شرعی تکلیفی است از اینرو در تمام آن موارد هفت گانه حکم به نفی زکات کرده‌اند برخی نیز به عکس، احتمال اضیق را اختیار کرده‌اند که مقصود از تمکن، تنها تمکن عقلی است چون مواردی که در روایات آمده مال مدفون و مال غایب و امثال آن‌هاست که در آن‌ها مالک تمکن عقلی ندارد اما جایی که تمکن عقلی داشته و تنها تمکن شرعی ندارد مشمول روایات نیست، پس تمکن شرعی شرط نیست. بدین صورت کسانی که تمکن عقلی را شرط دانسته‌اند اگر بنا باشد درباره سه مورد آخر زکات واجب نباشد باید از باب دلیل دیگری باشد به همین جهت در مال مرهون و موقوف سعی کرده‌اند زکات را از باب فقدان برخی از شرایط دیگر نفی کنند.

در ابتدا باید دید ظاهر این روایات کدام است؟ آیا مستفاد از این روایات معنای اضیق تمکن است؛ یعنی تنها تمکن عقلی برای تعلق زکات کافی است یا از این روایات بیش از این استفاده می‌شود؟

به نظر ما از این روایات شرطیت تمکن شرعی نیز استفاده می‌شود ولی خصوص تمکن شرعی وضعی؛ نه تکلیفی زیرا روایات تنها در مورد مال مسروق، و مال مدفون و مال غایب نیامده است.

اگر تمام این روایات در این باب بود خوب بود کسی بگوید آن‌چه در این روایات بیان شده (که همان دسته اول است) ظاهر در شرطیت تمکن عقلی

است نه بیشتر، پس دلیل تعلق زکات بیش از این قید نخورده و موارد عدم تمکن شرعی از آن خارج نشده است.

اما ادله تنها این روایات نبود و روایات دسته دوم و سوم در مورد دین و ودیعه وارد شده و در آن‌ها آمده است که آیا مالک می‌تواند مال را بگیرد یا نمی‌تواند بگیرد؟ پر واضح است که در این موارد عدم تمکن، عقلی نیست بلکه به جهت تعلق حق دیگری به مال است که حق مدین و یا شخصی که مال مالک در دست اوست و این ظاهر در همان شرطیت تمکن شرعی وضعی است و عدم تمکن و قدرت در آن، به این جهت است که حق مدین به او تعلق گرفته است؛ نه این که مال مفقود یا غایب است.

بنابراین مورد روایات دسته دوم و سوم نشان می‌دهد که مقصود از در دست مالک بودن یا قادر بودن مالک بر اخذ و قبض مال، تمکن شرعی وضعی نیز هست، پس اگر حق دیگری اقتضا داشت این مال در اختیار دیگری باشد، به حکم روایات دسته دوم و سوم این هم مانع از تعلق زکات است ولی این تمکن شرعی در حدی است که به حقوق دیگران مربوط می‌شود نه بیش از آن، یعنی شرطیّت تمکن شرعی تکلیفی و عدم ممنوعیت تمکن تکلیفی از این روایات استفاده نمی‌شود چون آن‌چه مورد روایات است یا همان مالی است که از دست صاحبش غایب و دور است که در حقیقت بر اخذ آن مال تمکن عقلی ندارد یا متعلق حق دیگری است که اقتضا می‌کند در اختیار او قرار گیرد، مانند دین و ودیعه و در هیچ موردی از این روایات بحث ممنوعیت تکلیفی مانند وجوب وفای به نذر و صرف آن مال برای امتثال تکلیفی از تکالیف نیامده است تا بتوان از آن، تمکّن شرعی اعم استفاده کرد. همچنین قاعده (**الممنوع شرعاً کالممنوع عقلاً**) نیز مربوط به احکام وضعی نیست.

البته اگر فرض شود که نذر موجب می‌شود حقی در مال بـرای جـهت منذورله پیدا شود، مال منذور مشمول روایات خواهد شد چون ممنوعیت و عدم تمکن شرعی وضعی شکل می‌گیرد و این مطلب در نذر نتیجه، قابل قبول است البته اگر نذر نتیجه را نافذ و صحیح بدانیم که در جای دیگر بحث خواهد شد. بنابراین در منذور التصدق نیز زکات تعلق می‌گیرد.

در تمکن شرعی باید تفصیل داده و قولی را که بینابین است انتخاب کنیم یعنی حدّ وسط میان مطلبی که مرحوم سید استفاده کرده (ایشان تمکن را هم از نظر عقلی، هم شرعی وضعی؛ یعنی حق غیر در این مال نباشد و هم شرعی تکلیفی توسعه داده و اوسع المبانی را اختیار کرده‌اند) و مطلبی که برخی مثل آقای خویی قائل شده‌اند و فقط تمکن عقلی را شرط دانسته‌اند.

بنابراین میان مال منذور التصدق و مال مرهون و موقوف تفصیل می‌دهیم زیرا در مورد مال منذور، وجوب وفای به نذر مثل بقیه تکالیف است که بر ذمهٔ مکلف قرار می‌گیرد و مستلزم صرف آن مال در مورد خاص است، مثلاً قسم بخورد آن مال را صرف جای خاصّ کند یا پدرش وی را امر کرده به فلان کس بدهد از اینرو زکات تعلّق می‌گیرد، اما مال مرهون و مال موقوف زکات ندارد چون متعلق حق دیگران است و اگر وقف، وقف عام باشد اصلاً از ملک مالک خارج شده و اگر وقف خاص باشد اگر رقبه را وقف کرده باشد که از درآمدش استفاده کند؛ چه رقبه آن ملک واقف باشد و چه نباشد، متعلق زکات نخواهد بود زیرا رقبه‌اش موقوف و محبوس شده و هر چند به جهت درآمد آن، متعلق حق غیر است خلاف مال منذور التصدق است زیرا منذور التصدق متعلق حق دیگری نیست البته در منذور التصدق مشهور متأخرین از زمان شیخ؟ ادعای شهرت بلکه اجماع بر نفی زکات در آن کرده‌اند. برخی نیز تفصیل داده گفته‌اند

اگر نذر صدقه، موقّت باشد و مکلف به آن عمل نکند، زکات دارد و اگر نذر، مطلق یا موقت به بعد از حول باشد یا قضای آن نذر در زمان دیگر واجب باشد یعنی باید مال را جهت وفای به نذر حفظ کند، زکات ندارد. البته این اقوال قابل قبول نیست زیرا وجوب وفای به نذر موجب تعلق حقی برای منذورله نشده و تنها یک حکم تکلیفی بر ذمه مکلف است، مانند بسیاری از احکام تکلیفی دیگری که بر عهدهٔ مکلف قرار می‌گیرد و ممکن است آن تکلیف در مـورد شخص آن مال باشد که اینچنین تکالیفی نه منافاتی با تعلق زکات وضعاً و تکلیفاً دارد و نه مشمول روایات گذشته است زیرا مالک مطلق است و مالش نیز در اختیار و در دستش است و کسی حق ندارد از او اخذش کند بلکه بیع آن نیز صحیح و پرداخت آن به عنوان زکات نیز در صورت تحقق قصد قربت صحیح است.

امّا مرحوم آقای خویی فرمودند این روایات فقط ناظر به تمکن عقلی است و تمکن شرعی را شامل نمی‌شود پس نه منذور التصدق خارج می‌شود و نه مال مرهون و موقوف، سپس ایشان زکات را در منذور التصدق قبول کرده‌اند ولی در مال موقوف و مال مرهون از باب عدم مالکیت طلقه وارد شده فرموده‌اند ظاهر ادله زکات این است که مال باید ملک طلق مالک باشد و در این موارد ملکیت طلقه نیست چون مال موقوف یا مرهون متعلق حق دیگری شده است، اگر چه بر ملک خاص مالکش نیز باقی باشد پس از باب انتفای شرط چهارم، در آن‌ها زکات نیست.

البته ما وجهی برای این انصراف نمی‌بینیم زیرا اگر ما از روایات گـذشته شرطیت تمکن شرعی از جهت حق غیر را استفاده نکردیم دلیل شرط مالکیت بیش از مالکیت، چیزی را شرط نکرده است زیرا در آن دلیل فقط آمده است که

باید شخص، مالک مال و صاحب آن باشد و مسأله طلق بودن ملک در ادله شرطیت مالک بودن نیامده است بلکه لازم است شرطیت طلق بودن از این روایات استفاده شود و اگر چنین شرطی از این روایات استفاده نشود دیگر وجهی برای نفی زکات در مال مرهون و مال موقوف نخواهد بود، مگر این که در مال موقوف گفته شود اصلاً مالکیت در کار نیست که خارج از این بحث است و در مال مرهون نیز کسی قائل به آن نشده است.

دربارهٔ مال مرهون کلمات قدما مختلف است بعضی قائل به وجوب زکات در مال مرهون شده‌اند، مطلقا. بعضی نفی کرده‌اند، مطلقا. بعضی تفصیل داده و برای فرضی که مالک قادر بر فک رهن باشد زکات قائل شده‌اند و در فرضی که قادر بر فک رهن نباشد زکات را واجب ندانسته‌اند مرحوم شیخ طوسی هر سه قول را ذکر کرده، در یک کتاب دو قول را گفته‌اند، اول یکی را استظهار کرده سپس در ذیل، قول دیگر را استظهار کرده است. می‌توان نتیجه گرفت این بحث برای آن‌ها نیز خیلی روشن و شفاف نبوده است. ایشان در خلاف گفته‌اند: (**إذا كان له ألف فاستقرض ألفاً غيرها و رهن هذه عند المقرض فإنه يلزمه زكاة الألف التي في يده إذا حال عليها الحول دون الألف التي هي رهنٌ و المقرض لا يلزمه شيء لأن مال القرض زكاته على المستقرض دون القارض**)[1] سپس می‌فرمایند: (**دلينا انه لاخلاف بين الطائفة أن زكاة القرض على المستقرض دون القارض و إن المال الغائب إذا لم يتمكن منه لاتلزمه زكاته و الرهن لا يتمكن منه فعلى هذه صحّ ما قلناه والمقترض يسقط عنه زكاة القرض بلا خلاف بين الطائفة و لو قلنا أنه يلزم المستقرض زكاة الألفين لكان قويّاً لأن الألف القرض لا خلاف بين**

۱ ـ خلاف، ج۲، ص۱۱۰، مسأله ۱۲۹.

الطائفة أن يلزمه زكاته والألف المرهونة هو قادر على التصرف فيها بأن يفک رهنها والمال الغائب اذا كان متمكنا منه يلزمه زكاته بلاخلاف بينهم) و در مبسوط[۱] قول به تعلق زکات مطلقا را تقویت کرده است و فرموده‌اند: **(و متى رهن قبل أن تجب فيه الزكاة ثم حال الحول و هو رهنٌ وجبت الزكاة و إن كان رهناً لأن ملكه حاصل ثم ينظر فيه فإن كان للراهن مالٌ سواه كان إخراج الزكاة منه و إن كان معسراً فقد تعلق بالمال حق المساكين يوخذ منه لأن حق المرتهن في الذمة)**.

در این جا وجوب زکات را مطلقاً قائل شده‌اند زیرا ملک مالک فعلی است و با رهن از بین نمی‌رود پس زکات به آن تعلق می‌گیرد حال که زکات تعلق پیدا کرد اگر مالک، مال دیگری داشت از آن مال زکات آن را می‌دهد و اگر مال دیگری نداشت و معسر بود، باز هم زکات تعلق می‌گیرد و زکات را از خود مال خواهند گرفت و حق مرتهن در ذمه است. البته در ذمّه بودن حق مرتهن خلاف مشهور است و قابل قبول نیست زیرا حق وثیقه‌گیری مرتهن در عین است و عینی راکه رهن گرفته حق دارد آن را نزد خود به عنوان وثیقه نگهدارد. خلاصه شیخ در این جا (مبسوط) فتوا به وجوب زکات مطلقاً داده و آن جا (خلاف) تفصیل را تقویت کرده در ابتدا نیز مطلقاً نفی زکات کرده و دلیل را اخبار الطائفه گفته است که همان روایات مال غایب است، پس هر سه قول را ایشان ذکر کرده است.

اما آن چه صحیح است همان قول اول ایشان است زیرا حق مرتهن متعلق به عین بوده و مرتهن حق دارد مالی را داشته باشد و مالک حق ندارد آن را اخذ کرده و تحت اختیار خود قرار دهد پس در مال مرهون حتی اگر مالک بتواند

---

۱ ـ مبسوط، ج۱، ص۲۰۹.

فک رهن کند باز عنوان فی یده بر مال مرهون صادق نیست.

ممکن است کسی بگوید مقتضای روایات دسته دوم، تفصیل میان فرض قدرت بر فک رهن و فرض عدم قدرت بر آن است، همانند دین که اگر قادر بر اخذش باشد ولی متعمداً آن را نگیرد زکات واجب است، در مال مرهون هم این چنین است. به عبارت دیگر با قدرت بر فک رهن تمکن شرعی نیز حاصل است.

این حرف نیز تمام نیست زیرا در مورد روایات دین، ملک مالک متعلق حق مدیون نبوده و آماده برای اخذ است به طوری که اگر آن دین را اخذ می‌کرد در اختیار مالک قرار می‌گرفت و ملک طلق مالک بود و متعلق حقی نبود، پس جا دارد اگر متعمداً دین را نگرفت، از آن جا که مسلط بر ملک طلق خودش است و هیچ گونه محدودیتی در مال نیست، زکات به آن تعلق بگیرد؛ بر خلاف حق رهن که حقی است متعلق به عین و تا وقتی مال در رهن مرتهن است عین این مال متعلق حق دیگری بوده و نمی‌تواند آن را اخذ کند، علاوه بر این که در مورد دین، مالک هیچ گونه مؤونه‌ای در باز پس گرفتن مالش ندارد و جایی که معتمداً ترک کرده، معنایش این است که مدیون آمادگی دارد مال را پرداخت کند ولی مالک متعمداً نمی‌گیرد و گرفتن هیچ مؤونه‌ای برای او ندارد؛ به خلاف مال مرهون زیرا در مورد رهن باید جهت فک رهن، پولی را که از وی قرض گرفته است پس دهد و همین مؤونه است.

بنابراین فک رهن در مال مرهون موجب مؤونه بر مالک است که در باب دین چنین مؤونه‌ای نیست، پس تعدّی از مورد دین به مال مرهون صحیح نیست زیرا شاید شارع نمی‌خواهد تکلیف به پرداخت این مؤونه کند و می‌خواهد شرط تمکن و تحت ید بودن مال را ایجاد کند، پس چطور این را به

دین قیاس کنیم؟ علاوه بر این‌که روایات وجوب زکات در دینی که عمداً مالک آن را نمی‌گیرد معارض دارد. البته بحث دربارهٔ آن در آینده خواهد آمد. این مطلب در روایت علی بن جعفر که صاحب وسائل آن را به سند صحیح از کتاب علی بن جعفر نقل می‌کند آمده است.

همچنین همین روایت در قرب الاسناد نیز آمده اما به دلیل وجود عبدالله بن الحسن دچار اشکال است: «**علي بن جعفر عن أخيه موسى** علیه‌السلام **قال: سألته عن الدين يكون على القوم المياسير إذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكاة؟ قال: لا حتى يقبضه و يحول عليه الحول**»[۱]. این روایت معارض با روایات مفصّله گذشته می‌شود. بین این دو دسته روایت این گونه جمع شده است که آن روایات را حمل بر استحباب یا حمل بر قصد فرار از زکات کنیم که هر دو مطلب نیز در برخی روایات آمده است. در روایت اسماعیل بن عبدالخالق دربارهٔ قصد فرار از زکات آمده است: «**قال: سألت أبا عبدالله** علیه‌السلام **أعلى الدين زكاة؟ قال: لا، إلاّ أن تفرّ به، فأما إن غاب عنك سنةً أو أقل أو أكثر فلا تزكّه إلا في السنة التي يخرج فيها**»[۲] در روایت دیگر این گونه است: «**عن عبدالله بن الحسن عن جدّه علی بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر** علیه‌السلام **قال: ليس على الدين زكاة إلا أن يشاء ربّ الدين أن يزكيه**».[۳] این روایت دال بر استحباب است و می‌توان آن روایت را به قرینه این روایت حمل بر استحباب کرد. البته در سند هر دو روایت، عبدالله بن حسن است که مورد اشکال است.

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۱۰۰.
۲ ـ وسائل، ج۹، ص۹۹.
۳ ـ وسائل، ج۹، ص۹۹.

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۲۳ / دو شنبه / ۱۸ / ۸ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

مرحوم سید در ذیل بحث از شرط تمکن از تصرّف این تعبیر را دارنـد: «**والمدار في التمكن على العرف**»؛ یعنی میزان عرف است. ایشان این مطلب را ایشان بدین جهت در این‌جا آورده‌اند که در کلمات فقها، مخصوصاً متأخرین، اشکالات، نقض‌ها و ایراداتی فراوان شده است مبنی بر این که حدود این تمکن چه میزان است؟ اگر مراد، تمکن از همه تصرفات باشد، در بسیاری موارد این گونه تمکن وجود ندارد مثلاً اگر این مال، یک ساعت یا دو ساعت در سال گم شد، آیا دیگر زکات ندارد و زکاتش ساقط می‌شود؟ یا اگر کسی که این مال را گرفته اما اکنون جاحد است و مدعی است مال برای اوست و شما می‌توانید با یک بینه یا قسم، مال را از او پس بگیرید، آیا این جا تمکن صادق است یا نه؟ اگر غاصب مثلاً اجازه تصرف به مالک داد ولی غصب را رفع نکرد؛ خانه را به زور غصب کرده و اجازه استفاده داده، این جا تمکن صدق می‌کند یا نه؟ یا اگر مالک چند روز در سال سفر رفت و غایب شد، آیا زکات ساقط می‌شود؟ متأخرین از این قبیل نقض‌های گوناگون وارد کرده‌اند و در جواهر برخی از آن‌ها آمده است.

در جواب گفته شده است میزان عرف است. مرحوم صاحب عروه به تبع

صاحب جواهر همین تعبیر را آورده است و در این شرط این را اضافه کرده: «**المدار في التمكن على العرف**»؛ یعنی دقت‌های عقلی میزان نیست بلکه باید به عرف رجوع کنیم، اگر عرف گفت تمکن وجود دارد پس شرط محفوظ است و زکات دارد و اگر گفت تمکن وجود ندارد، شرط نیست و زکات ندارد.

به نظر ما اولاً همه امور را نباید به این شکل به عرف ارجاع داد. جهات شک و تردید با یکدیگر متفاوت است. گاه شک در این است چه تمکنی شرط است و چه تمکنی شرط نیست، چه تصرفی منظور است و چه تصرفی منظور نیست که بحث از آن‌ها گذشت و ما این‌ها را از هم جدا کردیم ولی در کلمات فقها با هم خلط شده بود.

ما عرض کردیم دو عنوان داریم: یکی عنوان تصرف و دیگر عنوان تمکن. هر دو نیز معنای تکوینی و عقلی دارد و هم شرعی (تصرف وضعی شرعی مثل تصرفات بیع و شراء و هبه) و تمکن نیز گاهی امکان عقلی است و گاهی امکان شرعی وضعی است و گاهی امکان شرعی تکلیفی است.

ما این جهات را که در کلمات فقها با هم مخلوط شده بود از هم جدا کردیم. این که کدام یک از این تصرفات و امکان‌ها منظور است: تصرف تکوینی مراد است یا اعم از تکوینی مراد است، مقصود از امکان، امکان عقلی است یا اعم از امکان عقلی و شرعی مقصود است که ممنوع تکلیفی هم نباشد.

در این جا برای تشخیص این که کدام یک از دو معانی مقصود است به عرف رجوع نمی‌کنند بلکه باید دید دلیل شرطیت چه اندازه عـمومات زکـات را تخصیص و تقیید زده است زیرا اگر ما باشیم و عمومات زکات، در همه موارد زکات است؛ هر که مالک باشد چه متمکن باشد چه نباشد.

بنابراین باید ببنیم اوّلاً دلیل مخصّص چه مقدار را خارج کرده است و در این

رابطه باید قرائنی که در مورد و لسان روایات آمده است را بررسی کنیم تا ببینیم مقصود از تمکن یا قدرت بر اخذ و یا تصرف کدام یک از دو معنای عام یا خاص است، ثانیاً در روایات اصلاً عنوان تمکن و تصرف نیامده است بلکه نظیر تعبیرات «**أن یکون المال في یده، أن یقع في یدک، یخرج إلیك**» و امثال آن آمده که فقها از این ها عنوان تمکن در تصرف، آن هم خصوص تصرفات تکوینی را انتزاع کرده‌اند و الا نه عنوان تمکن در روایات آمده است و نه عنوان تصرف.

البته در برخی از روایات (دسته دوم) عنوان قدرت بر اخذ مال آمده بود و این که متعمداً دین را در اختیار دیگری گذاشته و بدون هیچ مؤونه‌ای قادر است آن را پس بگیرد، در چنین موردی باز هم زکات واجب است و در حقیقت در حکم فی ید بودن است.

پس باید در این دو عنوان دقت کرد که در کجا صادق است و در کجا صادق نیست و نقض هایی را که وارد کرده‌اند بایست با توجه به عنوان و لسانی که در روایات آمده است ملاحظه کرد. شاید مقصود مرحوم سید و صاحب جواهر نیز که فرموده‌اند یرجع الی العرف، رجوع به عرف در همین عناوین «**في یده**» و «**یقدر ولا یقدر**» است که در روایات آمده است.

اما عنوان فی یده در روایات به این نحو آمده است: «**أن یکون في یده حولا**» یعنی مقید شده است مال یک سال در دست وی باشد، مثلاً در معتبره اسحاق بن عمار درباره مال غایبی که میراث است، گفته شده: «**قلت فإذا هو جاء أیزکیه؟ قال لا حتی یحول علیه الحول في یده**» یعنی باید یک سال در دستش باشد.

همچنین در ذیل صحیحه ابی محمود آمده است: «**إذا أخذهما ثم یحول علیه الحول یزکّی**». بنابراین باید ببینیم آیا عنوان حتی یحول علیه الحول فی یده

صادق است یا نه؟ این جا ممکن است این شبهه به ذهن بیاید که ما در بحث شرط عقل و ملک گفتیم در این قبیل موارد به عرف رجوع نمی‌شود زیرا مفاهیم یک سال در دست بودن یا مجنون نبودن مشخص است و معنی ندارد ما به عرف رجوع کنیم چون اگر آناً ما هم ملکیت در حول منقطع شود، مثلاً شخص مجنون شود یا یک لحظه مال از ملک مالک بیرون رود سپس دوباره برگشت داده شود یا به ارث برسد زکات ساقط می‌شود و مجدداً باید یک سال بر این ملک جدید بگذرد چرا که عرف ممکن است مسامحه کند و بگوید یک سال عاقل یا مالک بوده است ولی این مسامحه در تطبیق است و مفهوم را عوض نمی‌کند؛ مفهوم مشخص است که یک سال باید مالک و عاقل باشد و اگر یک لحظه نیز از عنوان مدت یک سال کم شود، دیگر این عنوان و این مفهوم صادق نیست و اگر از خود عرف هم درباره مفهوم سؤال کنیم می‌گوید یک سال منهای یک ساعت، یک سال نیست، اگر چه در تطبیق ممکن است مسامحه کند ولی آن را در مقام تطبیق اعمال می‌کند؛ نه در مفهوم.

بنابراین مسامحه و خطای در تطبیق عرف، میزان نیست زیرا مـفهوم را عوض نمی‌کند. مفهوم این است که در یک سال مالک باشد از اینرو اگر یک ساعت هم در یک سال مالک نباشد دیگر یک سال مالک نبوده است، مثل عنوان کر که اگر یک کاسه نیز از آن کم شود دیگر کر نیست، اگر چه عرف بگوید این همان کر است و این خطای در تطبیق است.

بحث دیگر این است که چرا فقها با این که در این جا نیز عناوین «**أن یکون في یده حولا**» یا «**یحول علیه الحول و هو في یـده**» آمده است این حـرف را نزده‌اند؛ در آن جا قبول کردند اگر حتی یک لحظه از ملک خارج شود یا مالک مجنون شود، حول منقطع می‌شود ولی در این جا به راحتی احاله به عرف داده

و نگفته‌اند اگر یک لحظه از یدش خارج شود دیگر «**أن يحول عليه الحول و هو في يده**» صادق نیست.

پاسخ اشکال این است که میان این دو باب فرق است؛ اگر مقصود از عنوان «**أن يحول الحول في يده**» مالکیت باشد چون گفتیم در این جا ید کنایه از یک معنای اعتباری و حقوقی است و منظور این باشد که یک سال مالک باشد، دیگر این مفهوم صدق نمی‌کند عرف نیز این را قبول دارد که این مفهوم صدق نمی‌کند. حال اگر عرف این جا بگوید یک ساعت کم است، این در عالم تطبیق است ولی اگر مفهوم را از همین عرف بپرسیم که اگر یک ساعت مالک نبود آیا یک سال مالک است می‌گوید مالک نیست پس عرف نیز مفهوم را از مصداق جدا می‌کند. عرف در مصداق ممکن است مسامحه کند ولی اگر بپرسید در جایی که یک ساعت کمتر از یک سال باشد، آیا مفهوم یک سال صادق است یا نه؟ می‌گوید صادق نیست. پس آن خطا در تطبیق است ولی گاه عنوان «**أن يحول الحول في يده**» کنایه از ملکیت نیست بلکه می‌خواهد شرط دیگری غیر از ملکیت را بیان کند؛ یعنی شرط استیلا بر مال یا تمکّن از تصرف که گفتیم فقها آن را از روایات انتزاع کرده‌اند.

بنابراین عنوان «**أن يكون في يده حولاً**» کنایه از آن است که مال تحت استیلا، در قبضه او و در اختیار او باشد و این معنا با مفهوم مالکیت طی یک سال تفاوت می‌کند زیرا مفهومی است ذاتاً تشکیکی و مانند مفهوم ملکیت یا جنون یک مفهوم متواطی نیست. ملکیت یک امر مشخص و غیر مشکّک است؛ یا کلاً هست یا نیست؛ بر خلاف تحت اختیار و سلطه بودن یا متمکن از تصرف در مال بودن که مفاهیمی مشکک بوده، با مفهوم ملکیت تفاوت می‌کنند و حتی نزد عرف یک مفهوم ثابت و مشخص نیستند از اینرو جا دارد گفته شود

یحال الی العرف زیرا مفاهیمی دارای مراتب هستند و حالت تشکیکی دارند. این جا نیز باید به عرف رجوع کنیم تا ببینیم مفهومی که عرفاً از روایات استفاده می‌شود کجا صادق است و کجا صادق نیست. به جهت این نکته است که فقها در شرط مالکیت به عرف ارجاع نداده‌اند ولی در این شرط به عرف واگذار کرده‌اند. حال جا دارد گفته شود این که اگر مال یک لحظه در سال گم شود کافی نیست تا بتوان گفت مال یک سال غایب است بلکه باید مال یک مدت معتنا به غایب شود، آن هم به نحوی که هیچ اختیاری بر آن نداشته باشد و به اختیار خودش غایب نشده باشد اما اگر نمی‌داند مالش را در محل کارش گذاشته یا در منزلش و لحظاتی گم شود سپس آن را جستجو کرده و پیدا کند، عنوان تمکن یا در اختیار و استیلا بودن قطعاً صادق است و مال خارج از ید وی نیست یا مثلاً اگر پنج روز سفر کند غایب از اموالش محسوب نمی‌شود و الا هیچ گاه به اموال افراد زکات تعلق نمی‌گیرد چون ممکن است هرکس در سال چند روزی سفر برود.

بنابراین نمی‌توان گفت اگر یک روز هم سفر برود غاب عن امواله بر او صدق می‌کند پس زکات نیست. یقیناً مقصود این نیست بلکه مقصود از «**یقع المال في یده**» در مقابل همان خصوصیاتی است که در روایات آمده است؛ یعنی موردی که هنوز این مال به دست او نرسیده و اصلاً از آن اطلاع نداشته است. مثلاً شخصی وقتی در سفر بوده پدرش فوت کرده و خبر ندارد مالی از پدرش به او ارث رسیده است، درباره چنین فردی صدق می‌کند که هنوز مال در دستش قرار نگرفته باشد، مخصوصاً در طرف مبدأ و حدوث در اختیار و استیلا قرار گرفتن تا به دست شخص نرسد نمی‌گویند «**وقع في یده**» اما اگر به دستش رسید و پنج روز مسافرت رفت نمی‌گویند «**خرج من یده**»؛ عرف این گونه می‌فهمد

بین کسی که اصلاً مال را خبر ندارند و مالی به او رسیده است و بین مثال سفر تفاوت است. بنابراین این‌ها در مفهوم «**أن یکون في یده**» به معنای در اختیار بودن مؤثر می‌باشد، این مفهوم به حسب طبعش مفهومی مشکک و عرفی است و لازم است مورد توجه قرار گیرد.

اما مفهوم «یقدر» و «لا یقدر» که در روایات دسته دوم آمده بود؛ عرض کردیم این یک نوع توسعه در عنوان یقع فی یده است؛ یعنی دینی را که یدعه معتمداً، مال فی الید است از اینرو زکات دارد. همچنین گذشت که فقها برای آن معارض آورده‌اند؟ در بحث دین مفصل بررسی خواهد شد زیرا این روایات در باب دین آمده است و در دین اصلاً هنوز مالی را در خارج مالک نیست، تنها بعد از قبض مالک می‌شود، مال اول وی در ذمه مدیون است و تا قبض نکند گرچه قادر بر قبض باشد مالک نیست.

بنابراین آن جا مشکل است به آن روایت عمل شود، عمل نیز نشده و فقها فتوا بر خلاف داده‌اند زیرا هم روایت معارض دارد و هم ایجاد موضوع یا شرط لازم نیست. مثلاً در باب استطاعت اگر کسی استطاعت ندارد ولی می‌تواند خود را مستطیع کند، حج بر وی واجب نیست چون ایجاد شرط استطاعت لازم نیست. در این جا ممکن است این گونه باشد. ایجاد فی یده است، تا نگرفته فی یده نیست، البته این را به تفصیل در بحث دین متعرض خواهیم شد.

در روایتی دیگر نیز که پیش از این ذکرش گذشت موردی روشن‌تر از مورد ذکر شده آمده است. ما ذیل آن روایت را نخوانده بودیم اما در آن هم توسعه در مفهوم «**العین في یده**» آمده است . آن روایت معتبره سماعه است که از دسته سوم روایات بود و صدرش را خوانده بودیم، ذیلش این گونه است: «**و إن هو**

كان يأخذ منه قليلاً قليلاً فليزك ما خرج منه أولاً أولاً»[۱] اگر به تدریج مالش را بگیرد و دینش را اخذ کند، هرچه را اخذ می‌کند زکاتش را بدهد. این مسأله‌ای است که در باب دین خواهد آمد. این روایت می‌گوید از ابتدا باید زکات بدهد در صورتی که روایات دیگر می‌گوید یک سال باید دستش باشد بعد زکات بدهد «**فإن كان متاعه و دينه و ماله في تجارته التي يتقلّب فيها يوماً بيوم فيأخذ و يعطي و يبيع و يشتري فهو شبه العين في يده فعليه الزكاة**» اگر دارایی کالاهای تجارتی یا پول یا دینی که بر ذمهٔ دیگری است باشد ولی روز به روز رد و بدل می‌شود، این مثل عینی است که در دست انسان است چون در مال التجاره «**بقاء العين في يده حولاً**» نیز شرط است که خواهد آمد. این جا امام علیه‌السلام فرموده‌اند این مثل عین فی یده می‌باشد زیرا درست است این مال می‌رود و می‌آید ولی چون در اختیار خودش است، این گردش روز به روز به جهت کار او است و در اختیار اوست؛ مال در اختیار و فی الید صادق است (**فهو شبه العين في يده فعليه الزكاة**» گویا در این روایت عین را توسعه داده، این چنین مالی را که در تجارت در گردش است عین و مال فی الید دانسته و بیان داشته موجب انقطاع حول نمی‌شود.

در این روایات بر پرداخت زکات تأکید بسیار شده و همواره به طرف اثبات تعلق زکات توجه شده است؛ نه نفی آن و این درست عکس فتاوای فقهای ماست: «**فهو شبه العين في يده فعليه الزكاة ولا ينبغي له أن يغير ذلك**» امام علیه‌السلام هشدار می‌دهند که نباید از زکات فرار کند، مثلاً مال را متوقف کند و به عنوان دین بگذارد تا زکات ندهد «**إذا كان حال متاعه و ماله على ما وصفت لک فيؤخر**

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۹۷.

الزکاة » کاری نکند تا باعث شود زکات ندهد. البته ظاهر این روایت، همچنین روایات دسته دوم آن است که خواسته موضوع زکات را (عین مملوکه در دست مالکش) توسعه دهد و نه مفهوم در دست بودن را؛ یعنی مالی که در گردش یا در ذمه است (نه عین خارجی) امّا مدیون آماده است آن را ادا کند و مالکش عمداً آن را نمی‌پذیرد مانند عین خارجی است و چون اختیارش در دست مالکش است، استیلا و تمکّن بر آن هم صادق است، البته بحث از این توسعه به تفصیل خواهد آمد.

بنابراین آن چه به عنوان شرط پنجم از روایات استفاده می‌شود در اختیار بودن مال مدت یک سال است؛ به معنای خارج نبودن از اختیار و استیلای مالک که مشخّصه آن در مبدأ، رسیدن مال به دست مالک و در مرحلهٔ بقا، عدم خروج از اختیار وی است و در مواردی صادق است که مال کلاً از اختیار وی تکویناً یا به جهت تعلق حق دیگری به آن خارج نشود.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۲۴ / سه شنبه / ۱۹ / ۸ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

جهت سوّم بحث درباره این عبارت مرحوم سید است: (**ومع الشك يعمل بالحالة السابقة ومع عدم العلم بها فالأحوط الإخراج**). پس از این که ایشان مدار در تشخیص تمکن را عرف دانستند می‌فرمایند اگر شک شود طبق حالت سابقهٔ متیقن عمل می‌شود اگر حالت سابق متیقّن نبود احتیاط کرده زکات را بدهد.

این حکم ایشان که در فرض شک بیان شده دارای اشکال است مشهور محققین نیز بر آن اشکال کرده‌اند زیرا شک در تمکن و عدم تمکن مانند شک در موضوع هر حکم دیگر، گاه مفهومی است یعنی شک در مفهوم تمکن است که آیا این مقدار از امکان تصرفات، تمام التمکن است یا نیست مثلاً گم شدن یک روز یا دو روز تمکن را رفع می‌کند یا نه؟ این را می‌گوییم شبهه مفهومیه که نوعی از شبهه حکمیه است یعنی آن عنوان و مفهومی که موضوع حکم است عنوان تشکیکی است مراتبی دارد، در بعضی از مواردش عرف نیز شک می‌کند که آیا هست یا نیست؟ شبهه دیگر شک در مصداق است. می‌دانیم مفهوم تمکن چیست، مثلاً می‌دانیم مالی که دین یا مهر باشد دیگر تمکن در آن نیست ولی شک می‌کنیم این مال خاص دین داده شده است یا نه؟ اگر دین داده شده باشد یا مهر قرار گرفته باشد دیگر تمکن نیست، یا شک می‌کنیم این مال در کل سال گم

شده است یا نه؟ اگر در کل سال گم شده باشد قطعاً دیگر تمکن نبوده است. این نوع شک‌ها در موضوع و مصداق خارجی و شبهه مصداقیه است و شبهه مصداقیه از مصادیق شبهه موضوعیه و همچون بقیه موارد است. مثلاً اگر عنوان فاسق از اکرم العالم خارج شد، گاه در مفهوم فاسق شک می‌کنیم که آیا فاعل صغیره را شامل است یا نه؟ این شبهه مفهومی است و گاه شک می‌کنیم آیا این فرد خاص مرتکب کبیره شده یا نه؟ این شبهه مصداقی و موضوعی است. در شبهات مفهومیه جایی که ما عام فوقانی داشته باشیم، عموم آن عام حجت است نه استصحاب حالت سابق؛ یعنی باید به عموم عام رجوع کرد نه این که ببینیم حالت سابق چیست تا بگوییم مثلاً اصل، عدم تحقق تمکن است یا سابقاً متمکن بوده از اینرو اکنون نیز متمکن است، قبل از این که یک روز مال غصب یا مفقود شود مکلّف متمکن بوده پس الان هم متمکن است بلکه مرجع عموم عام است زیرا دلیل شرط تمکن، مخصص عمومات زکات است.

بنابراین اگر شک شد که آیا آن تمکنی که موضوع است به این مقدار است که این جا را نیز شامل می‌شود؟ یعنی یک روز عدم تمکن را هم از عمومات زکات خارج می‌کند یا نه؟ چنین موردی از موارد اجمال مفهومی مخصص و از موارد رجوع به عام است؛ یعنی مقدار متیقن آن جایی است که مخصص یقیناً آن جا را شامل است مثلاً اگر تمکن تمام سال نباشد، این مورد خارج است اما اگر در یک روز از سال مغصوب باشد، مفهوم تمکن یا فی یده به نحو مشبهه مفهومیه مشکوک الصدق است و این از موارد دوران مخصص بین اقل و اکثر است و از آن به اجمال مفهومی مخصص دائر بین اقل و اکثر تعبیر می‌شود که در اکثر، مرجع عموم عام است زیرا عام در همهٔ موارد و قطعاتی که مخصص آن‌ها را به شکل قطعی خارج نکرده است حجت است پس مثلاً جایی که مال در تمام

سال مغصوب باشد تخصیص خورده و از دلیل عمومات زکات خارج شده است و مازاد بر آن چون روایات مجمل است مرجع، عام دال بر وجوب زکات است و رجوع به استصحاب حکم مخصص در این جا معنا ندارد زیرا عام، حاکم بر اصل عملی استصحاب است.

علاوه بر این که اگر عام نیز وجود نداشت باز در شبهه مفهومی نمی‌توان به استصحاب موضوعی رجوع کرد؛ یعنی در بحث اصولی استصحاب در شبهات مفهومیه، گفته شده است که استصحاب در شبهات مفهومی جاری نیست زیرا چیزی برای استصحاب کردن، وجود ندارد مثلاً جایی که شک کردید فاعل صغیره فاسق است یا نه، شبهه مفهومیه است و اگر می‌خواهید استصحاب موضوعی بکنید یعنی استصحاب عدم فسق یا عادل بودن و این که قبل از فعل صغیره عادل بوده و فاسق نبوده است حالا شک می‌کنیم با انجام صغیره عدالتش از بین رفته و فاسق شده یا نه، آن گاه بگوییم استصحاب بقای عدالت یا عدم فسق جاری است؛ این استصحاب صحیح نیست چرا که در این جا شکی در تحقق مفهوم در خارج نداریم بلکه از عمل او مطلعیم و می‌دانیم فعل کبیره را انجام نداده و صغیره را انجام داده است. تنها در تسمیه شک داریم و نمی‌دانیم اسم این چنین شخصی فاسق است یا نه؟ یعنی نمی‌دانیم لفظ فاسق برای چه وضع شده است؟ اگر برای کل فاعل ذنب باشد پس او فاسق است و اگر رأی خصوص فاعل کبیره باشد پس فاسق نبوده و هنوز عادل است. این شک در تسمیه است؛ نه در واقع و مفهوم. در حالی که حکم، به تسمیه تعلق نمی‌گیرد بلکه متعلق به مسمّی است. از طرف دیگر نمی‌توانیم در مفهوم استصحاب جاری کنیم زیرا یکی از دو مفهوم، مقطوع العدم و دیگری مقطوع الوجود است.

پس در مسمّی شکی نبوده و تنها در تسمیهٔ آن لغت شک است که آن هم موضوع حکم نیست. بنابراین استصحاب موضوعی در شبهه مفهومی جاری نیست.

اما درباره استصحاب حکمی یعنی استصحاب بقای حکم عدالت در مثال یا استصحاب حکم وجوب و عدم وجوب زکات در ما نحن فیه برخی همچون مرحوم خویی گفته‌اند این استصحاب نیز در شبهات مفهومیه جاری نیست زیرا از آنجایی که شک داریم کدام یک از دو مفهوم موضوع حکم است، وحدت موضوع قضیه متیقّنه و قضیه مشکوکه محفوظ نیست، در حالی که وحدت موضوع در جریان استصحاب شرط است.

به عبارت دیگر وقتی مفهوم مردد شد، در حقیقت، موضوع حکم بین دو مفهوم مردد می‌شود و با تردد موضوع حکم، وحدت موضوع حکم مستصحب حفظ نمی‌شود در حالی که شرط جریان استصحاب حکم آن است که موضوع حکم مستصحب، محفوظ باشد و این نکته در شبهات مفهومیه محفوظ نیست زیرا اگر بطور مثال موضوع حکم عالم غیر فاسق باشد یعنی موضوع، فاعل صغیره نیز نباشد، در این جا وحدت موضوع محفوظ نیست. در حالی که یکی از شرایط جریان استصحاب، وحدت موضوع دو قضیه مشکوکه و متیقنه است، امّا این جا قضیه مشکوکهٔ ما فاعل صغیره است و قضیه متیقنه کسی است که اصلاً فاعل ذنب نیست؛ نه صغیره و نه کبیره و به چنین کسی واجب الاکرام است پس قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه یکی نیستند تا لاتنقض الیقین بالشک صدق کند و استصحاب جاری شود.

البته ما به این اشکال در بحث استصحاب در اصول جواب داده‌ایم که همه جا این گونه نیست. درست است در شبهات مفهومیه در مسمی شک می‌کنیم و

علی احد التقدیرین مفهوم صادق است و علی تقدیر دیگر مفهوم صادق نیست ولی اگر آن حیثیّت از نظر عرف، تعلیلی باشد نه تقییدی، وحدت موضوع مستصحب، محفوظ است.

به عبارت دیگر در بحث وحدت موضوع گفته شده اگر مراد از وحدت، بقای موضوع مستصحب از همه جهات باشد در شبهات حکمیه هـیچ گـاه استصحاب جاری نمی‌شود زیرا هرگاه بخواهیم در شبهه حکمیه استصحاب جاری کنیم یک قید و خصوصیتی تغییر کرده و شک داریم وجود آن قید بر خصوصیت لازم است یا نه؟ و اگر چنین نبود شک نمی‌کردیم. مثلاً اگر در آب کرّ متغیر، بعد از زوال تغیر در بقای نجاست شک کنیم شبهه، حکمیه است و احتمال می‌دهیم مادامی که تغییر وجود دارد آب کُر نجس است و اگر تغییر زائل شد، نجاستش نیز رفع می‌شود. در چنین مواردی استصحاب بقای نجاست می‌کنیم. این جا نیز می‌گوییم موضوعی که ما در آن شک کردیم، شک در موضوع خارجی نیست، شک در دخالت تغیر است در بقای نجاست و عدم دخالت، بدین معنا که آیا حدوث تغیّر برای بقای نجاست حتی بعد از ارتفاع تغیّر کافی است یا نجاست دائر مدار بقای تغیر است؟ پس شک در دخالت خصوصیت تغیّر بقاءً در حکم است که اگر موضوع، نجاست ما یکون متغیراً حدوثاً باشد نجاست باقی است و اگر موضوع، ما یکون متغیراً مادام متغیراً باشد نجاست مرتفع شده است، پس موضوع عوض شده و باقی نمانده است زیرا نجاست سابق که متیقّن است، در زمان وجود تـغیّر بـوده و نـجاست مشکوک در زمان ارتفاع تغیّر است.

پاسخ شبهه عدم وحدت موضوع آن است که ملاک وحدت قضیهٔ متیقنه با قضیه مشکوکه در موضوع، موضوع در لسان دلیل نیست بلکه ملاک وحدت و

بقای موضوع به لحاظ معروض حکم در خارج است؛ وقتی حکم را با موضوع خارجی آن در نظر بگیریم می‌بینیم آب خارجی همان موضوع سابق بوده و عوض نشده است و حیثیتی که تغییر کرده یا زوال تغیر در اوصاف آب، موضوع را متعدد نمی‌کند زیرا این حیثیت، حیثیت تعلیلی است یعنی این آب در خارج نجس شده است چون متغیر بوده، حال که تغیر آن از بین رفته عرف می‌گوید این همان آب متنجّس است؛ آب دیگری نیست اگر چه به لحاظ لسان دلیل نجاست آب متغیّر، خصوصیت تغیر قید شده باشد ولی میزان، قیود و شرایطی که در لسان دلیل اخذ شده، نبوده و همین مطلب در شبهات مفهومیه صادق است.

بنابراین در شبهات مفهومیه باید ببینیم مفهومی که در سعه وضیق آن شک می‌کنیم آیا عرفاً و به لحاظ موضوع خارجی آن حکم که می‌خواهیم استصحاب کنیم چگونه است؟ آیا عرفاً حیثیت تقییدیه است یا ممکن است حیثیت تقییدیه نباشد؟ مثل تمکن در بحث ما که عرفاً حیثیت تقییدیه نبوده بلکه شرطی برای وجوب زکات در مال است و مال را متعدد نمی‌کند.

پس اگر دلیل عام را نداشتیم، حکم سابق را استصحاب می‌کنیم و استصحاب حکمی بی اشکال است. علاوه بر استصحاب حالت سابقه برای اثبات وجوب زکات، یک اصل طولی داریم که در این جا جاری می‌شود زیرا شک در تمکن و عدم تمکن، مستلزم شک در ارتفاع ملکیت یک بیستم مال مالک و انتقال آن به فقرا خواهد بود که مسبوق به ملکیت مالک است زیرا در زکات مال از ملکیت مالک به ملکیت فقرا منتقل می‌شود و مقتضای استصحاب، بقای ملکیت مالک و عدم انتقال به فقراست و در این اصل طولی هیچ گونه شبهه تبدل موضوع در کار نیست بنابراین اشکالی که می‌گفت چون

شبهه این جا مفهومیه است استصحاب اصلاً مجرا ندارد، صحیح نیست چرا که حتی اگر عمومات زکات را نداشتیم نه تنها استصحاب حکمی عدم وجوب زکات بلکه استصحاب طولی بقای ملکیّت مال برای مالک هم مجرا دارد.

اما اگر بگوییم نظر مرحوم سید به شبهه موضوعیه است، خلاف ظـاهر عبارت است زیرا ابتدا فرموده (**المدار في التمكن على العرف**) سپس ادامـه داده‌اند (**ومع الشك**) ظاهرش این است که همان جا که به عرف رجوع می‌کنی اگر شک کنی؛ یعنی اگر عرف هم شک کند که قهراً شبهه مفهومی خواهد بود؛ نه این که در تحقق موضوع در خارج شک شود آیا مثلاً مال سرقت شده است یا نه؟ حال اگر از این ظهور دست بکشیم از باب این که مثلاً در شبهه حکمیه روشن است مرجع عموم عام است و عموم عام نیز مقتضی وجوب زکـات است؛ نه عدم زکات، پس دیگر نوبت به اصل عملی و استصحاب نمی‌رسد از اینرو بعضی گفته‌اند نظر ایشان به شبهه مصداقیه است و این جا دیگر نمی‌شود به عموم عام رجوع کرد زیرا تمسک به عام در شبهه مصداقـیه؛ خـودش یـا مخصصش، صحیح نیست و باید به اصل عملی رجوع کرد و اصل عملی اولاً استصحاب است، چنان چه حالت سابق محرز و متیقّن باشد. به همین جهت مرحوم سید گفته‌اند: (**و مع الشك يعمل بالحالة السابقه**).

این سخن صحیح و استصحاب حالت سابق و استصحاب موضوعی جاری است، مثلاً استصحاب موضوعی جاری است، مثلاً استصحاب عدم گم شدن مال.

سپس می‌فرمایند: (**و مع عدم العلم بها فالأحوط الإخراج**). در این ذیـل اشکال شده که اگر شبهه مصداقیه شد، اگر حالت سابق معلوم باشد استصحاب موضوعی آن حالت جاری است، همان طور که ایشان فرمود، ولی اگر علم به

حالت سابق نداشته باشیم یا مثلاً از موارد توارد حالتین بود؛ یعنی یک زمان از تمکن خارج بوده و یک زمان دیگر تمکن داشته است و نمی‌دانیم کدام متقدم و کدام متأخر بوده است، اگر عدم تمکن متقدم بوده پس یک سال بر تمکن گذشته است؛ در این موارد استصحاب موضوعی جاری نیست ولی مرجع، استصحاب حکمی عدم وجوب زکات و نیز برائت از وجوب زکات است همچنین استصحاب بقای ملکیت تمام مال برای مالک جاری می‌باشد؛ نه اصل احتیاط و اخراج زکات. پس چرا مرحوم سید گفته‌اند: «**فالأحوط الإخراج**)؟

گفته شده ممکن است این بر مبانی خود سید در بحث شبهه مصداقیه مخصص که رجوع به عام است مبتنی باشد که البته بسیار بعید است ایشان در شبهه مصداقیه قائل به رجوع به عام باشند. اگر مطلبی نیز در جایی مطرح کرده‌اند به عنوان اشکال بوده؛ نه تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص.

بنابراین شاید بهتر باشد گفته شود این احتیاط ایشان از باب احتیاط در اموال است زیرا زکات تنها حکم تکلیفی نیست بلکه از خلال زکات بخشی از مال در ملک فقرا قرار می‌گیرد، پس کسانی که در باب اموال و دماء و اعراض قائل به احتیاط شده‌اند در این جا نیز احتیاط می‌کنند.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۲۵ / شنبه / ۲۳ / ۸ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

قبل از ورود به جهت چهارم بحث، متذکر نکته‌ای می‌شویم که از مباحث گذشته باقی مانده است. ما به جهت روایات گـذشته در شـرط «تـمکن از تصرف» عدم تمکن را مانع از زکات دانستیم، گرچه این عنوان در روایات نیامده و عناوینی نظیر «**أن یکون المال في یده أو یخرج و یصل إلیه**» و امثال آن ذکر شده بود.

همه این تعبیرات سه گانه که در قالب سه دسته طایفه از روایات آمده بود، در مواردی بود که عدم تمکن به جهت قصور در ملک بود؛ یعنی مال از اختیار مالک خارج و مثلاً غایب، دین، ودیعه، مسروق یا مجحود بود امّا در هیچ موردی قصور در مالک نبود زیرا ممکن است عدم امکان تصرف به جهت عدم اهلیت مالک برای تصرف باشد مثلاً مالک صبی باشد و به جهت عدم اهلیت، قادر بر تصرف نباشد و یا مثلاً مجنون یا عبد باشد. امّا مانع بودن این نوع عدم تمکن را، از روایات نمی‌توانیم استفاده کنیم زیرا آن چه در مورد این روایات است در حقیقت همان محدودیت و نقصی است که در خود مال ایجاد شده است؛ مال غصب شده یا حق دیگران به آن مال تعلق گرفته. تعدی کردن از این مورد به موردی که مالک، مال را در اختیار داشته و هیچ قصوری در مال نیست

ولی مالک اهلیت تصرف ندارد چون صبی یا مجنون است یا ولایت بر مال خودش ندارد، مشکل بلکه مقطوع العدم است؛ یعنی از روایات نمی‌توانیم این گونه استفاده کنیم که عدم تمکن از تصرف، چه به جهت قصور در مال باشد و چه به جهت عدم اهلیت مالک، باشد هر دو یک حکم داشته و هر دو مانع از تعلق زکاتند. چنین سخنی تمام نیست و یک نوع قیاس مع الفارق است.

به این ترتیب و همان طور که قبلاً نیز اشاره کرده بودیم مشخص می‌شود استدلال کسانی که به این شرط برای اثبات شرایط گذشته مثل بلوغ، عقل و حریت تمسک کرده‌اند، صحیح نیست.

جهت چهارم؛ مرحوم سید این جهت را صریحاً در این جا بیان نکرده‌اند ولی از اطلاق شرط پنجم مشخص می‌شود ایشان به یکی از اقوالی که در این جهت خواهیم گفت قائل بوده‌اند.

این جهت درباره این است که آیا تمکن از تصرف، مطلق و در همه اموال زکوی شرط است؛ یعنی در زکات نقدین، انعام، مال التجاره و غلات، که ظاهر ماتن در این جا چنین است، گرچه بعداً در مسایل متفرقه، آخر کتاب زکات، قائل به عدم اشتراط این شرط در زکات غلات است؛[1] یا این شرط مخصوص به خصوص اموال زکوی است که مرور حول در آن‌ها لازم است زیرا در روایات آمده است «**یکون في یده حولاً**»؛ یعنی زکات نقدین و مال التجاره و انعام. اما درباره زکات غلات که در آن حول لازم نیست، هرگاه انعقاد حب در ملک مالک انجام و غله بارور شد، زکات به آن تعلق می‌گیرد اگر چه در زمان انعقاد، مغصوب باشد و مالک امکان تصرف در آن را نداشته باشد. پس قول

---

۱ ـ مسألة السابعة عشر و مسألة الحادية و الأربعون.

دوم تخصیص این شرط است، به خصوص اموال زکوی که در آن‌ها مرور حول لازم است. احتمال سوم که شاید بتوان آن را قولی در نظر گرفت این است که شرط را بیشتر مضیق کرده، بگوییم تمکن از تصرف در خصوص زکات نقدین و امثال نقدین مثل مال التجاره شرط است امّا در هیچ یک از غلات، انعام و مواشی، تمکن از تصرف شرط نیست. در این جهت، بحث در این است که کدام یک از این سه احتمال صحیح است و از روایات استفاده می‌شود.

ظاهر این که ماتن در متن تمام التمکن من التصرف را در عداد چهار شرط قبلی آورده، آن است که از شرایط عامه مانند بلوغ، عقل، حریت و ملک است. البته در مسایل متفرقه در خاتمه کتاب زکات، خلاف آن را تصریح کرده و درباره نظر سایر فقها می‌گوید ظاهر کلمات فقها احتمال اول است و اکثراً این شرط را به عنوان شرط عام آورده‌اند. اما در واقع این گونه نیست.

ظاهر عبارات فقها، مخصوصاً قدما این است که شرط امکان تصرف را در خصوص زکات مال یا نقدین ذکر کرده‌اند و در زکات انعام یا زکات غلات شرط ندانسته‌اند. برخی در زکات غلات نیز تصریح کرده‌اند که چنین شرطی وجود ندارد. ما برخی از عبارت‌های قدما را نقل می‌کنیم، مثلاً شیخ مفید ﷺ در مقنعه شرطیت تمکن از تصرف را در دین و مال غایب ذکر کرده و فرموده است تمکن از تصرف شرط است، سپس متعرض زکات غلات و شرایط آن شده اما تمکن از تصرف را از جمله شرایط در آن جا ذکر نکرده است.

شیخ طوسی ﷺ نیز همانند همین عبارت را در نهایه و در جمل عقود بیان کرده اما در کتاب غنیه تصریح به اختصاص نموده و گفته است: (**وأما شرائط وجوبها في الذهب والفضة فالبلوغ وكـمال العـقل وبـلوغ النـصاب والمـلك له**

والتصرف فيه بالقبض أو الإذن)[۱] این عبارت تصریح به همین شرط پنجم است. (**وحلول الحول عليه و هو كامل في الملك لم يتبدل أعيانه و لا دخله نقصان و أن يكونا مضروبين دنانير و دراهم منقوشين أو سبائك فرّ بسبكها من الزكاة**) آن‌گاه می‌فرمایند: (**وشرائط وجوبها في الأصناف الأربعة من الغلات شيئان: الملك لها وبلوغ النصاب**) و تمکن از تصرف و حلول حول را نیز شرط ندانسته در ادامه می‌گویند: (**وفي الأصناف الثلاثه من المواشي أربعه: الملک و الحول و السوم و بلوغ النصاب**) و تمکن از تصرف را در این جا نیز نمی‌آورند. پس ایشان تمکن از تصرف را در غلات و مواشی نیز شرط نمی‌دانند. همین عبارت را صهرشتی دارد در اصباح الشریعة، حلبی در اشارات السبق و ابن یحیی در جامع الشرایع دارد. به زمان ابن ادریس که می‌رسیم، ایشان اولین شخصی است که تصریح می‌کند این شرط در مواشی نیز وجود دارد، مختص غلات نیست و ادعای (لا خلاف) نیز می‌کند.

عبارت ابن ادریس در سرائر چنین است: (**وشروط وجوب الزكاة فی هذه الأجناس التسعة أن يكون مالكها حراً بالغاً كامل العقل موسراً وحد اليسار ملک النصاب و ان يكون في يد مالكه و هو غير ممنوع من التصرف فيه**)[۲]. این جا در تمام اجناس نه‌گانهٔ زکات اجمالاً همه شرایط را آورده و بعد به تفصیل می‌پردازد: (**ولا زكاة في المال الغائب عن صاحبه الذي لايتمكن من الوصول إليه و لازكاة في الدين إلا أن يكون تأخره من جهة مالكه و أن يكون بحيث متى رامه قبضه و قال بعض أصحابنا و هو شيخنا أبو جعفر الطوسي و شروط وجوب الزكاة**

---

۱ ـ غنیه، ص۱۱۹.

۲ ـ سرائر، ج۱، ص٤۳۰.

من هذه الأجناس ستة: إثنان يرجعان إلى الملكف و أربع ترجع إلى المـال. فـما يرجع إلى المكلف: الحرية و كمال العقل و ما يرجع إلى المال: الملك والنصاب والسوم وحلول الحول، وينبغي أن يلحق شرطاً سابعاً فيما يرجع إلى المكلف و هو إمكان التصرف طول الحول. فتصير ثلاثة ترجع إلى المكلف)؛ در این‌جا امکان تصرف در تمام سال را اضافه کرده و مقصودش به قرینه ذکر تمام سال زکاتی است که حول در آن شرط است سپس پس از چند جمله می‌فرماید: **(وقال شيخنا أبوجعفر في جمله و عقوده لاتجب الزكاة في الإبل إلا بشروط أربعة الملك والنصاب والسوم و حلول الحول و قال محمد بـن إدريس الأظـهر أن يـزاد فـي شروط الإبل و البقر و الغنم شرطان آخران و هما امكان التصرف بلا خلاف بين أصحابنا و كمال العقل على الصحيح من المذهب على ما قدّمناه)**. چون شـیخ طوسی و شیخ مفید و دیگر قدما شرطیت عقل را مقید به غیر انعام و غلات کرده‌اند مرحوم ابن ادریس در این قسمت نیز با آن‌ها مخالفت نموده و کمال العقل را اضافه کرده تا صبی و مجنون هم مشمول این شرط شوند، از اینرو گفته: **(على الصحيح من المذهب على ما قدمناه)**. باتوجه به این که ابن ادریس نیز غلات را استثنا کرده این سؤال پیش می‌آید که این شرط از چه زمانی به صورت مطلق مطرح شده است؟ اولین فردی که این شرط را به همه اصناف تعمیم داده، مرحوم صاحب شرایع است تعبیر ایشان در شرایع چنین است: **(والتمكن من التصرف في النصاب معتبرٌ في الأجناس كلها)** در تـمام اجـناس تمکن از تصرف لازم است. در مختصر النافع می‌گوید: **(والحرية معتبرة في الأجناس كلها و كذا التمكن من التصرف)**. پس از مرحوم صـاحب شـرایـع، مرحوم علامه و دیگران نیز همین قول به تعمیم را اختیار کرده و تقریباً قول مشهور شده است، هر چند عده‌ای محدود نیز مخالف بوده‌اند.

از جمله کسانی که تصریح به خلاف کرده‌اند مرحوم صاحب مدارک است. صاحب مدارک در شرح عبارت شرایع که ذکر شد، فرموده است: (**و هو مشکل لعدم وضوح مأخذه إذ غاية مايستفاد من الروايات المتقدمة أن المغصوب إذا كان مما يعتبر فيه الحول و عاد إلى مالكه يكون كالمملوك إبتداءً فيجري في الحول من حين عوده**)[1]؛ ظاهر روایات گذشته این است که وقتی مالی که مـالک آن تمکن از تصرف در آن را نداشته به مالک برگردد حول از نو محاسبه می‌شود. معنایش این است در اموالی که گذشت حول در آن‌ها شرط است، تمکن از تصرف در تمام سال شرط بوده و در حقیقت، مغصوب شدن و غایب شدن مال، موجب انقطاع حول است زیرا مفاد این روایات تنها چنین است که ایـن‌ها موجب انقطاع حول است و این در زکات مالی است که حول در آن‌ها لازم است. (**ولا دلالة على حكم ما لا يعتبر فيه الحول بوجه**)؛ اما این روایات درباره زکاتی که تعلقش ربطی به حول نداشته و سال در آن شرط نیست، دلالت ندارد. (**ولو قيل بوجوب الزكاة في الغلات متى تمكن المالك من التصرف في النصاب لم يكن بعيداً**) بنابراین اگر چنانچه در زکات غلات گفته شود هرگاه مالک توانست در آن غلات تصرف کند، هر چند در زمان انـعقاد حب در اختیارش نبوده و پس از آن، به او برگشت داده شده باشد زکاتش را بـاید بپردازد، چنین قولی بعید نیست. مثلاً اگر مالک غله‌ای سفر رفت و در زمان انعقاد حب از غله‌اش دور بود یا غلّه به او ارث رسیده و او در سفر است اگر درباره چنین شخصی بگوییم زکات به غلهٔ او تعلق نمی‌گیرد، خیلی بعید است.

برخی از فقهای معاصر نیز این فتوا را داده‌اند که در غلات تمکن از تصرف

---

۱ ـ مدارک الاحکام، ج۵، ص۳۵.

شرط نیست و مرحوم ماتن نیز در مسأله چهل و یکم، همچنین در آخر کتاب مساقات به این قول فتوا داده‌اند. حال باید ببینیم از این روایات چه مـقدار استفاده می‌شود؛ تعمیم این شرط استفاده می‌شود یا روایات شرط را تنها در مایجب فیه الحول بیان می‌کنند یا حتی این مقدار نیز استفاده نمی‌شود و تنها شرطیت این شرط در زکات نقدین و مال محض است نه بیشتر، در مواشی هم چنین شرطی وجود ندارد که این اضیق احتمالات است. بدون شک مقتضای عمومات زکات، در صورتی که روایات خاصه را نداشتیم، تعلق زکات است به هر مالی که شرایط دیگر زکات از ملکیت و سپری شدن حول و شرایط دیگر در آن باشد امّا طبق مقتضای عمومات تمکن از تصرف شرط نیست و چنان چه مال مغصوب یا غایب باشد تا وقتی که مغصوب یا غایب است مالک، مکلف به ادا نبوده و هرگاه مال تحصیل شد واجب است آن را ادا کند بلکه هر مقدار از مال را نیز گرفت باید زکات آن مقدار را ادا کند زیرا تعلق زکات در مال به نحو شرکت است؛ یا شرکت در عین یا شرکت در مالیت که هر دو شرکت خارجی است، چنان چه بعداً متعرض خواهیم شد. شاید بتوان گفت مقتضای قاعده بیش از این است و جایی که مال، مغصوب یا مجحود است و مالک می‌تواند آن را به مال تبدیل کند، مثلاً بفروشد و استنقاذ کند و بدلش را بگیرد، آن جا نیز واجب است استنقاذ کرده و زکات را اگر بتواند بپردازد چون به مال وی زکات تعلق گرفته و قادر به پرداخت و مکلف به ادای آن است، پس باید زکاتش را بپردازد. این مقتضای قاعده است ولی روایات خاصه وارد شده و گفته است جایی که مالک تمکن بر تصرف ندارد مثل مال غایب، مال مدفون و مالی که در دست مالک آن نیست، تا وقتی که به دستش نرسد زکات ندارد، امـا ایـن روایات تماماً در مواردی است که برای تعلق زکات به آن‌ها، مرور حول لازم

است زیرا می‌گوید «**حتی یقع في یدك حولاً**» یا «**یحول علیه الحول**» و امثال این تعابیر که در این روایات، در سؤال یا در جواب یا هم در سؤال و هم در جواب آمده است. در عین حال گفته می‌شود می‌توان از برخی از این روایات عموم را فهمید؛ بر خلاف نظر صاحب مدارک. در این جا ما تقریب‌های متعددی برای توجیه فتوای مشهور بیان می‌کنیم که اگر یکی از این تقریب‌ها تمام باشد، قول مشهور متأخرین ثابت می‌شود و اگر هیچ کدام تمام نباشد باید دید از آن دو احتمال دیگر کدام یک صحیح بوده و از روایات استفاده می‌شود.

تقریب اوّل: استفاده عموم از صحیحه عبد الله بن سنان است که فرمود: «**لا صدقة علی الدین ولا علی المال الغائب عنك حتی یقع في یدك**». گفته شده این صحیحه اطلاق دارد زیرا گفته «**علی المال**» و مشخص نکرده حول در این مال غایب شرط است یا نه؟ بنابراین، این روایت که متعلق زکـات است را شامل می‌شود و از جمله اموال، غلات است پس این روایت زکات غلات را هم در بر می‌گیرد و دلیل بر عموم شرطیت این شرط است. در تمام روایات دیگر ذکر حول در جواب یا در سؤال آمده است و تنها این روایت از روایات شرطیت تمکن، مطلق می‌باشد. این تقریب به جهت نکاتی متعدد تمام نیست؛ یکی این که در این روایت، مال غایب به تنهایی نیامده بلکه قبل از آن عنوان دین ذکر و مال غایب عطف بر آن شده. دین معمولاً در درهم و دینار است و این عطف بر دین مشخص می‌کند مقصود از مال غایب، مالی همانند دین است، علاوه بر این که مقصود مالی است که بما هو مال متعلق زکات قرار می‌گیرد؛ نه بما هو غلة و نتاج.

ما دو شکل زکات داریم: زکاتی که موضوعش مال کنز شده است و محفوظ است و زکاتی که موضوعش ذات مال نبوده بلکه چیزی است که از مال متولد

می‌شود که غله است؛ یعنی محصولی که تولید می‌شود. این روایت ناظر به نوع اول زکات است که متعلقش خود مال است، به گونه‌ای که اگر غایب نبود زکات به آن تعلق می‌گرفت و این درباره زکات غلات نیست.

همچنین عبارت «**حتی یقع في یدك**» نیز ظاهر در همین است چون در باب غله تعبیر یقع فی یدک مناسب نبوده بلکه چنین تعابیری مربوط به درهم و دینار و امثال آن است. خلاصه این‌ها قرینه بر این است که در این روایت، نظر به اموالی است که در اختیار بودن مال و کنز آن موجب تعلق زکات می‌شود که همان زکات نقدین است و بر اثر نگه داشتن و حفظ مال، به آن زکات تعلق می‌گیرد: گویا می‌گوید هنگامی که مال یک سال در دست تو باشد و کنز بشود زکات را باید بپردازی. اما در باب غلات، زکات بر نتاج است و در روایات زکات غلات هم کلمهٔ نتاج آمده است. در حقیقت زکات بر درآمد و محصول است. علاوه بر این تعبیر «**یقع في یدك**» تعبیری است که در روایات دیگر نیز آمده است و به یک معنا می‌باشد و این همان لسان است و لسان دیگری نیست تا بتوان از آن اطلاق فهمید. از همه مهم‌تر کلمهٔ «مال» است که در این روایات آمده و این همان بحثی است که قبلاً بیان کردیم که در تمام روایات زکات، مال به معنای مال محض است؛ نه مطلق مال به معنای لغوی آن. این اصطلاح، معنای مال در باب زکات و روایات آن است و در مقابل انعام و غلات می‌باشد. مال یعنی دراهم و دنانیر؛ نه مال لغوی زیرا مشخص است در مطلق مال به معنای لغوی آن، زکات نیست؛ و نه مالی که در آن زکات است تا بگوییم غلات را نیز شامل می‌شود، بلکه مال در این روایات به معنای درهم و دینار و مال محض است. انسان وقتی مجموع روایات زکات را ملاحظه می‌کند، می‌بیند هر جا امام یا سائل کلمه مال را به کار برده‌اند مقابل انعام و مواشی قرار گرفته

و مال به معنای اخص مقصود است که همان مال متمحض در مالیت یعنی درهم و دینار است. اکنون به چند روایت دربارهٔ این موضوع اشاره می‌کنیم:

▣ معتبره علی بن یقطین: «**سألت أبا الحسن علیه السلام عن المال الذي لا يعمل به و لا يقلّب قال تلزمه الزكاة في كل سنة إلا أن يُسبك**»[۱]؛ می‌گوید آیا مالی که با آن تجارت نمی‌شود بلکه نگه داشته شده آیا زکات ندارد؟ می‌فرمایند: بله! زکات دارد مگر این که سبیکه شود و مشخص است دینار و درهم، سبیکه می‌شود.

▣ روایت عمر بن یزید: «**قال قلت لأبي عبد الله علیه السلام رجل فرّ بماله من الزكاة فاشتري به أرضاً أو داراً. أعليه فيه شيءٌ فقال لا ولو جعله حلّياً أو نقراً فلا شيء عليه**[۲]»؛ سائل می‌پرسد اگر کسی به جهت فرار از زکات، با مالش یعنی با درهم و دینارش باغی یا خانه‌ای بخرد آیا زکات دارد یا نه؟ امام علیه السلام هم از کلمه مال، درهم و دینار فهمیده‌اند و می‌فرمایند: اگر آن مال را به زیور آلات که مخصوص درهم و دینار است مبدّل کند، زکات ندارد.

▣ روایت زراره و محمد بن مسلم: «**قال: قال أبو عبدالله علیه السلام أيّما رجل كان له مال و حال عليه الحول فإنه يزكيه. قلت له فإن وهبه قبل حلّه بشهر أو بيوم قال ليس عليه شيء أبداً**»[۳] این جا نیز امام علیه السلام از مال، درهم و دینار را استفاده کرده‌اند. روایت حلبی: «**عن الرجل يفيد المال قال: لايزكيه حتى يحول عليه الحول**»[٤] قطعاً همه اقسام مال مقصود نیست. اصناف تسعه نیز مقصود نیست زیرا در همه آن‌ها حول لازم نیست بلکه خصوص درهم و دینار مقصود است.

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۱۵۵.
۲ ـ وسائل، ج۹، ص۱۵۹.
۳ ـ وسائل، ج۹، ص۱٦۳.
٤ ـ وسائل، ج۹، ص۱٦۹.

▣ روایت فضل بن شاذان: «**قال لاتجب الزکاة علی المال حتی یحول علیه الحول**»[۱]. این روایت نیز مانند روایت قبلی است.

▣ روایت صحیحه محمد بن مسلم: «**أنه سئل عن الخَضِر فیها زکـاة و إن بیعت بالمال العظیم**»[۲]. در این روایت نیز مال به معنای درهم و دینار گرفته شده است، «**فقال لا حتی یحول علیه الحول**».

▣ صحیحه حلبی: «**قال: قلت لأبي عبدالله علیه السلام ما في الخضر؟ قال: و ما هي؟ قلت القضب والبطیخ ومثله من الخضر. قال: لیس علیه شیءٌ إلا أن یباع مثله بمال فیحول علیه الحول ففیه الصدقة**»[۳].

▣ صحیحه محمد بن مسلم: «**عن أبي جعفر أو عن أبي عبدالله علیهما السلام قال: في البستان یکون فیه الثمار ما لو بیع کان مالاً هل فیه صدقة؟ قـال: لا**»[٤]. چـنین مالی، مال تقدیری است؛ مال فعلی نیست چون اگر بفروشد درهم و دینار فراوان به دست می‌آورد.

ده‌ها روایت به این نحو وجود دارد. در این روایات امام و روات، مال را در مقابل اعیان قرار داده و مال را به معنای لغوی یعنی تمام اقسام مال نگرفته‌اند، بلکه به معنای درهم و دینار که مال محض است اطلاق کرده‌اند و این شامل غلات نمی‌شود و عنوان مال در صحیحهٔ ابن سنان نیز به همین معناست، پس روایت عبدالله بن سنان عموم ندارد.

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۱۷۰.
۲ ـ وسائل، ج۹، ص٦٦.
۳ ـ وسائل، ج۹، ص٦٧.
٤ ـ وسائل، ج۹، ص٦٧.

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۲۶ / یکشنبه / ۲۴ / ۸ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در جهت چهارم بود که آیا شرط پنجم یعنی تمکن از تصرف در مطلق اموال زکوی شرط است یا مخصوص زکات اموالی است که حول در آنها شرط است یا از این هم اضیق بوده و مخصوص زکات در نقدین است؟ دانستیم که مشهور بعد از مرحوم محقق قائل به تعمیم شده‌اند.

ظاهر عبارت ماتن هم در این‌جا این است که این شرط عام است، چون در سیاق شروط عامه ذکر کرده است، ولی بعداً در مسائل متفرقه در خاتمهٔ بحث زکات، در مسئله هفدهم و چهل و یکم، همچنین مسأله سی و سوم مساقات از این نظر برگشته و قول صاحب مدارک و قدما را پذیرفته و گفته است: اقوی این است که تمکن از تصرف در زکات غلات شرط نیست و تنها در زکات مالی که حول در آن لازم باشد شرط است. بنابراین مرحوم سید هم از مخالفین مشهور است، گرچه در اینجا عبارتش مطلق است. مشهور عمدتاً به دو دلیل استناد کرده‌اند: اطلاق عبارات اصحاب و معاقد اجماعات و اطلاق روایت صحیحه عبدالله بن سنان، ولی دانستیم که اطلاق عبارات اصحاب این چنین نیست. برخی از آن‌ها خوانده شد و چنین اطلاقی در آن‌ها نبود.

برخی از آن عبارتها انعام را هم شامل نمی‌شد و در برخی از آنها این شرط

تنها در مورد زکات نقدین و ذهب و فضه ذکر شده و اصناف دیگر بدون شرط تمکن ذکر شده بود.

پس عبارات قدما نه تنها شامل زکات غلات نیست، بلکه شامل زکات انعام هم نبوده و این گونه اسناد دادن معاقد اجماع یا عدم خلاف به کلمات قدما از طرف متأخرین عجیب است. البته اجماع نیز اگر باشد و عبارات قدما اطلاق داشته باشد چون در این مسئله روایات متعددی وجود دارد احتمال تعبدی بودن این قبیل اجماعات اساساً منتفی است؛ پس ادعای این چنین اجماعاتی معتبر نیست.

دربارهٔ روایات هم گفته شد که سؤال و جواب روایات در مورد اموالی از قبیل دین و مال دفن شده و مال غائب و امثال این تعابیر آمده و در جواب یا سؤال آمده است که برای چند سال باید زکات بدهد؛ پس روایات ناظر به زکات اموالی است که در آنها حول لازم است و راوی می‌خواهد بپرسد اگر مدتی مال در اختیارش نبوده برای چند سال باید زکات بدهد؟ بنابراین همه روایات این چنین است به استثنای روایت عبدالله بن سنان و قبلاً گفتیم اگرچه مشهور تنها به اطلاق این روایت استناد کرده، ولی برای اثبات مدعای مشهور از روایات می‌توان تقریب‌های متعددی را تبیین کرد:

تقریب اوّل: همان اطلاقی است که در روایت عبدالله بن سنان گذشت، اما گفتیم این اطلاق مورد قبول نیست، چون کلمه مال غائب اصلاً بـا غـلات مناسبتی ندارد و ظاهر روایت این است که آن مال بنفسه متعلق زکات است، یعنی روایت مربوط به زکات حفظ و کنز مال است نه زکات محصول که نبوده و تولید و ایجاد شده است؛ پس زکات غله با ظاهر این روایت مناسبتی ندارد. از همه مهمتر کلمهٔ مال است که گفتیم وقتی انسان به روایات زکات مراجعه می‌کند

می‌بیند کلمهٔ مال در اطلاق روایات باب زکات نه به معنای مال لغوی است، چون قطعاً موضوع زکات آن نیست و نه به معنای هر مالی که متعلق زکات باشد، چون آن هم مراد نیست. در واقع عنوان مال در مقابل انعام و غلات و به عنوان قسیم آنها مطرح شده است و به مال صامت اطلاق می‌شود که همان درهم و دینار است که متمحض در مالیت می‌باشد. پس مـال در اطـلاقات روایات زکات مال محض است.

تقریب دوّم: استفاده از عموم تعلیلی است که در ذیل روایت سدیر صیرفی آمده است: «**قال: قلت لأبي جعفر** علیه‌السلام **ما تقول فی رجل کان له مال فانطلق فدفنه فی موضع ... ثم انه احتفر الموضع من جوانبه کلها فوقع علی المال بعینه کیف یزکیه قال یزکیه لسنة واحدة لانه کان غائباً عنه و ان کان احتبسه**»[1] جمله «**لانه کان غائباً عنه**» تعلیل است و از تعلیل قاعده کلی استفاده می‌شود، مانند «**لا تأکل الرمان لانه حامض**» که از آن برای هر حامضی عموم استفاده می‌شود. در اینجا نیز را برای همه اصناف زکات حتی غلات، عموم حکم و فتوای مشهور را استفاده می‌کنیم.

البته این تقریب برای اثبات مدعای مشهور در کلمات فقها نیامده و تنها وجه اول و اطلاق عبارات و معاقد اجماع و امثال آنها را ذکر کرده‌اند، ولی این وجه هم تمام نیست، چون اصل عموم تعلیل صحیح است، ولی نه برای بیش از دائرهٔ حکم معلل، یعنی حکمی که در این روایت از آن سؤال شده زکات درهم و دینار است که سالانه حساب می‌شود، ولی در آن مورد، مال به جهت مدفون شدن، از مالکش غایب شده است بنابراین حکم معلل در این‌جا مربوط به

---

۱ ـ وسائل، ج ۹، ص ۹۳.

زکات کنز مال یعنی همان زکات سالانهٔ درهم و دینار است. مفاد سؤال هم این است که اگر مال سه سال از دستش غایب بود، آیا برای هر سال باید زکات بدهد؟ پس عموم تعلیل به اندازه همین حکم است نه مطلق زکات حتی زکات فطره و زکاتی که متعلق به درآمد و محصول باشد، پس عموم تعلیل در این حدود است نه بیشتر از آن.

تقریب سوّم: الغای خصوصیت است به این گونه که کسی ادعا کند اگر چه مورد این روایات زکات مال به معنای درهم و دینار یا زکاتی است که هر سال به مال تعلق می‌گیرد و موضوعش کنز درهم و دینار یا هر مالی که حول در آن لازم است می‌باشد و شرطش را تمکن از تصرف قـرار داده‌انـد، ولی مـا الغـای خصوصیت کرده و می‌گوئیم بر حسب مناسبات عرفی و عـقلائی، زکـات، مالیاتی است که از مالی اخذ می‌شود که تحت تصرف مالکش و ملک طلق وی باشد و شاید اینکه صاحب شرایع و دیگران تعمیم را مطرح کرده‌اند برای این باشد که بعضی از موارد عدم تمکن بر تصرف را مصداق عدم ملک تام قرار داده‌اند، زیرا هم تمام الملک را شرط کرده‌اند، هم تمکن در تصرف را و برخی از مواردی را که مرحوم سید و دیگران مصداق شرط تمکن قرار داده‌اند، ایشان برخی آنها را مصداق فقدان شرط چهارم یعنی تمام الملک قرار داده است؛ پس شاید در ذهنشان این گونه بوده که عدم تمکن، نوعی قصور در مالکیت مال است و مانع از تعلق مالیات و حق فقرا و زکات می‌شود، فرقی میان زکات غلات و دیگر اصناف نیست و ملاک شرطیت تمکن در همه انواع زکات مال و مانند شرط چهارم یعنی اصل ملکیت است.

این تقریب هم تمام نیست، زیرا قبلاً گفتیم تمکن بر تصرف غیر از مالکیت است. شرط مالکیت در همه اصناف لازم است، چون زکات، انتقال بخشی از

مال به ملک فقرا است که شرطش مالکیت مکلف است، یعنی از ملک و دارایی کسی مقداری برای فقرا اخذ می‌شود؛ پس دارا بودن و مالکیت ملاک حکم وجوب زکات قرار داده شده و این در همه اصناف لازم است، ولی تمکن در تصرف شرط دیگری غیر از ملکیت تام است، زیرا در موارد عدم تمکن مانند مالی که مدفون است با دفن، مال از ملکیت مالکش بیرون نرفته، یا مالی که در دست دیگری ودیعه داده شده از ملک وی بیرون نرفته و تمام الملک محفوظ است.

در نتیجه شرط تمکن از تصرف و در اختیار مالک بودن مال خصوصیتی نیست که با اصل تعلق زکات و مالیات بر مال تناسب داشته باشد، بلکه مربوط به خصوصیت و نوع متعلق زکات است، مانند زکات نقدین که مشروط به کنز و حفظ و نگهداشتن مال در تمام سال است یا مطلق مالی که اگر یک سال بماند زکات دارد و شارع بر آن مالیات قرار داده و روشن است که این چنین خصوصیتی که در مورد این شرط آمده است عرفاً و شرعاً قابل الغا نیست، زیرا در خصوص چنین زکاتی امکان دارد شارع بگوید وقتی که متمکن از تصرف در آن در تمام سال نباشی زکات و مالیات سالانه به آن مال تعلق نمی‌گیرد، زیرا شاید اگر تحت اختیارش بود نمی‌گذاشت همانگونه بماند و حرکتش می‌داد یا در آن تصرف و از آن استفاده می‌کرد در نتیجه موضوع زکات سالانه منتفی می‌شد و این ربطی ندارد به زکاتی که موضوعش حفظ سالانه مال نبوده، بلکه موضوعش درآمد جدید و محصول تولید شده و بدست آمده از راه کشاورزی است، مثل زکات غلات. بنابراین الغا خصوصیت در این مورد هیچ توجیهی ندارد.

تقریب چهارم: روایتی است که برخی از بزرگان برای فتوای مشهور به آن

استناد کرده‌اند و آن صحیحه ابی بصیر و محمد بن مسلم است: «**عـن أبـي جعفر** علیه‌السلام **أنهما قالا له هذه الارض التي يزارع أهلها عليها ما ترى فيها**». از امام باقر علیه‌السلام دربارهٔ زمین‌هایی که در آن‌ها غلات می‌کاشتند سؤال کردند و این زمین‌ها اراضی دولتی خراجی یا انفال بوده که از دولت گرفته و در آن زراعت می‌کردند و حکومت از آنها اجرت (خراج یا مقاسمة) می‌گرفته است (چنان چه در مکاسب محرمه مطرح شده است). از امام علیه‌السلام می‌پرسند زکات در این جا چه گونه است؟ «**فقال الامام** علیه‌السلام **: كل ارض دفعها إليك السطان فما حرثته فيها فعليك مما أخرج الله منها الذى قاطعك عليه وليس على جميع ما أخرج الله منها العشر انما عليك العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك**»[1]، یعنی بر همه آن غلّه بدست آمده عُشر نیست، بلکه بعد از اینکه حق مقاسمه را پرداخت کردی نسبت به آنچه در دست تو باقی ماند زکات تعلق می‌گیرد.

ایشان روایت را این گونه تفسیر کرده‌اند که مستفاد از «**حتى يحصل في يدك**» آن است که عین غلّه در تصرف و سلطنت تو باشد، یعنی همان تعبیری که مراد از روایات محلّ بحث ماست و گویا امام علیه‌السلام فرموده‌اند: «**ليس عليها حتى يقع في يدك**» یا «**حتى يحصل في يدك**». ایشان می‌فرمایند: این همان شرطیت تمکن از تصرف است که در زکات غلات هم آمده است؛ پس این شرط عام بوده و در خود روایات غلات هم چنین روایتی داریم که شرط «وقوع في اليد» که کنایه از تمکن بر تصرف است را ذکر کرده است.

این وجه هم تمام نیست، چون روشن است که در این جا مقصود وقوع عین غلات در دست (که کنایه از تمکن از تصرف در آن است) نیست، بلکه مقصود

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۱۸۸.

مقدار غله‌ای است که بعد از مقاسمه می‌ماند، زیرا روایت صریح است در این که همه محصول زکات ندارد، بلکه آن مقداری که بعد از کسر هزینه‌های تحصیل و پرداخت اجرت‌ها و مقاسمه‌ها در دست تو باقی می‌ماند و ملک خالص تو می‌شود زکات دارد؛ پس مقصود از این تعبیر، تمکن از تصرف نبوده و قیاس این تعبیر به تعبیرات روایات محل بحث صحیح نیست، بلکه این روایت همانند روایات «**الخمس بعد المؤنة**» است.

بنابراین تعمیمی که مشهور قائل شده‌اند ناتمام است و در زکات غلات یقیناً تمکن از تصرف شرط نیست و مقتضای عمومات، تعلق زکات است، اگر چه در زمان انعقاد حَبّ قادر بر تصرف در آن نباشد و اگر غلّه مغصوب شد یا به هر علت از دست مالکش دور شد، وقتی دوباره به دست مالک برسد باید زکات آن را بپردازد و اگر تلف شد و مالک تقصیری نداشته باشد ضامن نیست، به شرط این که در زمان تعلق، قادر به پرداخت زکات نبوده باشد، نه این که می‌توانسته زکات را پرداخت کند ولی عمداً تأخیر انداخته تا مغصوب شده است. این بحث در آینده خواهد آمد.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۲۷ / دوشنبه / ۲۵ / ۸ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث ما دربارهٔ عموم روایات شرط پنجم نسبت به غلات بود. تا کنون ثابت شد این شرط مربوط به زکات غلات نیست، اما آیا این شرط زکات انعام که مانند نقدین حول در آن شرط است را نیز شامل می‌شود یا نه؟ بسیاری از جمله مرحوم ماتن در مسایل آینده قائل به شمول‌اند و برخی معتقدند ایـن روایات مخصوص زکات نقدین و حفظ کنز مال است که این احتمال ظاهر برخی از عبارات قدما است.

البته استفاده اطلاق از این روایات نسبت به زکات انعام قابل توجیه بوده و مثل بحث غلات نیست، چون در غلات، مال غیر منقول است و هیچ تناسبی با تعبیراتی مانند مال غایب، حول و در دست قرار گرفتن یا مدفون بودن که در این روایات آمده است ندارد، ولی انعام مال منقول است و غیاب و دور شدن آن از مالکش معقول و حول نیز در آن شرط است.

بنابراین ادعای اطلاق این روایات نسبت به انعام فی نفسه موجّه است، ولی دو نکته به ذهن می‌رسد که انسان را نسبت به این اطلاق مردد می‌کند به گونه‌ای که تمام بودن این اطلاق چندان روشن نیست.

۱ ـ نکته بسیار مهمی که مورد توجه فقها قرار گرفته، این است که مراد از

مال در روایات زکات، مال محض یعنی همان نقدین است و این مال با اطلاق کلمه مال در مثل آیه ﴿ **خذ من أموالهم صدقة** ﴾ تفاوت می‌کند. در آن جا مقصود مال لغوی و مال عام است، چون در زمان نزول آیه هنوز فریضه زکات بر اموال تشریع نشده بود و با همان آیه تشریع و به صورت کلی گفته شده است که در اموال، زکات قرار داده شده است سپس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم این زکات را در خصوص اصناف تسعه قرار دادند؛ پس آن جا که مقام اصل تشریع است و هنوز مشخص نشده در چه مالی زکات است و در چه مالی عفو است، مال به معنای عام و لغوی است، ولی پس از آن که به تدریج زکات در خصوص نُه نوع توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تعیین شد (در غلات اربعه، انعام اربعه و نقود که همان مال محض است) به تدریج اطلاق مال در ذهن متشرعه و عرف مؤمنین بر خصوص نقود، معهود و معروف و مرکوز شد، به گونه‌ای که با اطلاق زکات مال، مطلق مال لغوی اراده نمی‌شد، زیرا بسیاری از اموال وجود دارد که اصلاً زکات در آن‌ها نیست.

همچنین اراده خصوص اصناف تسعه نیز مناسبت عرفی نداشته، بلکه تناسب با همان مال محض داشت. در روایات زکات هم مال بر همین معنا اطلاق شده است و با مراجعه و دقت در روایات زکات نقدین و روایات اصناف دیگر این مطلب به خوبی ظاهر می‌گردد. بدین ترتیب این اطلاق دوم شکل می‌گیرد و اگر انسان به اراده این اطلاق دوم در روایات شرط پنجم اطمینان پیدا نکند لا اقل موجب اجمال است.

۲ ـ وقتی به روایات زکات انعام و زکات غلات که بسیار از ائمه معصومین صادر شده مراجعه می‌کنیم از آنجایی که سؤالات زیادی از ائمه در باره شرایط و خصوصیاتی که در این دو زکات لازم است پرسیده شده و در مقام جواب

تفصیل و توضیح داده شده، مثل این که سائمه باشد، معلوفه نباشد و اگر حمل و در شکم مادر باشد چگونه است، و عمرش باید چقدر باشد و... مشخص می‌شود که در این روایات اشاره‌ای نشده است که باید در تصرف مالک باشد و مالک غایب از آن نباشد و تمکن از تصرف در تمام سال در انعام داشته باشد و ممنوع از تصرف در آن نباشد و هیچ یک از تعابیری که در روایات بحث کنونی ما آمده در آنها نیامده است و تنها شروط دیگر تفصیل و توضیح داده شده است، مثلاً اشاره‌ای به این شرط نشده که اگر این انعام مسروقه و سپس برگشت داده شد زکات ندارد، یا اگر مالک اول فوت کرده و وارث، غایب بود و بعد از سال برگشت زکات ندارد، پس چنین روایاتی وجود ندارد از اینرو انسان با توجه به آن‌ها مطمئن می‌شود که این شرط مخصوص زکات مال صامت و کنز مـال است، نه زکات انعام که نوعی مال متحرک و مولّد است.

بنابراین وقتی انسان این روایات را کنار هم بگذارد می‌بیند شرط پـنجم در مال صامت و درهم و دینار است و بیش از آن از این روایات اسـتفاده نمی‌شود.

پس این اشکال بجاست که کسی در اطلاق این روایات تشکیک کند چون تنها مدرک همین روایات است و در فرض شک و اجمال اطلاق در آن‌هـا مرجع، عمومات زکات است زیرا از موارد اجمال مخصّص و دوران آن میان اقل و اکثر است که در مازاد بر اقل که متیقّن است باید به عموم عام رجوع شود و در نتیجه آن قولی که از عبارت غنیه و بعضی عبارات دیگر قدمای اصحاب استظهار کردیم ثابت می‌شود که شرط تمکن فقط در زکات نقدین یعنی مال به معنای خاص آن معتبر است.

جهت پنجم:

روایاتی که خواندیم دو دسته بودند: در یک دسته تصریح شده است که لازم است حول کاملی بر مال پس از تمکن از تصرف بگذرد، که همین امر مفاد فتوای مشهور است. دسته دیگر، روایات معتبر و صحیح السندی هستند که بر این تصریح داشتند که در همان سال خروج مال و تمکن بر آن و رسیدن بدست صاحبش زکات یکسال آن باید داده شود، پس یک نوع تعارض بین این دو دسته از روایات شکل می‌گیرد.

دسته اوّل تصریح دارد که همان وقت، پرداخت زکات لازم نیست بلکه باید یکسال بگذرد و دسته دوم تصریح دارد که برای همان سال باید زکاتش را بدهد و این تعارض بین دو ظهور بسیار قوی در دو طرف است.

از جمله روایات دسته اول معتبرهٔ اسحاق بن عمار است: «**سألتُ أبا إبراهيم عن الرجل يكون له الولد فيغيب... قلت: إذا جاء أيزكّيه؟ قال: لا حتى يحول عليه الحول في يده**»[۱] همچنین در صحیحه ابراهیم بن ابی محمود آمده است: «**قال: قلت لأبي الحسن الرضا علیه السلام الرجل يكون له الوديعة والدين فلايصل إليهما ثم يأخذهما متى يجب عليه الزكاة؟ قال: إذا أخذهما ثم يحول عليه الحول يزكّي**»[۲]. شاید یک یا دو روایت دیگر نیز به این لسان باشد.

اما دسته دوّم روایاتی مانند روایت سدیر صیرفی است: «**قلت لأبي جعفر علیه السلام ما تقول في رجل كان له مال فانطلق به فدفنه في موضعٍ فلما حال عليه الحول ذهب ليُخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذي ظنّ أن المال فيه مدفون**

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۹٤.
۲ ـ وسائل، ج۹، ص۹٦.

فلم یصبه فمکث بعد ذلك ثلاث سنین ثم إنّه احتفر الموضع من جوانبه کلّها فوقع علی المال بعینه، کیف یزکّی؟ قال: یزکّی لسنة واحدة»[۱] ظـاهر روایت ایـن است که وقتی مال را پیدا کرد باید برای یک سال زکات آن را بدهد، یعنی در همان وقت خروج، زکات یک سال از سه سال گذشته را باید بدهد؛ نه این که تا یک سال آن را اگر نگهدارد زکات بدهد. همچنین معتبرهٔ رفاعه ظاهر در همین معناست: «**قال: سألت أبا عبدالله** علیه‌السلام **عن الرجل یغیب عنه ماله خمس سنین ثم یأتیه فلایرد رأس المال، کم یزکّیه؟ قال: سنة واحدة**»[۲] و روایت عبدالله بـن بکیر عن زرارة: «**عن أبي عبدالله** علیه‌السلام **أنّه قال فی رجل ماله عنه غائب، لا یقدر علی أخذه قال: فلا زکاة علیه حتی یخرج فاذا خرج زکّاه لعـام واحـد**»[۳] ایـن روایت نیز همین است که وقتی مال خارج شد با خروجش باید برای یک سال زکات آن را بدهد.

از همه اینها صریح‌تر، روایت معتبرهٔ سماعه است: «**سأله عن الرجل یکون له الدین علی الناس تجب فیه الزکاة: قال: لیس علیه زکاة حتی یقبضه فإذا قبضه فعلیه الزکاة و ان هو طال حبسه علی الناس حتی یمر لذلک سنون فلیس علیه زکاة حتی یخرج فإذا هو خرج زکّاه لعامه ذلك و ان هو کان یأخذ قلیلاً قلیلاً فلیُزکّ ما خرج منه اوّلاً اوّلاً**»[٤] این روایت از سایر روایات صریح‌تر است از آنجاکه در این روایت تصریح شده که برای همان سال خروج باید زکات بدهد و اگر مال به تدریج به او واصل می‌شود باید فوراً ففوراً زکاتش را بدهد.

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۹۳.
۲ ـ وسائل، ج۹، ص۹٤.
۳ ـ وسائل، ج۹، ص۹۵.
٤ ـ وسائل، ج ۹، ص ۹۷.

مشهور این تعارض را این گونه حل کرده‌اند که یک دسته روایات امر به دفع زکات دارد و دستهٔ دیگر می‌گوید زکات لازم نیست مگر اینکه یک سال بر تمکن از تصرف بگذرد، این دلیل ترخیص است که می‌گوید تا یک سال نگذشته، لازم نیست زکات بدهد امّا دلیل دیگر می‌گوید در همان سال لازم است بپردازد؛ پس دلیل امر و وجوب را بر استحباب حمل می‌کنیم مثل امر به هر شیء که اگر دلیل مرخّصی که اجازه ترک داده باشد در مقابل آن وارد شود حمل دلیل امر بر استحباب در مقابل دلیل ترخیص جمع عرفی است، اگر چه درباره گونه جمع عرفی در احکام وضعی اشکال شده است و گفته شده که مخصوص اوامر تکلیفی است و در آینده بحثی در این رابطه خواهیم داشت. برای همین بسیاری از محققین از جمله مرحوم سید این فرع را پس از این مطرح می‌کند که مالی که مدفون بوده سپس بدست می‌آید مستحب است برای همان سال زکاتش را بدهد.

برخی نیز اشکال کرده‌اند که این نوع جمع در ادله احکام وضعی مشکل است، چون یک بخش از این مال، یا برای دیگری است یا برای دیگری نیست. تعلق و عدم تعلق حکم وضعی تناقض بوده و مانند أمر و طلب نیست که قابل حمل بر استحباب باشد.

ولی به نظر می‌رسد می‌توان جمع عرفی دیگری نیز قائل شد و آن اینکه کسی بگوید روایات «**زکّاه لعامة ذلك**» یا «**سنة واحدة**» نظر به این دارد که برای همان سال زکاتی که افراد سابقاً داشته‌اند زکات واجب است؛ نه بیشتر از آن. شاید سابقاً هر فردی برای خودش یک سال زکاتی مثل سال خمسی داشته و این «**زکّاه سنة واحدة**» یعنی همان سنه‌ای که سنهٔ زکات مال است. همچنین عبارت «**فإذا خرج زکّاه لعام واحد**» یعنی همان عامی که موضوع زکات است.

آن عام چیست؟ آن عام این است که باید یک سال بگذرد، مال در اختیار او باشد و نصاب کامل باشد.

بنابراین باید بگوییم روایات دسته اول قرینه می‌شود بر این که مقصود از «**لعام واحد**» یا «**لسنة واحدة**» سال زکاتی است که سابقاً هرکسی برای خودش داشته امّا باید سایر شرایط که یکی نصاب است و یکی اینکه در عام زکوی قرار بگیرد و یکسال در ملک مالک و تصرف وی باشد، محقق شود چون روایات «**حتی یحول علیه الحول و هو في یده**» صریح در این است که باید یک سال از اخذ و قبض مال بگذرد؛ بر خلاف ظهور روایات دسته دوم که قابل حمل بر معنایی است که گفتیم.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۲۸ / سه شنبه / ۲۶ / ۸ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

در جهت پنجم گفتیم روایات دو دسته‌اند: یک دسته ظاهر در این است که بعد از تحصیل مالی که غایب است، به مجرد خروج و دردست قرار گرفتن آن مال باید برای یکسال زکات آن را بدهد «**یزکّیه لعامه ذلك یا لسنةٍ واحده**». و روایات متعددی بود که خوانده شد.

در مقابل روایاتی بود که می‌گفت بعد از اخذ و قبض باید یک سال بر آن بگذرد «**حتی یحول علیه الحول و هو في یده**». این دسته هم روایات متعددی داشت که هم در قبض دین وارد شده بود که با قبض، ملکیت حاصل می‌شود و هم در مال غائب آمده بود، مثل روایت اسحاق بن عمار که در وارثی بود که از مالش غائب بوده است.

هر دو دسته، هم در عین مملوک مثل ودیعه و هم در دین آمده است و دو دسته روایات با هم متعارض هستند. گفتیم مشهور، روایات دفع زکات را بر استحباب حمل کرده‌اند، اما دانستیم که روش جمع دیگری هم هست که روایات «**زکّاه لعامه ذلك**» یا «**لعام واحد**» و... بر این حمل شود که مقصود، دفع زکات در همان عام زکاتی است که افراد، مثل سال خمسی داشته‌اند و این دو حمل با هم قابل جمع هستند، هم حمل بر استحباب دفع در ابتدای سال و هم

حمل بر این که آنچه واجب است پرداخت زکات در آن سال زکوی است. در این رابطه به روایاتی اشاره می‌کنیم که در آن‌ها تصریح شده مردم سال زکوی داشته‌اند، مثلاً در بعضی روایات گفته شده «**حلّ وقت الزکاة**» یا «**حلّ الزکاة**» که معلوم می‌شود یک سال مالی داشته‌اند که این سال حلول می‌کرده.

در این رابطه از همه صریح‌تر روایت خالد بن حجاج است که روایت بسیار جالبی است و در باب خمس هم می‌توان از آن استفاده کرد. در آن روایت امام این را آموزش می‌دهند که مکلف می‌تواند سال مجموعی زکوی داشته باشد.

مرحوم کلینی در کافی تحت عنوان «وقت الزکاة» ایـن روایت را آورده «**قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الزکاة فقال: انظر شهراً من السنه فانو ان تـؤدی زکاتك فیه فاذا دخل ذلک الشهر فانظُر ما نضَّ (اي ما حصل في یدك من مالك) فزکّه فاذا حال الحول من الشهر الذی زکّیت فیه فاستقبل بمثل ما صـنعت. لیس علیك اکثر منه**».[1]

معلوم می‌شود که سابقاً سال زکوی داشته‌اند و ممکن است روایات «**یزکّیه لسنة واحدة او لعام واحد**» اشاره به همین سالهای زکوی بـاشد. در بـرخـی روایات دیگر نیز اشاره به استحباب دفع زکات از ابتدا شده است؟ پس آن استبعادی که چگونه می‌توان این حکم وضعی را بر استحباب حمل کرد درست نیست، چون در بعضی روایات بین هر دو جمع شده، یعنی گفته هم می‌توانی بگذاری تا سال زکوی بگذرد، هم می‌توانی زکات بدهی و مستحب یا راجح است از ابتدای آن سال زکات بدهی.

این روایات شاهد صحت حمل بر استحباب است، یعنی در حقیقت ما حمل

---

۱ ـ کافی، ج ۳، ص ۵۲۲.

بر استحباب را با این جمعی که استظهار کردیم می‌توانیم جمع کنیم و بگوییم «**یزکّیه لعامه**» یعنی آن چه واجب است عام زکات است، ولی مستحب است قبل از آن اداکند، چون تأکید شده که می‌تواند این کار را انجام دهد. شاهد، روایت معتبرهٔ أبی بصیر است «**عن أبي عبد الله علیه السلام قال: سألته عن رجل یکون نصف ماله عیناً و نصفه دیناً فتحلّ علیه الزکاة**».[1] «**فتحلّ**» یعنی در حالی سال زکوی وارد می‌شود که نصف مالش دین است و نصف مالش عین و در اختیارش است «**قال یزکّی العین و یدع الدین. قلتُ: فإنّه اقتضاه بعد ستة اشهر قال: یزکّیه حین اقتضاه**»، یعنی وقتی گرفت زکاتش را بدهد.

ظاهر روایت این است که فوراً باید بدهد، ولی ذیل روایت مشخص می‌کند که این امر، استحبابی است «**قلتُ فإن هو حال علیه الحول و حلّ الشهر الذی کان یزکّی فیه و قدأتی لنصف ماله سنةٌ و لنصفه الاخر ستةُ أشهر**»، یعنی یک سال گذشت و آن ماهی از سال که سرسال زکویش بود وارد شد و بر نیمی از اموالش یک سال گذشته است و بر نیمی دیگر شش ماه گذشته است «**قال: یزکّی الذی مرت علیه سنةٌ ویدع الاخر حتی تمرّ علیه سنته**». امام علیه السلام می‌فرماید: زکات نصفی که یک سال بر آن گذشته را بدهد و نصف دیگر را بگذارد تا سالش تمام شود یعنی برای هر کدام سال جداگانه حساب کند «**قلت فان اشتهی ان یزکّی ذلك؟ قال ما احسن ذلك**».

بنابراین مؤمنان سال زکوی داشته‌اند و تعبیر روایی «**لعام واحد**» و... ناظر به همان سال زکوی است، اما به شرطها و شروطها، یعنی هر کسی یکسال زکوی داشته در عین حال اگر زودتر بخواهد زکات بدهد در همان موردی که

---

۱ ـ کافی، ج۳، ص۵۲۳.

عام زکوی برای خودش معین کرده می‌تواند بدهد؛ پس از این روایت استفاده می‌شود که نه فقط پرداخت در ابتدای سال، مشروع است بلکه مستحب نیز می‌باشد؛ پس استحبابی را که مشهور فهمیده‌اند کاملاً صحیح است و این که برخی گفته‌اند حمل بر استحباب در احکام وضعی خلاف ظاهر است، درست نیست، چون از قضا همین روایت می‌گوید مستحب است، یعنی حکم تکلیفی استحباب است و حکم وضعی هم به این معناست که مشروع است، گرچه انتقال به ملکیت فقرا پس از مرور سال حاصل می‌شود و این استحباب مثل انفاق و صدقات مستحبه است که حقی در متعلق آن نیست، ولی انفاق و پرداخت صدقه، مستحب و مطلوب شرعی است.

بنابراین چنین جمعی بین روایات صحیح است و بر این اساس ما روایات دیگری داریم که وقتی مال غایب، تحصیل شد برای کلیه سال‌هایی که در دست نبوده زکات بدهد، مثل معتبرهٔ عبدالحمید بن سعد «**قال سألت أبا الحسن علیه السلام عن رجل باع بیعاً إلی ثلاث سنین من رجل ملیٍّ بحقه و ماله فی ثقةٍ**»[1]؛ یعنی چیزی را برای مدت سه سال نسیه فروخت «**یزکّی ذلک المال فی کل سنة تـمّربه أو یزکیه اذا اخذه؟**» آیا هر سال که از این سال بگذرد باید زکات مال را بدهد؟ «**فقال علیه السلام: لا بل یزکّیه إذا أخذه. قـلت له: لِکَـم یـزکّیه؟ قـال: لثـلاث سـنین**» ظاهرش وجوب پرداخت زکات برای مدت سه سال است، ولی بـه قـرینه روایات دیگر بر استحباب حمل می‌شود؛ پس چون به قرینه روایات دیگر دانستیم که زکات استحبابی هم وجود دارد، این گونه روایات معیناً باید بر استحباب حمل شود.

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۹۸.

شرط ششم ـ نصاب:

(**السادس النصاب**) سید می‌فرماید شرط ششم نصاب است (کما سیأتی تفصیله). نصاب مقدار خاصی است که مال باید به آن مقدار برسد تا زکات به آن تعلق گیرد. زکات در هر مقدار از مال واجب نیست و در هر صنفی از اصناف زکات نصاب خاصی اخذ شده که به تفصیل در ذیل عناوین تک تک اصناف زکوی خواهد آمد. از اینرو مرحوم سید بحث نصاب را به این دلیل که نصاب هر صنف با دیگری تفاوت دارد، به بخش تفصیلی زکات اصناف حواله می‌دهد.

(مسئله ۱: یستحب للولی الشرعی إخراج الزکاة في غلات غیر البالغ یتیماً کان أو لا؛ ذکراً کان أو اُنثی؛ دون النقدین و فی استحباب اخراجها من مواشیه اشکال و الاحوط الترک. نعم؛ إذا اتَّجر الولي بماله یستحب اخراج زکاته ایضاً ولایدخل الحمل فی غیر البالغ فلایستحب إخراج زکاة غلاته و مال تجارته و المتولي لاخراج الزکاة هو الولی و مع غیبته یتولاه الحاکم الشرعی و لو تعدد الولی جاز لکل منهم ذلک و من سبق نفذ عمله و لو تشاحوا في الاخراج و عدمه قدّم من یرید الاخراج و لو لم یؤد الولی إلی أن بلغ المولّی علیه فالظاهر ثبوت الاستحباب بالنسبة الیه).

مرحوم سید چند جهت را در یک مسأله جمع کرده و مورد بحث قرار داده است.

جهت اوّل: مربوط به استحباب اخراج زکات غلات بر صبی است که اگر مستحب باشد ولی شرعی می‌تواند آن را انجام دهد، زیرا غله واجد حد نصاب صبی زکاتش مشروع و مستحب است. ولیّ هم که متولی است و تصرفاتش نافذ است می‌تواند این کار را انجام دهد. این امر مبتنی بر فتوای مشهور متأخرین است که قائل به عدم وجوب زکات بر غلات صبی شده‌اند، در مقابل

قدما که گفته‌اند: شرطیت بلوغ فقط در زکات نقدین است، اما در زکات غلات، انعام و مال التجارة بلوغ شرط نیست و با این زکات مال غیر بالغ هم پرداخت شود.

طبق مبنای دوم مسئله روشن است و استحباب جایی ندارد، بلکه بر ولیّ مکلف واجب است زکات را بپردازد، ولی طبق مبنای مشهور متأخرین ـ ماتن نیز از آن‌هاست ـ که بلوغ را در همه اصناف شرط دانستند در برخی اجناس زکوی صبی اخراج زکات مستحب است و ولیّ می‌تواند آن را انجام دهد و در برخی نمی‌تواند، از اینرو ماتن وارد این بحث شده که آیا این استحباب فقط در غلات صبی است یا در مواشی و مال التجارة نیز این استحباب وجود دارد؟ چون مال متعلق به صبی است و تا وقتی دلیلی بر استحباب و مشـروعیت پرداخت زکات از مالش نباشد ولیّ نمی‌تواند در آن تصرف کرده و از مال طفل در زکات صرف کند؛ پس اصل این بحث مبتنی بر این است که کسی فتوای مشهور متأخرین را مبنی بر استحباب زکات در غلات صبی قبول کند.

مرحوم سید می‌فرماید: (**یستحبُّ للولي الشرعي إخراج الزكاة فی غلات غير البالغ يتيماً كان أو لا ذكراً كان أو انثی؛ دون النقدين**)، یعنی در زکات نـقدین استحباب مطرح نبوده، بلکه اساساً جایز نیست (**وفي استحباب إخراجها من المواشي اشكال والأحوط الترك**). سپس مال التجارة را هم بیان می‌کند و به نظر ایشان زکات در آن مستحب است.

بنابراین جهت اول این است که اگر در غلات صبی قائل به عدم وجوب شدیم آیا استحباب را می‌توانیم ثابت کنیم یا نه؟ مرحوم سید قائل به استحباب است. منشأ این قول همان روایتی است که در باب غلات گذشت، یعنی روایت محمد بن مسلم و زرارة «**فأما الغلات فالصدقة فيه واجبة**». این روایت مستند

مشهور قدما برای وجوب زکات غلات صبی است، ولی مشهور متأخرین باتوجه به روایت ابی بصیر «**لا زكاة في مال الصبي ولا في شيء من غلاته ونخله وزرعه حتى يدرك**» که معارض روایت قبل است، صحیحه محمد بن مسلم و زراره را بر استحباب حمل کرده‌اند که یکی از مصادیق جمع عرفی است و در نتیجهٔ این جمع، نه فقط مشروعیت بلکه استحباب دفع زکات از غلات یتیم ثابت می‌شود که توسط ولیّ انجام می‌گیرد، از اینرو مرحوم سید گفته: (**يستحب للوليّ الشرعي إخراج الزكاة في غلات غير البالغ**).

البته در روایات عنوان یتیم آمده است، اما گفتیم این کلمه کنایه از مطلق غیر بالغ است و ذکر یتیم از باب تخصیص نیست، از اینرو می‌فرماید: (**من غير فرق يتيماً كان أو لا ذكراً كان أو أُنثى**). سپس حمل را خارج می‌کند: (**ولا يدخل فيه الحمل**) که این جهت دیگری است که بعداً بحث می‌شود. پس در جهت اول ایشان قائل به استحباب شده و دلیل آن هم حمل روایت زراره و محمد بن مسلم بر استحباب است.

در این جا برخی از متأخرین اشکال کرده‌اند که حمل بر استحباب درست نیست، زیرا حمل بر استحباب در جایی ممکن است که لسان یک دلیل امر باشد و دیگری مثل ترخیص در ترک یا نفی وجوب باشد. در این صورت می‌توانیم أمر را بر استحباب حمل کنیم، اما در روایت زراره و محمد بن مسلم امر به زکات نیامده است تا بتوان میان آن و روایت ابی بصیر این گونه جمع کرد، بلکه تعبیر «**فالصدقة واجبة**» آمده است و اگر این وجوب بر معنای شرعی حمل شود دیگر قابل حمل بر استحباب نیست، چون صریح در وجوب است و عنوان وجوب را نمی‌توان بر استحباب حمل کرد، زیرا صریح در وجوب است و مانند امر به معنای طلب نیست که قابل حمل بر استحباب باشد. وجوب وعدم

وجوب متناقضین می‌باشند و جمع عرفی ندارند. اگر بگوئیم وجوب به معنای اصطلاحی نیست ـ چنان چه نیست ـ چون معنای اصطلاحی معنای عرفی نیست، بلکه وجوب لغةً به معنای ثبوت است، مانند ﴿**فإذا وجبت جنوبها**﴾ «**اي ثبتت**» باز هم اشکال وجود دارد، زیرا ثبوت نیز در حقیقت به معنای ثبوت همان حکم وضعی است که تعلق حق فقراست، یعنی تعلق حق فقرا در غلات صبیّ ثابت است؛ پس باز هم قابل جمع نیست، زیرا یک روایت می‌گوید حق فقرا ثابت است و روایت دیگر می‌گوید ثابت نیست و این دو با هم تناقض و تعارض دارند.

شاهد آن هم این است که اگر این دو جمله را با هم در یک خطاب جمع کنیم مجمل می‌شود، یعنی اگر بگویید حق فقرا در قالب زکات در این جا ثابت است و ثابت نیست، تناقض است و موجب اجمال می‌شود. در بحث جمع عرفی میان دو دلیل گفته می‌شود که جمع باید از باب قرینیّت باشد. نکتهٔ آن در کتاب التعارض بحث شده است و در آن جا مرحوم میرزای نائینی قاعدهٔ خوبی برای تشخیص قرینیّت و صحت جمع عرفی بیان کرده‌اند به این گونه که میزان و معیار جمع عرفی این است که اگر دو دلیل را با هم در یک خطاب جمع کنیم و با هم تهافت و تعارض داشته باشند، این به معنای عدم قرینیّت است ولی اگر قرینیّت داشت، یعنی یکی مشخص می‌کرد که مقصود از آن دیگری چیست در صورت انفصال بر آن مقدم است: (**کل ما یکون علی تقدیر اتصاله قرینةً، یکون علی تقدیر انفصاله حجة و مقدماً**).

بنابر این قاعده، قرینه آن چیزی است که اگر متصل به خطاب دیگر باشد تناقض و اجمال نداشته، بلکه موضح، مفسر و قرینه می‌شود بر این که مراد از دیگری چیست و این مطلب در باب ترخیص در ترک با امر تمام است، زیرا اگر

بگوید: (**افعل هذا و یجوز لك تركه**) ترخیص در ترک قرینه است بر این که أمر «افعل» از باب استحباب است، ولی وقتی یک دلیل بگوید: (ثابتٌ) و دیگری بگوید: (لیس ثابتاً) هیچ یک قرینه بر دیگری نیست، چون تناقض و تعارض است و اینجا دیگر حمل بر استحباب صحیح نیست، بلکه دو دلیل با یکدیگر معارضند و باید به قواعد باب تعارض رجوع شود. یعنی هر یک موافق عامه باشد بر تقیه حمل شده و رأی مخالف عامه اخذ می‌شود و چنانچه این مرجح هم نباشد متعارضین تساقط کرده و در نتیجه استحباب نیز ثابت نمی‌شود و دیگر دلیلی بر مشروعیت نبوده و تصرف در مال یتیم و صغیر و پرداخت زکات آن جایز نخواهد بود، چون بر خلاف مصلحت یتیم است.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۲۹ / شنبه / ۳۰ / ۸ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث درباره جهت اول مسأله اول یعنی استحباب اخراج زکات برخی از اموال صبی توسط ولیّ بود.

گفته شد بنابر قول مشهور متأخرین از جمله مرحوم سید، زکات در غلات صبی مستحب است. مبنا و مستند آن هم صحیحه محمد بن مسلم و زراره بود: «**واما الغلات فالزکاة فیها واجبة**» که این تعبیر به سبب روایت ابی بصیر که لزوم وجوب آن را در غلات صبی نفی کرده است حمل بر استحباب شده و در این جا اشکال شده بود که تعبیر «**واجبة**» در صحیحه محمد بن مسلم اگر به معنای وجوب اصطلاحی باشد صریح در وجوب است و بر استحباب حمل نمی‌شود چون این جمع عرفی میسور نیست و اگر به معنای ثابتة باشد که معنای لغوی آن است هم چنان با دلیل نفی معارض و متناقض است و مانند دلیل امر و دلیل ترخیص نیست، چون هر چند امر در وجوب ظهور دارد، ولی اصل مدلولش طلب و مطوبیت است و قابل حمل بر رجحان و استحباب است، اما ثبوت و لا ثبوت اگر با هم در یک خطاب جمع شود با یکدیگر تعارض و تهافت دارند.

بنابراین جمع عرفی حمل بر استحباب در این‌جا صحیح نیست، از اینرو باید بر تقیه حمل شود و یا با وجود تعارض و تساقط به عمومات «**لیس في مال**

الیتیم زکاة» به عنوان عام فوقانی رجوع شود که در هر دو صورت استحباب ثابت نمی‌شود. به همین جهت برخی از فقهای معاصر در حاشیه این مسئله گفته‌اند: (**فیه اشکال**)؛ از جمله مرحوم نائینی و آقای خویی.

در مقابل این اشکال باید به دو نکته اشاره شود:

۱ ـ کسانی که آیه ﴿ **خذ من أموالهم صدقة** ﴾ را حکم وضعی دانسته و شامل مال طفل می‌دانند، مقتضی زکات را در مال طفل تمام دانسته و تنها از باب روایات «**لیس في مال الیتیم زکاة**» آن را تخصیص زده‌اند. کسانی که چنین نظری دارند، در فرض عدم صحت این جمع عرفی میان دو روایت در زکات غلات طفل و تعارض آن‌ها، باید صحیحهٔ محمد بن مسلم و زراره را ترجیح دهند، زیرا این صحیحه موافق کتاب است، ترجیح موافقت با کتاب مقدم بر ترجیح به مخالفت عامه است و نتیجه این ترجیح فتوای مشهور قدما خواهد شد که زکات در غلات صبی واجب است.

البته ممکن است اشکال شود که عموم یا اطلاق قرآن با روایات «**لیس في مال الیتیم زکاة**» تخصیص خورده، از حجیّت ساقط شده و دیگر نمی‌تواند مرجع باشد چرا که در بحث تعادل و تراجیح وقتی از این مرجح بحث می‌شود، گفته می‌شود آن اطلاق یا عموم قرآنی مرجِّح است که فی نفسه حجت باشد، اما اطلاق و یا عموم قرآنی که به جهت تخصیص از حجیت افتاده است مرجح نیست، چون از ادله ترجیح بما وافق الکتاب اینگونه استفاده می‌شود که ترجیح به موافقت با اطلاق یا عموم قرآنی، از باب تیمّن و تبرک نیست بلکه به جهت حجیت، کاشفیت و دلیلیت اطلاق قرآن است، از اینرو اگر جایی اطلاق قرآنی به سبب وجود مخصص، حجیت نداشت، ادله ترجیح نیز، موافقت با چنین اطلاقی را در بر نگرفته و مرجح قرار نمی‌دهد. مسأله محل بحث از این قبیل

است؛ پس باید ترجیح دوم را که مخالفت با عامه است ملاک قرار دهیم یا قائل به تعارض و تساقط شویم که در این صورت هم وجوب نفی می‌شود هـم استحباب، چنان که مستشکل نیز همین را گفته است.

پاسخ اشکال این است که مطلب فوق که در بحث تعادل و تراجیح گفته شده است در جایی است که عام قرآنی علی کل حالٍ فاقد حجیت باشد، چه این ترجیح اعمال بشود و چه اعمال نشود، اما اگر به گونه‌ای باشد که اگر این ترجیح اعمال شود اطلاق یا عموم قرآنی حجت می‌شود، مانند مسأله مورد بحث که اگر روایت محمد بن مسلم و زراره را به جهت موافقت با کتاب ترجیح دهیم در نیتجه اطلاق قرآنی حجّت خواهد شد و این صحیحه مخصّص روایات «**لیس في مال الیتیم زکاة**» می‌شود که به نوبهٔ خود مخصص آن عموم قرآنی هستند، زیرا صحیحه محمد بن مسلم و زراره اخص از آن روایات است و وقتی آن روایات تخصیص زده شود دیگر «**لیس في مال الیتیم زکاة**» نمی‌تواند عـموم قرآنی را در غلات تخصیص بزند، بلکه عموم کتاب در غلات حجت خواهد بود و در جایی که عموم یا اطلاق قرآن هر چند در طول إعمال این ترجیح حجت شود مشمول دلیل ترجیح به موافقت کتاب است. در نـتیجه إعـمال ترجیح به موافقت کتاب در مسأله مورد بحث تمام است.

۲ ـ گفته‌اند در اینجا حمل بر استحباب جمع عرفی نیست، بلکه از باب تعارض است، چون دو دلیل نفی و اثبات وجود دارد و مانند امر و ترخیص نیست؛ پس این اشکال به این صورت که گفته شده تمام نیست، زیرا صرف تعبیر به «ثابتة» که گفته «**الزکاة في غلات الیتیم ثابتة**» مانع از جـمع عـرفی نیست، چون کلمهٔ «**ثابتة**» به معنای ثبوت است و ثبوت تابع آن چیزی است که ثابت است، یعنی باید ببینیم چه چیزی را می‌خواهد ثابت کند. اگر بخواهد

وجوب را ثابت کند قابل حمل بر استحباب نیست، اما اگر بخواهد مطلبی را ثابت کند که قابل حمل بر استحباب باشد تعارضی نیست.

به عبارت دیگر اگر کلمه «**واجبة**» را به معنای اصطلاحی بدانیم قطعاً میان دو روایت تعارض هست، ولی این تفسیر خلاف ظاهر است، چون «**واجبة**» در روایات و آیات به همان معنای لغوی «**ثابتة**» است، از اینرو باید ملاحظه شود که این لسان چه چیزی را می‌خواهد ثابت کند و میزان، آن ظهور نهایی است. ظهور نهایی این است که در غلات صبی حکم زکات ثابت است و حکم زکات قابل حمل بر استحباب است؛ پس تهافتی نیست، یعنی اگر دلیلی وجود داشت که زکات غلات صبی واجب نیست می‌گوییم دلیل ثبوت حکم زکات در غلات صبی به این معناست که اصل مشروعیتش ثابت است.

مشابه این را در روایات ابواب دیگر داریم، مثلاً اگر گفته شود «**الغسل یوم الجمعه ثابت یا واجبٌ**» و روایتی بگوید «**یجوز ترك غسل الجمعة**» دلیل اول بر استحباب حمل می‌شود و بعید است کسی در صحت این جمع شک کند.

بنابراین مجرد تعبیر به ثبوت، مانع از این جمع نیست، بلکه باید حکم ثابت را که همان تشریع زکات یا امر به آن است را ملاحظه کرده و با دلیل نفی وجوب محاسبه شود که در این صورت قابل حمل بر استحباب است؛ پس این مقدار که در اشکال گفته شد برای منع از حمل بر استحباب کافی نیست.

البته در این جا نکته دیگری هست که باید به آن توجه کرد و دید براساس آن آیا صحیحه محمد بن مسلم قابل حمل بر این وجه جمع هست یا نه؟ زیرا این روایت به طور کلی می‌گوید «**فاما الغلات فالصدقة فیها واجبة**» و روایت ابی بصیر می‌گوید «**لیس في مال الیتیم شيء**» و اساساً هیچ یک از روایات زکات مال یتیم و طفل ناظر به حکم تکلیفی نیستند، چون مشخص است که طفل تکلیف

ندارد و این نزد عرف و متشرعه مسلّم و مرکوز است؛ پس لسان این روایات لسان تکلیف نیست، بلکه لسان حق و حکم وضعی است. از اینرو تعابیری که در این روایات آمده حکم زکات را متعلق به مال یتیم قرار داده؛ نه خود یتیم؛ مثل «**لیس علی مال الیتیم صدقة**» «**لیس علی مال الیتیم شیء فأمّا الغلات فالصدقة فیها واجبة**». در روایت ابی بصیر هم آمده «**لیس علی مال الیتیم زکاة**» یا «**لیس في غلاته شيء حتی یدرک**»؛ پس این روایات ناظر به تکلیف نبوده و ناظر به حکم وضعی و مال است، یعنی آیا در این مال برای فقرا، حقی هست یا نه؟ حال که هر دو دلیل مثبت و نافی ناظر به حکم وضعی است باید حکم وضعی را پیدا کنیم. دیگر بحث از تکلیف مطرح نیست و اثبات و نفی مربوط به حکم وضعی است و باید ببینیم این حکم وضعی کدام است؟ اگر این حکم وضعی را مربوط به ملکیت فقرا بدانیم یعنی روایت محمد بن مسلم می‌گوید حق و ملک فقرا در این مال ثابت است و روایت ابی بصیر می‌گوید ملکیت ثابت نیست، قهراً دو روایت با یکدیگر متعارض می‌شوند، چون حکم وضعی ملکیت دائر بین نفی و اثبات است وشق ثالثی ندارد و این به معنای تعارض است مانند این که یک روایت بگوید این مال ملک توست و دیگری بگوید ملک تو نیست و ملکیت استحبابی هم معقول و عرفی نیست، اما اگر حکم وضعی را ملکیت فقرا ندانیم، بلکه حق فقرا بدانیم، یعنی یک نوع حقی برای فقرا متعلق به اموال اغنیا است، حقوق حتی حقوق مالی که حکم وضعی است مراتبی دارد. مرتبهٔ اعلای آن، حق لزومی است که باید پرداخت شود، یا به نحو ملکیت که چون ملک است باید پرداخت شود یا اگر چه ملک نیست واجب است پرداخت شود، مثلاً نفقهٔ زوجه ملک اوست، ولی نفقه اولاد ملک آن‌ها نیست، ولی حقی است که باید پرداخت شود.

از طرف دیگر یک دسته حقوق مالی داریم که لزومی نبوده بلکه حقوق ترجیحی هستند، مثل آیه ﴿ **اتوا حقه یوم حصاده** ﴾ که طبق تفسیر روایات حقی است برای فقرا، غیر از زکات و زمانی که مالک محصول را برداشت می‌کند باید یک یا دو مشت به فقیر و مسکینی که آنجا حاضر است بدهد.

نمونه دیگر حق مالی غیر لزومی زکات مال التجارة است، زیرا زکات مال التجارة هم بر کبیر هم بر صغیر به عنوان حقی مالی استحبابی ثابت است؛ پس حکم وضعی حقوق مالی مراتبی دارد و این گونه نیست که همهٔ آن‌ها به ملکیت، آن هم ملکیت طلق که امرش دائر بین وجود و عدم است و استحباب در آن معقول نیست برگشت کند، بلکه برخی از حقوق مالی، ترجیحی است و این، هم عرفیت دارد و هم شرعیت، مثل بعضی از موارد احکام شرعی انفاقات و صدقات و خیرات که به لسان حق ثابت شده‌اند، نه به لسان تکلیف. حال اگر این را قبول کردیم جمع عرفی مذکور معقول می‌شود و می‌گوییم: ظاهر اولی صحیحهٔ محمد بن مسلم ثبوت حق زکات به طور مطلق و لزومی است مثل اطلاق لام که گفته می‌شود مقتضای اطلاق آن ملکیت است، ولی می‌شود با قرینه به معنای اولویت و اختصاص تفسیر شود و مسأله محل بحث نیز همین گونه است، یعنی ظهور اطلاقی این حق وضعی در حق لزومی است، ولی اگر قرینه‌ای داشتیم که این حق واجب و لزومی نیست ـ روایت ابی بصیر ـ بر مرتبه دیگر حق یعنی حق ترجیحی و استحبابی قابل حمل است، پس آن‌ها حقی دارند مثل حقی که در باب زکات مال التجارة است که همه قبول دارند؛ و همان گونه که آنجا اشکال نمی‌کنند و روایات زکات مال التجارة را که به لسان حق است حمل بر حق استحبابی می‌کنند در این جا هم همین گونه است.

بنابراین می‌شود گفت در باب احکام که عرفاً مراتب و درجات دارد اگرچه

ظهور اولیش در همان حق مطلق یعنی مالکیت و حق مالی لزومی است، ولی اگر ترخیص بر خلاف آمد و معلوم شد که حق در حدّ ملکیت و حق لزومی نیست قابل حمل بر حق ترجیحی و استحباب است. این گونه جمع در احکام وضعی مشکّک به نظر عرف نظائر و نمونه‌هایی دارد، مثلاً در باب اوامر به غسل گفته شده امر به غسل، تکلیفی و به معنای وجوب و استحباب نیست، بلکه ارشادی محض است، یعنی ارشاد به حکم وضعی نجاست است و «**اغسل ما أصابه البول**» ارشاد به نجاست ثوب ملاقی با بول و رفع شدن نجاست بوسیلهٔ شستن است. در حقیقت ارشاد به دو حکم وضعی نجاست مغسول قبل از غسل و مطهریت غسل به آب است. در آنجا نیز اشکال شده که نجاست حکم وضعی است و امرش دائر بین ثبوت و عدم ثبوت است، با این که در مورد أمر به غسل اگر در مقابلش روایات دیگری گفته باشد «**لا بأس بالملاقی**» یا «**یجوز الصلاة فیه**» قائل به تعارض و تساقط نبوده، بلکه گفته‌اند دلیلی که نفی بأس کرده، قرینه می‌شود بر این که امر به غسل، ارشاد به تنزه است؛ نه نجاست، یعنی برای قذارت مراتبی فرض کرده‌اند که مرتبه شدیده آن، نجاست و قـذارت لزومی است که باید شسته شود و تا شسته نشود آثار طهارت محقق نمی‌شود.

بنابر این در فقه این گونه جمع عرفی در احکام وضعی وجود داشته و فقها همین گونه جمع عرفی کرده‌اند و این گونه نیست که ادله احکام وضعیه، قابلیت این نوع جمع را نداشته باشند و این نوع جمع مخصوص ادله احکام تکلیفیه باشد.

در نتیجه این نکته یک توجیه فنی و علمی برای جمعی است که مشهور متأخرین در مسأله استحباب و عدم وجوب زکات در غلات صبی إعـمال کرده‌اند.

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۳۰ / یکشنبه / ۱ / ۹ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

مرحوم سید بعد از بیان استحباب زکات در غلات غیر بالغ فرموده‌اند (**دون النقدین**) و در نقدین غیر بالغ استحباب را نفی کردند (**وفي استحباب اخراجها من مواشيه اشكال و الاحوط الترك**) در این جا متعرض مواشی شده فرموده‌اند در استحباب زکات مواشی طفل اشکال و احوط ترک آن است. اما در نقدین قائل به استحباب نشده‌اند، چون قدر متیقن بلکه صریح روایات «**ليس في مال اليتيم زكاة**» نفی زکات در نقدین یعنی مال صامت است.

بنابراین در باب نقدین صبی دلیلی بر استحباب نداریم، از اینرو به طور قاطع گفته‌اند (**دون النقدين**). امّا در مواشی که مشهور قدما قائل به وجوب زکات بوده‌اند، ایشان می‌فرماید (**فيه اشكال والاحوط الترك**). علت اشکال آن است که زکات مواشی مثل زکات غلات روایت خاص نداشته و استحباب آن نیاز به دلیل دارد مگر این که کسی از همان روایت محمد بن مسلم و زراره استفاده حصر کند که فقط خواسته مال صامت را از تشریع زکات بیرون کند و غلات، مواشی و مال التجارة را باقی بگذارد یا کسی ادعای وجود اجـماع مرکب کند مبنی بر این که گفته شده مواشی حکم غلات را دارد.

بنابراین اگر کسی در غلات قائل به استحباب شد در مواشی نیز باید قائل به

استحباب شود. البته هر دو وجه محل تأمل است، چون در گذشته گفتیم اجماع در این گونه مسائل که روایات دارد مدرکی بوده و حجت نیست. از طرف دیگر صغرای اجماع هم ثابت نیست، زیرا اجماع مرکب در جایی محقق می‌شود که تصریح به نفی تفصیل شود، نه این که مجرد دو قول در مسأله باشد و قول سومی نباشد؛ از اینرو اجماعی هم بر این که این دو صنف از مال صبی باید یک حکم داشته باشد و هر حکمی که در یکی از آن دو ثابت شد در دیگری هم ثابت خواهد بود نداریم؛ پس هیچ یک از صغری و کبرای اجماع مرکب تمام نیست، به همین جهت ایشان می‌فرماید (**الأحوط الترك**).

البته به نظر می‌رسد این که برخی به ضرس قاطع در نقدین و مواشی صبی استحباب زکات را نفی کرده و گفته‌اند (**الأحوط الترك**) صحیح نباشد، بلکه در بعضی موارد ممکن است قائل به استحباب زکات در مال صبی حتی در انعام و نقدین شویم. این مسأله را با دو مقدمه بیان می‌کنیم:

۱ ـ عبادات صبی مشروع و به آن فتوا داده شده، اگر چه واجب نیست. این در جای خودش ثابت شده است، هر چند بوسیله اطلاق ادله عبادات که از آن استفاده مشروعیت برای همه، حتی اطفال ممیز می‌شود.

۲ ـ ظاهر ادله زکات، چه آیات و چه روایات و ادلهٔ صدقات، مشروعیت مطلق زکات و مطلوبیت و ملاک داشتن آن در همه اموال اغنیاء حتی اموال اطفال است؛ پس مطلوبیت و مشروعیت انفاق، و دادن صدقه و زکات مال و ملاک داشتن آن مطلقا ثابت است و روایاتی مثل «**ليس في مال اليتيم زكاة**» یا «**ليس في المال الصامت زكاة**» وجوبش را نفی می‌کند، نه مشروعیت آن را؛ پس می‌توان از عمومات تشریع صدقات حتی زکات نسبت به مال طفل استفاده مشروعیت و مطلوبیت نمود. ادلهٔ رفع قلم و... نیز تنها وجوب را نفی می‌کند،

نه مشروعیت و استحباب را، زیرا سیاق آن‌ها سیاق امتنان بوده و رفع رجحان و مشروعیت زکات از مال صبی امتنانی ندارد. آنچه که امتنان است رفع الزام و وجوب است؛ پس اگر از ادله تشریع زکات و صدقات نسبت به اصل مشروعیت استفاده اطلاق کنیم و این که روایات نافی تنها لزوم را نفی کرده است، در این صورت می‌شود گفت جایی که طفل ممیزی بخواهد زکات مالش پرداخت کند بعنوان یک عبادت، مشروع است.

البته این پرداخت چون تصرف مالی در پی دارد نیازمند اذن ولی است و اذن ولیّ هم در جایی معتبر است که مصلحتی داشته باشد یا مفسده‌ای برای طفل نباشد که قطعاً در بسیاری از موارد عبادت زکات برای طفل مصلحت دارد یا حداقل مفسده‌ای ندارد، چون برکات و آثار معنوی فراوانی در ادای زکات و صدقات است و پرداخت زکات برای او مفسدهٔ مطلق نیست، بلکه انجام این مبرات و خیرات مانند عبادات مشروع صبی مصلحت و آثار وضعی دارد. بنابراین اطلاق این فتوا محل تأمل است.

بحث دیگر استحباب زکات مال التجارة است که مرحوم سید می‌فرماید: (**نعم اذا أتجر الولی بماله یستحب اخراج زکاته ایضاً**) ایشان در مال التجاره نیز قائل به استحباب شده است و علت آن هم روشن است، زیرا روایات زکات در مال یتیم صریح بود در این که اگر با آن تجارت شود زکات دارد و این روایات دلیل بر مشروعیت و ثبوت زکات در مال التجارة صبی است. ظاهر این روایات اگر چه لزوم زکات است ولی آن را بر استحباب حمل کرده‌اند.

البته وجوب آن را هم به شیخ مفید با توجه به عبارت مقنعه نسبت داده‌اند، ولی ظاهراً مقصود ایشان وجوب نبوده، بلکه مقصود ثبوت همان زکاتی است که در مال التجاره کبیر ثابت است، همانگونه که مرحوم شیخ طوسی عبارت

شیخ مفید را تفسیر کرده است و قول مشهور فقها استحباب زکات مال التجاره حتی بر کبیر است. البته یک قول معتنا به نیز، وجوب آن است و بعضی از علمای متأخر هم قائل به وجوب آن شده‌اند.

در هر صورت ظاهر روایاتی که در باب یتیم گذشت ثبوت همان زکات مال التجارة کبیر در مال طفل است، نه نکاتی دیگر؛ پس اگر کسی در آنجا قائل به استحباب شد ـ مانند مشهور فقها ـ در مسأله محل بحث هم استحباب ثابت می‌شود، زیرا هم ظاهر و لسان روایات وحدت حکم کبیر و صغیر است و این که این همان زکات است نه زکات دیگری، هم فی نفسه محتمل نیست که این زکات بر طفل لزومی ولی بر بالغ استحبابی باشد، چرا که طفل اولی به عدم وجوب است. بنابراین استحباب زکات مال التجارة طفل از روایاتی که قبلاً اشاره شد استفاده می‌شود و این یکی از مواردی است که گفتیم حق مالی غیر لزومی در آن ثابت می‌گردد.

پس تا اینجا بحثی نیست و کسی از فقها هم در اصل این تشکیک نکرده است. حتی کسانی مانند مرحوم خویی و میرزا که در استحباب زکات غلات اشکال کرده‌اند، این جا در ثبوت استحباب اشکال نکرده‌اند با این که طبق نظر آنان باید روایات نفی وجوب زکات از مال التجاره، معارض با ادله اثـبات زکات باشد و این در حقیقت نقضی بر مطلب ایشان در نفی استحباب زکات در غلات طفل است.

اکنون بحث در حدود استحباب این زکات است که آیا زکات در مطلق مال التجارة صبی مستحب است یا تفصیلی در مسئله وجود دارد؟ مرحوم سـید مطلقا گفته است: (**نعم إذا اتجر الوليّ بماله يستحب إخراج زكاته ايـضاً**). باید گفت که اتجار به مال یتیم صُوَری دارد. یک صورت که خارج از بحث است و

نیازی هم به ذکر ندارد این است که ولیّ یا کسی به اذن ولیّ مال صبی را قرض کرده و برای خودش تجارت کند به شرطی که قرض دادن به مصلحت صبی باشد. در این جا اگر با این مال تجارت شد، سودش برای خود مقترض است؛ نه صبی و مال التجارة برای کسی است که قرض گرفته و مال صغیر در ذمه مقترض خواهد بود. در این صورت روشن است که زکات مال التجارة بر کبیر است. این صورت خارج از بحث است.

صورت اوّل: مورد بحث آن است که کسی با این مال، برای خود صبی تجارت کند و تصرف وی مشروع باشد، مثلاً ولیّ باشد یا از طرف ولیّ یا حاکم شرع مأذون باشد که با مال صبی مضاربه کند، یا برای تجارت اجیر شود و سود تجارت برای صبی باشد. قدر متیقن روایات این است که در این صورت یک تجارت صحیح شرعی نافذ با اذن ولیّ و به مصلحت صبی انجام گرفته است و روایات شامل آن می‌شود و دلالت بر زکات در آن دارد.

صورت دوّم: این که ولیّ اجازه نداده باشد یا نتواند اجازه دهد چرا که مثلاً تجارت برای مال همراه با خطر است. در روایتی آمده است که وقتی کسی مال صبی را می‌گیرد باید متمکن باشد، و اگر چنین نباشد در صورت ضرر ضامن است. حال اگر تجارت انجام گرفت و از قضا سود هم داد، ولی تجارت مأذون فیه نبود، این فرض در حقیقت مثل بیع فضولی است که با اذن ولیّ از طرف طفل واقع می‌شود و شاید بر ولیّ واجب باشد که اذن بدهد، بلکه از برخی روایات استفاده می‌شود سود متعلق به یتیم است و اگر خسارتی و نقصی در مال واقع می‌شد تاجر ضامن است. در برخی از روایات زکات آمده «**الربح لليتيم و عليه الضمان**»، یعنی خود این روایات، تجارت برای طفل را امضا کرده و آن را صحیح دانسته است.

صورت سوّم: این که کسی بدون اذن ولیّ، برای خودش، با مال صبی اتجار کند که در این صورت سود متعلق به خودش نیست، زیرا تصرف در مال غیر است. البته اگر در ذمه برای خودش تجارت کرده و مال یتیم را به عنوان وفا پرداخت کرده باشد علی القاعده سود برای خودش خواهد بود، تنها وفا باطل است و مال پرداخت شده در ملک طفل باقی مانده و اگر تلف شده باشد تاجر ضامن آن است، گرچه گروهی در این مورد هم احتمال داده‌اند برخلاف قاعده اولی سود برای یتیم باشد. بنابراین صورت سوم آن است که با عین مال یتیم تجارت شده و تاجر با عین آن مال خرید و فروش کرده بـاشد ولی بـرای خودش، نه برای طفل. این معامله برای تاجر واقع نخواهد شد، ولی با اجازه ولیّ می‌تواند برای طفل واقع شود.

در کتاب مکاسب آمده که این گونه بیع از موارد فضولی است که با اذن ولیّ و مالک بیع صحیح می‌شود، چون قوام بیع به مبادله دو مال است و نیت بیع فی نفسه حقیقت مبادله را تغییر نمی‌دهد، چون چنین بیعی مبادله بین دو مال به لحاظ طرف اضافه‌اش به مالک است که در صورت اجازه مالک یا ولیّ وی واقع می‌شود، یعنی مبادله بین دو مال انجام شده و بـا اجـازه ولیّ صـحیح می‌شود. بنابراین در صورت سوم اگر ولیّ اجازه دهد و امضاء کند یا براساس اطلاق روایات «**الربح للیتیم والتاجر ضامن**» چنان چه کسی اطلاق را شامل این صورت هم بداند، تجارت صحیح و سود برای طفل است.

در نتیجه سه صورت در این مسأله است که قدر متیقن روایات استحباب زکات در مال التجارة طفل، همان صورت اول است. نسبت به صورت دوم و سوم بعضی قائل به عدم استحباب زکات شده‌اند که شاید ظاهر شرایع این قول باشد و شاید به این جهت باشد که مقتضای قاعده بطلان این معاملات بوده و در

روایات که گفته شده «**الربح للیتیم**» حکمی بر خلاف قاعده و مالی است که مجانی به یتیم داده شده و تجارت یتیم و طفل نیست تا مشمول روایات زکات مال التجارة شود. برخی هم میان صورت دوم و سوم تفصیل داده‌اند و گفته‌اند: صورت دوم ملحق به صورت اول و استحباب زکات در آن ثابت است، چون در صورت دوم که تجارت برای یتیم و به قصد وی بوده است با این که تجارت فضولی بوده و تصرفات تاجر نافذ نبوده است، ولی چون او برای یتیم خرید و فروش کرده و قصدش تجارت برای یتیم بوده است مشمول روایات مال التجارة یتیم شده و داخل در اطلاق آن روایات است، ولی صورت سوم خارج است زیرا در صورت سوم تجارت برای غیر یتیم انجام شده و این که سود آن به طفل داده می‌شود برای شمول روایات استحباب زکات مال التجارة کافی نیست، زیرا ظاهر روایات آن است که تجارت برای یتیم و طفل باشد.

با این حال مرحوم سید و شاید مشهور قائل به استحباب در هر سه صورت شده‌اند و همین قول صحیح است، زیرا:

اوّلاً: روایات زکات مال التجارة یتیم نمی‌گویند تجارت برای طفل و یتیم باشد، بلکه تنها گفته‌اند «**إذا اتجر به**» یا «**اذا حرکته**» و این عنوان عام شامل مواردی است که کسی برای خودش با مال یتیم تجارت کرده باشد.

به عبارت دیگر مال یتیمی که ساکن، صامت و کنز شده باشد و در خرید و فروش به کار گرفته نشده باشد زکات ندارد، اما اگر به هر گونه در تجارت به کار گرفته شود زکات دارد. مثلاً در روایت صحیحه زراره و بکیر آمده است: «**لیس علی مال الیتیم زکاة إلّا أن یتجر به فإن اتجر به ففیه الزکاة و الربح للیتیم و علی التاجر ضمان المال**» این روایت به طور خاص می‌گوید تاجر، ضامن است، یعنی تاجری که اذن نداشته، چون اگر اذن داشت ضامن نبود، چنان که هم

مقتضای قاعده است هم از برخی روایات خاصه استفاده می‌شود؛ پس معلوم می‌شود تصرف تاجر، تصرفی ضمان‌آور است و این در جایی است که تصرف بدون اذن باشد و اطلاقش صورت دوم و سوم را هم می‌گیرد.

ثانیاً: در مورد سوم که برخی مثل آقای خویی گفته‌انـد در ایـن مـورد پرداخت زکات مستحب نیست چون معامله فضولی است، خود ایشان قبول کرده‌اند که با امضای ولیّ، معامله، صحیح و تجارت از طرف طفل واقع خواهد شد؛ نه این که فقط سود از آن وی می‌شود تا گمان شود این غنیمتی است برای صبی و مشمول مال التجاره صبی نمی‌شود بلکه امضای ولیّ، امضای معامله و تجارت است از اینرو مشمول ﴿**أوفوا بالعقود**﴾ و ﴿**احل الله البیع**﴾ یعنی بیع مالکیتی می‌شود، چون امور انشائی و اعتباری با اجازه، مستند بـه مـالک می‌شود، مثل این که از ابتدا با اذن مالک برای مالک خرید و فروش انجام شده باشد.

بنابراین در فرض سوم نیز بعد از اذن ولی تجارت طفل متحقق شده و مال خارجی تحصیل شده مال التجارة طفل خواهد بود و مشمول روایات زکات می‌گردد و تفصیل مذکور وجهی ندارد.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۳۱ / دوشنبه / ۲ / ۹ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

جهت دوّم؛ مرحوم سید می‌فرماید: (**ولا يدخل الحمل في غير البالغ فلايستحب إخراج زكاة غلاته**). بعد از این که زکات را در مال التجاره و غلات صبی ثابت کرده و نقدین و انعام را استثنا کردند در ادامه طفلی که هنوز متولد نشده را نیز استثنا می‌کنند.

فرض مسأله این است که جنین قبل از ولادت، مالک ارث و ... می‌شود و اگر میتاً به دنیا آمد کشف می‌شود که از ابتدا مالک نبوده و ارث برای بقیه ورثه است، نه برای جنین؛ پس مالکیت جنین مشروط به زنده متولد شدن است. حال اگر وی در زمان انعقاد حب غلات، جنین باشد یا با مال وی تجارت شده باشد به نظر مرحوم سید استحباب زکات شامل آن نیست: (**لا يدخل الحمل في غير البالغ فلا يستحب إخراج زكاة غلاته**). این فتوا بین متأخرین مشهور شده و حتی صاحب ایضاح یعنی فخر المحققین ادعای اجماع بر آن کرده است. البته در این مسئله ادعای اجماع بی‌مورد است، چون مسأله به هیچ عنوان مورد تعرض قدما نبوده تا در آن ادعای اجماع شود.

مبنای فتوای مشهور یکی از دو مطلب می‌تواند باشد:

اوّل: این که گفته شود جنین و حمل پیش از آنکه سالم متولد شود، یا مالک

نیست یا اگر مالک باشد چون ملکیت وی متزلزل است شرط چهارم یعنی ملک طلق را ندارد، ولی پاسخ می‌دهیم که احتمال عدم ملک در بحث ارث دفع شده و در آن جا گفته می‌شود جنین مالک است، ولی ملکیت وی مشروط است و اگر مرده به دنیا بیاید کشف می‌شود از ابتدا مالک نبوده است؛ پس فقها در آن جا قائل به ملکیت شده‌اند و مشروط به شرط متأخر بودن آن مانع از تعلق زکات نمی‌شود، زیرا بیش از اصل مالکیت شرط دیگـری را در بـحث‌های گذشته نپذیرفتیم. بنابراین، این وجه تمام نیست.

دوّم: مبنای دیگری که شارحین عروه بیشتر روی آن تکیه دارند این است که ادعا کرده‌اند روایات زکات مال التجارة و غلات از مال جنین انصراف داشته و ظاهر «**اذا اتجر بماله ففیه الزکـاة**» طفل مولود است و یتیم در آن روایـات منصرف به مولود است نه جنین. سپس دیده‌اند اشکال می‌شود که اگر ایـن عنوان منصرف به مولود باشد نفی زکات از مال یتیم نیز منصرف به مـولود می‌شود و جمله «**لیس فی مال الیتیم زکاة**» هم شامل مال جنین نخواهد شد؛ در نتیجه زکات در مال جنین به وسیله عمومات زکات واجب و لازم می‌شود.

در مقام پاسخ به این اشکال گفته شده: این انصراف در حکم به زکات است؛ نه در حکم به نفی زکات، چون یتیم غیر مولود نسبت به یتیم مولود در نفی زکات از مال اولی است. اگر در مال یتیم مولود زکات نیست به طریق اولی در مال غیر مولود زکات نخواهد بود. پس یا می‌گوییم اطلاق روایات در حکم به نفی زکات انصراف نداشته و تنها در طرف اثبات زکات انصراف دارد یا اگر در هر دو انصراف داشته باشد حکم به نفی را از باب فحوی و اولویت در جنین و طفل غیر مولود ثابت می‌کنیم و این اولویت در طرف نفی است نه در طرف اثبات؛ پس مدعای مشهور ثابت می‌شود.

از طرف دیگر ادعای انصراف قابل قبول نیست، چون در عناوین طفل و یتیم و ... که به نحو قضایای حقیقیه و کلیه آمده است وجهی برای ادعای انصراف نیست. وقتی می‌گوید «**اما غلات الیتیم فالصدقة فیها واجبة**» یا «**إذا اتجر بماله ففیه الزکاة**» یا «**لیس في مال الیتیم زکاة الا أن یتجر به**») قضایا حقیقیه بوده، شامل همه مصادیق می‌شود و وجهی برای انصراف از افراد نادر الوجود و یا کمتر مورد ابتلا نیست و متعارف بودن این که غالباً با اموال یتیم مولود تجارت می‌شود موجب انصراف نیست، مخصوصاً در مورد احکام وضعی مثل تعلق زکات که یک حکم وضعی است و بحث از حق فقراء در اموال است، بویژه با توجه به این که روایت در مورد مال یتیم است که مستحق ترحم و حفظ اموال است؛ پس این انصراف هیچ وجهی نداشته و اطلاق روایات برای مطلق یتیم و طفل نابالغ تمام است.

جهت سوّم: مرحوم سید می‌فرماید: (**والمتولّي لإخراج الزکاة هو الولیّ**)، یعنی متولی اخراج زکات مال طفل، ولیّ است. از این تعبیر معلوم می‌شود که مقصود از (**یستحب للولیّ الشرعي**) در ابتدای مسأله آن نیست که استحباب حکمی برای ولیّ است، بلکه استحباب برای طفل است و ولیّ متولّی اخراج و تحقق آن حق مالی استحبابی و ترجیحی است، این جهت که تصرف مالی نیاز به اذن ولیّ دارد. سپس می‌فرماید: (**مع غیبته یتولاه الحاکم الشرعي و لو تعدد الولیّ جاز لکلٍ منهم ذلك و من سبق نفذ عمله ولو تشاحوا في الإخراج و عدمه قدّم من یرید الإخراج**). در این جهت به این اشاره دارند که متولی اخراج ولیّ است، حال یا ولیّ خاص یعنی اب و جد یا ولیّ عام یعنی حاکم شرعی. این‌ها متولی اخراجند و این حکم علی القاعده است، چون غیر ولیّ در اموال صبی و طفل حق تصرف نداشته و تصرف دیگری نافذ نیست، حتی اگر زکات، واجب

باشد ولیّ باید تصرف کند. سپس ایشان می‌فرماید: اگر ولیّ متعدد باشد، مثل اب و جد که هر دو به نحو استقلال ولایت بر طفل را دارند، آیا برای هر دو اخراج زکات جایز است؟ اگر یکی خواهان اخراج زکات و دیگری خواهان عدم آن شد کدام یک بر دیگری مقدم است؟ می‌فرماید: اگر ولیّ متعدد شد، مقتضای تعدد ولیّ تعدد ولایت است؛ پس هر کدام می‌توانند مستقلاً این کار را انجام داده و هر کدام قبل از دیگری انجام داد، نافذ خواهد بود و موضوع زکات برای دیگری باقی نمی‌ماند اما اگر اختلاف کردند و یکی گفت زکات پرداخت شود و دیگری گفت من راضی نیستم زکات مال داده شود کسی که می‌خواهد اخراج زکات کند حق اخراج داشته و نظر و ارادهٔ او نافذ است و دیگری که مانع پرداخت زکات است منع او مؤثر نیست. در این فرع ثبوتاً سه احتمال تصور می‌شود:

احتمال اوّل: این که گفته شود ولایت جد مقدم است همانگونه که در باب ولایت اَب و جد بر نکاح صبیه گفته می‌شود یا از روایت «**انت ومالك لأبيك**» اولیت و احقیت ولایت جد استفاده شود.

احتمال دوّم: این که هر دو تصرف نافذ نباشد زیرا شمول دلیل نفوذ ولایت در هریک با تصرف دیگری تعارض کرده و تساقط می‌کند، مثل جایی که مال طفل را در یک زمان، پدر به یکی بفروشد و همان زمان جد آن را به دیگری فروخته باشد که هر دو معامله باطل خواهد بود و مال در ملک صغیر باقی می‌ماند، چون با هم تضاد و تنافی دارند و نمی‌شود هر دو نافذ باشند و اگر یکی مشمول ادله صحت ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ و «**تجارة عن تراض**» باشد، ترجیح بلامرجح است. در نتیجه تعارض و تساقط شکل می‌گیرد.

احتمال سوّم: این است که مرحوم سید و شاید مشهور گفته‌اند کسی که

می‌خواهد زکات را پرداخت کند نظرش نافذ بوده، دیگری حق جلوگیری و منع نداشته و نمی‌تواند آن را باطل کند.

وجه اول از این وجوه متوقف بر این است که کسی از روایات تقدم ولایت جد بر اَب همان طوری که در باب نکاح آمده است در این جا استفاده کند که البته تعدی کردن از باب نکاح که مورد آن حکم است به باب زکات مال صبی قیاس است. امّا درباره روایت «**انت ومالك لأبيك**» که در باب جواز تصرف پدر در مال پسر حتی اگر کبیر باشد آمده بلکه اساساً این روایت در مورد کبیر وارد شده است، ممکن است کسی اولویتی بفهمد و بگوید این جا نیز جدّ اولی از پدر است، زیرا جدّ، اب الاب است.

البته این مطلب هم قابل قبول نیست و از این روایت استفاده نمی‌شود که هر حق و ولایتی فرزند داشته باشد پدرش نیز به طریق اولی بر آن حق و ولایت دارد، بلکه این روایت تنها در مورد تجویز تصرف پدر در مال فرزند کبیر خود آن هم در حد نیاز آمده است؛ نه بیشتر، پس احتمال اول منتفی است.

اما احتمال دوم که ادعای تعارض دلیل دو ولایت و تساقط است، مانند دو تصرف متضادی است که در مال طفل از طرف دو ولیّ هم عرض در یک زمان انجام گیرد و این فرض همان گونه که در باب دو ولیّ جود دارد در باب اصیل و وکیل نیز متحقق می‌شود، مثلاً اگر کسی وکیل شخصی شود و در یک زمان هم مالک، مال را بفروشد و هم وکیل همان مال را به دیگری بفروشد گفته می‌شود: هر دو تصرف باطل است، چون هر دو تصرف نمی‌تواند در یک مال نافذ باشد و صحت یکی از آن دو ترجیح بلامرجح است؛ پس تعارض و تساقط شکل گرفته و هر دو تصرف باطل است.

این احتمال نیز در مورد بحث ما صحیح نیست، بلکه در جایی صحیح است

که دو تصرف وضعی مانند دو معامله بر مال مولّی علیه انجام شود، مـانند مثالهای ذکر شده که دو بیع و دو تملیک متضاد با هم در یک زمان، نسبت به یک مال انجام گرفته و صحت هریک باید به وسیله اطلاق دلیل صحت و نفوذ معاملات ثابت شود و شمول دلیل نسبت به هر یک، معارض با شمولش نسبت به دیگری باشد که موجب تساقط بوده و هیچ یک، دلیل صحت نخواهد داشت و به اصل فساد در معامله، یعنی اصل عملی عدم ترتب اثر ملکیت و امثال آن رجوع می‌شود، اما در اینجا مطلب این گونه نیست، زیرا دو تصرف وضعی نداریم و اگر هم تصرف معاملی باشد یک تصرف است، چون یکی می‌خواهد زکات مال را که شارع در مال صبی قرار داده پرداخت کند و دیگری منع می‌کند و می‌خواهد این تصرف انجام نشود؛ نه این که می‌خواهد تصرف وضعی متضاد دیگری انجام دهد و فرض بر این است که ولیّ مانع، حق منع ولیّ مستقل و هم عرض دیگر را ندارد، همچنان که حق جلوگیری از حکم استحباب شرعی را هم نداشته و در حقیقت این یک حکم شرعی است که حق زکات استحبابی در مال طفل برای فقرا قرار داده شد و یک ولیّ می‌خواهد آن را امتثال می‌کند امّا ولی دیگر می‌خواهد امتثال نکند. ولیّ حق امتثال کردن یا نکردن خود را دارد امّا حق منع از امتثال ولیّ دیگر یا خود صبی را (اگر بالغ شود) ندارد؛ پس صحیح همان احتمال سوم است که مرحوم سید و دیگران گفته‌اند.

جهت چهارم: مرحوم سید می‌فرماید: (**ولو لم یؤد الولیّ إلی أن بلغ المولی علیه فالظاهر ثبوت الاستحباب بالنسبة إلیه**)، یعنی در صورتی که ولیّ زکات را پرداخت نکرد تا طفل بالغ شد، آیا استحباب پرداخت برای طفل باقی و ثابت است یا نه؟ می‌فرماید: (**الظاهر ثبوت الاستحباب بالنسبة الیه**)، یعنی بر طفل مستحب است که زکات گذشته را ادا کند. مبنای این فتوا هم روشن است، زیرا

اگر قائل شدیم که حکم به استحباب حکم وضعی و حق مالی است ـ چنانچه همین را هم استظهار کردیم ـ اطلاق دلیل این حق تا وقتی که ادا نشده باشد باقی مانده و طفل پس از بلوغ حق تصرف در مال خود را داشته و استحباب نیز بر وی ثابت خواهد بود و اگر قائل شدیم که حکم به زکات در مال طفل تکلیف محض به استحباب است، ولی این استحباب برای طفل است، زیرا ثبوت استحباب بر اطفال محذوری ندارد، باز هم این استحباب پس از بلوغ باقی بوده و تا وقتی که امتثال نشود باقی خواهد ماند. اما اگر گفته شود این استحباب برای ولیّ است و برای صبی هیچگونه استحبابی نیست، ولیّ هم ولایتش تمام شده است در این صورت ممکن است گفته شود پس از بالغ شدن طفل، دلیلی بر ثبوت استحباب برای وی نداریم و ادعای بقای مناط و ملاک حکم استحباب حتی بعد از بلوغ، یک نوع تنقیح مناط است. ولی این احتمال فی نفسه منتفی است، چون ظاهر روایات این بود که زکات مربوط به طفل است و اگر هم حکم تکلیفی به استحباب باشد بازهم مربوط به مال طفل است و ولیّ از باب این که ولیّ طفل است متولی امتثال آن تکلیف است و تکالیف استحبابی ثبوتشان برای اطفال مانعی نداشته و ادله رفع قلم و نفی وجوب تنها وجوب را نفی می‌کند، نه تکالیف استحبابی را.

علاوه بر این که ممکن است گفته شود عرف از ادله استحباب زکات در مال یتیم اینگونه استفاده می‌کند که تا وقتی زکات مال پرداخت نشده باشد استحباب پرداخت آن برای کسی که ولایت بر تصرف در مال دارد باقی است که در زمان طفولیت، ولیّ بوده و در زمان بلوغ، خود طفل بالغ شده است. بنابراین فتوای مرحوم ماتن صحیح است.

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۳۲ / سه شنبه / ۳ / ۹ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

مسئله ۲: (یستحب للولّي الشرعی إخراج زکاة مال التـجارة للـمجنون دون غیره من النقدین کان او من غیرهما). مرحوم سید در این بخش همان بـحث استحباب را درباره مجنون که مانند صبی در اموالش زکات نیست آورده‌اند.

ایشان در غلات و مال التجارة صبی قائل به استحباب شـدند، ولی در مجنون فقط در مال التجارة او قائل به استحباب زکات شده و طبق نظر ایشان در اصناف دیگر یعنی نقدین، انعام و غلات مجنون پرداخت زکات اسـتحباب ندارد.

علت این تفکیک بین مجنون و صبی این است که هم در مورد مال التجارة صبی امر به زکات شده « **یزکّی اذا اتجره بماله** » و هم در مورد غلات او صحیحه محمد ابن مسلم آمده است « **واما فی غلاته فالصدقة الواجبة** »، ولی در مجنون تنها در مال التجارة امر بـه زکـات وارد شـده است، چـنان کـه در روایت عبدالرحمن آمده «**مال المرأة المختلطة ... لا زکاة فی مالها الا اذا اتـجر بـه**». بنابراین فقط در مال التجارة مجنون دلیل بر زکات داریم و این زکات مستحب است، یا به دلیل این که اصل زکات مال التجارة مستحب است، حتی در سایر مکلفین (در بحث زکات مال التجارة این مسأله بررسی خواهد شد) و این

روایت هم همان زکات را در مال التجارة مجنون ثابت می‌کند، نه زکات دیگری را؛ پس اصلش اگر استحبابی باشد در مجنون هم استحبابی است، یا به جهت این که محتمل نیست مجنون أشدّ حالاً از عاقل در زکات مال التجارة باشد این گونه که زکات مال التجارة بر عاقل مستحب و برای مجنون واجب باشد.

بنابراین این‌جا قائل به استحباب شده‌اند، اما در سایر اموال حتی غلات مجنون دلیلی بر استحباب نداریم، مگر ادعای فحوا یا مساوات مجنون با صبی در احکام که این ادعا هم بی اساس است، زیرا شاید صبی با مجنون فرق داشته باشد، مثلاً استحباب برای صبی به جهت آن است که در آینده بزرگ می‌شود و ثبوت این استحباب در تربیتش مؤثر خواهد بود، بخلاف مجنون؛ یا به هر علت دیگر.

از اینرو ادعای مساوات یا فحوا تمام نیست و این که گفته شده است احکام مجنون و صبی در همه یا اکثر موارد مثل هم است، قبلاً بحث شد که چنین ملازمه‌ای ثابت نیست و در بسیاری از موارد احکام اطفال با احکام مجنون متفاوت است.

بنابراین از این راه هم نمی‌شود استحباب را در زکات غلات مجنون ثابت کرد، چون اگر ما تمام آن بحث مشروعیت و استحباب و مطلوبیت انفاق‌ها و زکوات حتی در اموال را از ادله استفاده کنیم ـ چنان که در بحث صبی اشاره کردیم که بعید نیست چنین اطلاقاتی داشته باشیم ـ آن وقت دلیل نفی زکات بر مال مجنون حتی اگر اطلاق داشته باشد ـ که قبلاً آن را نفی کردیم ـ تنها وجوب را نفی می‌کند نه استحباب و مشروعیت را و نفی استحباب هم امتنانی نیست تا با ادله رفع قلم از مجنون نفی بشود؛ از اینرو استحباب پرداخت زکات از اموال مجنون در حدی که موجب ضرر و مفسده‌ای بر وی نباشد قابل قبول است.

مسئله ۳: (الأظهر وجوب الزكاة على المغمى عليه فى اثناء الحول و كذلك السكران فالإغماء و السكر لا يقطعان الحول فيما يعتبر فيه و لاينافيان الوجوب اذا عرضا حال التعلق في الغلات). در این مسأله بحث از اغماء و سکر و امثال اینهاست که آیا مانع از تعلق زکات می‌شود یا نه؟ مثلاً اگر در حین تعلق زکات در غلات یعنی حین انعقاد حَبّ، مالک مغمٰی علیه بود با توجه به این که اغماء رافع تکلیف است، آیا مانند جنون در زمان انعقاد حب، زکات به مالش تعلق نخواهد گرفت؟ بلکه اگر اغماء در اثناء حول واقع گردد حول منقطع می‌شود یا نه؟

در این مسأله اختلاف نظر است. مشهور موافق نظر ایشان هستند، ولی مرحوم علامه و برخی دیگر که از ایشان تبعیت کرده‌اند اغماء را مانند جنون هم رافع تعلق زکات غلات و هم موجب انقطاع حول می‌دانند. این کلام مرحوم علامه مورد اشکال مرحوم صاحب مدارک و بعضی دیگر قرار گرفته و گفته‌اند چرا این تفکیک را ایشان قائل شده‌اند و اگر چنین باشد سکر و نوم و... نیز از همین قبیل است؛ پس باید درباره نوم نیز همین گونه گفته شود ولی این گونه نگفته‌اند. البته شاید ظاهر عبارت مرحوم علامه این باشد که ایشان اغماء را از این نظر به جنون ملحق کرده که موجب فقدان شرط پنجم از شرایط عامه یعنی تمام التمکن بر تصرف می‌شود و گفته‌اند این شرط باید در تمام حول باشد و اغماء با نوم و سکر فرق دارد، چون آن‌ها افعال اختیاری خود انسان است، اما اغماء یک حالت غیر اختیاری است که بر شخص عارض می‌شود، مثل حالت جنون یا غیاب از مال و عدم تمکن بر تصرف در آن.

در شرطیت عدم جنون هم برخی از باب عدم تمکن بر تصرف قائل به نفی زکات در مال مجنون شدند و همین استدلال را ذکر کرده‌اند. در این صورت

دیگر نقض به نوم و سکر و ... به ایشان وارد نیست، چون افعال اختیاری بوده و با صدق «**الحول فی یده و عنده**» منافات ندارد، ولی همچنان این اشکال وارد است که اولاً گفتیم مقصود از تمکن از تصرف آن است که قصوری در مال نبوده و مال از مالکش دور نباشد؛ نه این که در مالک و اهلیّتش قصوری نباشد. جنون و اغماء مانند طفولیت، اهلیت مالک را از تصرف منتفی می‌کند و قصور در مالک است نه در ملک و مال در اختیار مالک قرار دارد. روایات «**أن یکون المال فی یده**» ناظر به این بود که در مال قصوری نباشد، مانند این که متعلق حق دیگری باشد مثل مال مرهون یا مدفون باشد یا از مالکش دور باشد و مالک خبر از آن نداشته باشد و امثال اینها که همگی قصوری در مال است؛ نه قصوری در اهلیت مالک. علاوه بر این که گفته شد و مرحوم سید هم قبول کرد که شرطیت تمکن از تصرف در اموالی است که حول در زکاتش شرط است، اما در غلات که حول در آن شرط نیست تمکن از تصرف لازم نیست، چنانچه مفصل در بحث شرط پنجم گذشت.

بنابراین استدلال مرحوم علامه تمام نیست و ما باتوجه به اطلاقات ادله باید بررسی کنیم آیا اطلاقات ادله زکات در مورد بحث اقتضای اثبات زکات را دارد یا نه؟

در این رابطه باید گفته شود: اگر قائل شویم که اطلاقات ادله زکات دال بر حکم وضعی است یا اگر دال بر حکم تکلیفی است، وضع و تکلیف از آن‌ها در عرض هم استفاده می‌شود ـ چنان که همین را از ظاهر ادله تشریع زکات استفاده کردیم ـ مطلب بسیار روشن و فتوای مرحوم سید صحیح است، چون اطلاق حکم وضعی شامل مال مغمی علیه و سکران هم می‌شود. آن استظهاری هم که شده بود مبنی بر این که شخص مالک باید در تمام حول طفل و مجنون نباشد،

به جهت این بود که در روایات آمده است: «**لا زکاة علی مال الیتیم**» و این را به روایات شرطیت حول منضم کرده و گفته‌اند: از جمع میان این دو اسـتفاده می‌شود که در طول هم هستند. اما در این جا چنین دلیـلی نـداریـم؛ پس اطلاقات ادله اقتضاء می‌کند که حکم وضعی به مال مغمٰی علیه تعلق بگیرد و شرط مالکیت در تمام حول با اغماء رفع نشده و حول هم منقطع نمی‌شود. اما اگر کسی ادعا کند از آنجایی که عمومات اولیه تشریع زکات به لسان امر است ﴿**آتوا الزکاة**﴾ وامر شامل کسی نمی‌شود که قابلیت تکلیف را ندارد و کسی که بیهوش است توجه تکلیف به وی معقول نیست و صلاحیّت مخاطبه را ندارد، پس ادله زکات مثل ادله صلاة نسبت به مغمٰی علیه قید خورده است و اساساً قدرت، شرط در تکلیف است و اغماء موجب عجز است.

پس بنابراین اگر در زمان تعلق زکات مانند زمان انعقاد حب غله یا دخول ماه دوازدهم مالک مغمٰی علیه باشد خطاب (**أدّ الزکاة**) یـا ﴿**آتـوا الزکـاة**﴾ نمی‌تواند متوجه او باشد، چون قادر نیست و وقتی خطاب و تکلیف شامل او نباشد دیگر حکم وضعی هم ثابت نمی‌شود، زیرا حکم وضعی تـابع حکـم تکلیفی است و اگر مقتضی حکم تکلیفی قاصر بوده و شامل مغمٰی علیه نباشد دلیلی بر حکم وضعی نخواهیم داشت؛ پس بعد از این که بهوش می‌آید دلیلی بر تعلق زکات نداریم و اغماء نیز مانند جنون رافع تعلق زکات خواهد بود. بنا بر مبنای کسانی که ادله و عمومات تشریع زکات را تکلیفی می‌دانند این اشکال وارد می‌شود و زکات ثابت نخواهد شد، بلکه در مسأله حول هم اگر مکلف در اثناء حول مغمٰی علیه شود، اغماء موجب انقطاع حول است، چون از ادله شرطیت حول هر چند به ضم ادله نفی تکلیف و رفع قلم از صبی و مجنون استفاده می‌شود که مکلف باید در تمام حول صلاحیت تکلیف به زکات را داشته

باشد. در این جا هم مثلاً از ادله شرطیت قدرت در صحت توجه تکلیف این گونه استفاده می‌شود یا از روایاتی که در باب مغمٰی علیه گفته است «**ما غلب الله علیه العباد، الله اولی بالعذر**» که مانند رفع القلم است؛ مثلاً در روایت موسی بن بکر آمده است «**الرجل یغمی علیه یوماً أو یومین أو الثلاثة أو الاربعة أو أکثر من ذلک، کم یقضی من صلاته؟ قال: ألا أخبرك بما یجمع لک هذه الاشیاء؛ کلما غلب الله علیه من امر فالله اَعذَرَ لعبده**» و در بعضی روایات آمده «**فالله اولی بالعذر**»[1]. بنابراین برخی از محققین زکات را بر مال طفل و مجنون نفی کرده‌اند به این دلیل که ادله تشریع زکات قصور داشته و شامل صبی و مجنون نمی‌شود، زیرا این ادله به لسان تکلیف است و در صبی و مجنون تخصیص خورده و در مغمٰی علیه هم همین گونه است، زیرا مغمٰی علیه هم مکلف نیست و نه امر به نماز و تکالیف دیگر را در حال اغماء ندارد و بالتبع دلیلی بر وضع هم نداریم، چون مدلول مطابقی ادله، تکلیف است و وقتی مدلول مطابقی تخصیص بخورد، یا به مقیّد عقلی شرطیت قدرت یا به این روایاتی که اشاره شد قید زده شود، مانند مجنون می‌شود.

البته ما این امر را قبول نداشتیم و برای همین به مقتضای عمومات اولیه قائل به وجوب زکات شدیم، مگر دلیل خاص عمومات را تخصیص زده و بگوید حکم وضعی وجود ندارد، مثل روایاتی که درباره صبی آمده بود به گونه‌ای که این عمومات اولیه را تخصیص می‌زد، اما در مغمٰی علیه دلیل نیامده است، از اینرو اطلاقات اولیه تمام است، ولی بنابر نظر مشهور که قائل به قصور مقتضی ادله زکات برای صبی و مجنون شده‌اند به جهت این که روایات به لسان تکلیف

---

۱ ـ وسائل، ج۸، ابواب قضاء الصلاة، باب ۳، ص ۲۶۰.

است و تکلیف نسبت به مجنون و صبی با ادله رفع القلم و... مقید شده، در این جا هم برای مغمٰی علیه مقیِّد وارد شده و لازم است زکات در مال وی نفی شود.

در پاسخ این اشکال حتی بنابر مسلک قصور مقتضی که آن را قبول نداشتیم وجوهی را می‌توان ذکر کرد:

وجه اوّل: این که گفته شده ما به اطلاق روایاتی که در آن حکم وضعی آمده مانند «**في ما سقته السماء، العشر**» یا «**في كل خمس من الابل شاة**» تمسک کرده و زکات را در مال مغمی علیه ثابت می‌کنیم و چون مانند مجنون و صبی دلیلی با عنوان «**ليس في مال المغمى عليه زكاة**» نداریم حکم وضعی تعلق زکات به مال او ثابت می‌شود. در مقابل این جواب گفته‌اند: این روایات در مقام بیان مقدار و نصاب زکات اموال است. در مجنون و صبی هم به این روایات تمسک شده و همین جواب هم آن جا داده شده بود که این روایات در مقام بیان مقدار نصاب است؛ نه بیان «من علیه الزکاة» تا به اطلاق آن اخذ شود.

این نکته را این گونه دفع کرده‌اند که این اشکال به این روایات درست است، ولی به مثل آیه ﴿ **خذ من اموالهم صدقة** ﴾ درست نیست، زیرا این آیه چنان که قبلاً هم گفتیم اطلاقش می‌تواند شامل صبی و مجنون نیز بشود. آن جا گفته شد که این آیه به قرینه ذیلش ﴿ **تطهرهم و تزكيهم** ﴾ از صبی و مجنون منصرف است و تناسبی با صبیان و مجانین ندارد. اگر کسی نکته عدم اطلاق ﴿ **خذ من اموالهم صدقة** ﴾ را در این بداند که چون در ذیلش ﴿ **تطهرهم و تزكيهم** ﴾ آمده است یا این که همه خطابات شرعی حتی وضعی متوجه بالغین است نه غیر بالغین و مخصوص عاقلین است نه مجانین، این نکته‌ها موجب انصراف در مغمٰی علیه و سکران نیست، از اینرو می‌شود این تفصیل داده شود که در مجنون و صبی قصور مقتضی ثابت است، ولی در مغمی علیه و سکران ثابت نیست؛ همچنین

در صبی و مجنون مقید حکم وضعی که روایات نفی زکات در مال یتیم و مجنون است وجود داشت، ولی در مغمی علیه و سکران وجود ندارد.

روایات ذکر شده در مغمی علیه نیز تنها تکلیف را از وی نفی می‌کند آن هم با لسان معذور بودن که مربوط به عقوبت‌ها و تبعات مخالفت تکالیف است و ربطی به احکام وضعی ندارد، یعنی روایت موسی بن بکر که گفته بود «**الله اولی بالعذر**» تکلیف را رفع می‌کند، اما وضع را رفع نمی‌کند. شاید تکلیف را هم رفع نکند، بلکه تنها عقاب بر مخالفت تکلیف را رفع کند، زیرا می‌گوید عذر است و مکلف معذور است، یعنی عقاب و کفاره ندارد و می‌خواهد آثار ترک واجبات را رفع کند؛ نه بیشتر.

بنابراین نه آن انصراف عموم از مغمی علیه و سکران درست است، نه مقیدی برای حکم وضعی و مفاد آیه تشریع زکات ﴿**خذ من اموالهم صدقة**﴾ داریم و مقتضای آن ثبوت زکات است که لازم است توسط ولیّ مغمی علیه یا خود وی پس از إفاقه پرداخت شود.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۳۳ / یکشنبه / ۸ / ۹ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

وجه دوّم: این وجه مبتنی بر یک مبنای اصولی است که می‌گوید قدرت، شرط تکلیف نیست، بلکه شرط تنجُّز تکلیف و استحقاق عقاب است، یعنی اگر کسی تکلیفی را به علت عجز یا نسیان و ... مخالفت کند با این که تکلیف بر وی ثابت بوده ولی عقاب ندارد و قبیح نیست؛ پس برخی قدرت را شرط تنجُّز تکلیف می‌دانند نه شرط فعلیت تکلیف.

البته این مبنا خلاف مشهور است و مشهور قدرت را شـرط در تکـلیف دانسته‌اند، ولی اگر کسی این مبنای خلاف مشهور را اختیار کند در این جا می‌تواند از آن استفاده کرده و بگوید ادلهٔ تشریع زکات اگر چه امر تکلیفی به اداء زکات باشد شامل مغمی علیه و مست و امثال آن‌ها نیز می‌شود و اغماء چون موجب عجز است تنها مانع از تنجز تکلیف است و در عین حال تکلیف به اداء فعلی است و مدلول مطابقی امر شامل مغمی علیه می‌شود؛ پس مدلول التزامی هم که حکم وضعی تعلق ملکیت فقرا است ثابت می‌شود. بنابراین بـر ولیّ واجب است زکات را پرداخت کند.

این وجه اگر مبنایش اثبات شود اشکالی نخواهد داشت به جز روایاتی که در باب اغماء آمده که اگر چنان چه این روایات نبودند این وجه در صورت

قبول مبنایش تمام بود و بر اساس آن می‌توانستیم قائل به تفاوت میان مغمی علیه و صبی و مجنون شویم، چون حکم صبی و مجنون این گونه مقیّد شده: «**رفع القلم علی الصبي حتی یحتلم و عن المجنون حتی یفیق**» و گفته می‌شود که ظاهر آن‌ها تقیید تکالیف است، زیرا تقیید در لسان شارع ظاهرش آن است که تکلیف خود را قید می‌زند و وقتی مدلول مطابقی مقید شود مدلول التزامی هم دیگر حجت نخواهد بود، بر خلاف موارد عجز و عدم قدرت که به حکم عقل فقط منجزیتش رفع شده است. امّا درباره اغماء اگر از روایت «**ما غلب الله علیه العباد، الله اولی بالعذر**» استفاده رفع تکلیف کنیم همانند أدله «**رُفع القلم عن الصبی و رفع القلم عن المجنون**» مقید و مخصص شرعی ادله تکالیف از قبیل نماز و زکات خواهد بود و دیگر دلیلی بر فعلیت تکلیف و به تبع آن حکم وضعی تعلق زکات ثابت نخواهیم داشت و تفاوتی میان مجنون و مغمی علیه نخواهد بود، ولی ممکن است کسی ادعا کند که این روایت نیز ظاهر در نفی تکلیف نیست، بلکه ظاهر در نفی مؤاخذه و منجزیت است، نظیر چیزی که در حدیث رفع گفته شده است.

وجه سوّم: مرحوم آقای حکیم در مستمسک می‌فرماید: درست است که توجه خطاب به مغمی‌علیه نامعقول و لغو است، چون او قادر نیست و شعور ندارد تا بشود او را تکلیف نمود، ولی این فقدان شعور و قدرت مناطات احکام تکلیفی و همچنین احکام وضعی را رفع نمی‌کند، بلکه تنها رافع تکلیف می‌باشد، اما مناطات و ملاکات تکلیف همچنین احکام وضعی در مورد آن تکلیف باقی می‌ماند؛ پس برای اثبات مناط زکات و همچنین حکم وضعی آن در مورد شخص مغمی علیه، خواب و مست می‌توان به اطلاق ادله زکات تمسک نمود و وجوب زکات را بر آن‌ها ثابت کرد، مگر این که دلیلی بر نفی

زکات وارد شود، همانند آنچه دربارهٔ صبی آمده است «**لیس في مال الصبي زکاة**». بنابراین بین مغمی‌علیه با صبی و مجنون فـرق است. آن‌جـا چـون مخصص شرعی ادله زکات داشتیم مناط و حکم وضعی هم مرتفع بود، ولی در مغمی علیه تنها عجز از انجام تکلیف است که مناطات و احکام وضعی را رفع نمی‌کند.

این وجه یا باید به وجه دوم برگشت کند یا به وجه اول، به این معنا که اگر ما در ادله تشریع زکات دلیلی دال بر حکم وضعی داشتیم اطلاقش می‌توانست مغمی‌علیه را هم بگیرد، اما اگر فرض بر این باشد که کلیه ادله تشریع زکات ناظر به تکلیف بوده، حکم وضعی به ملکیت فقراء مدلول التزامی آن‌ها است و روایات نصاب و امثال آن نیز در مقام بیان از این جهت نبوده و تنها در مقام بیان نصاب و مقدار و امثال آن است، در این صورت حکم وضعی یا مناط به تعبیر ایشان مدلول التزامی آن ادله است و چنانچه حکم تکلیفی قید بخورد مدلول التزامی هم ساقط می‌شود، اگر چه تقیید به وسیله مقید عقلی باشد.

ایشان ظاهراً قبول دارد مقید عقلی تکلیف را قید می‌زند، چون می‌گوید: خطاب یعنی تکلیف نمی‌تواند شامل مغمی‌علیه باشد و قدرت را تنها شرط تنجز نمی‌داند، بلکه شرط در فعلیت تکلیف دانسته است.

بنابراین مدلول مطابقی ادله تشریع زکات شامل مغمی علیه نبوده و به تبع آن مناط حکم یا حکم وضعی که مدلول التزامی این حکم تکلیفی است ساقط می‌شود، چون مدلول التزامی هم در حجیت و هم در انعقاد و شکل‌گیری تابع مدلول مطابقی است. این بحثی اصولی است که آیا دلالت التزامی در حجیت تابع دلالت مطابقی است یا نه؟ اما دلالت التزامی نزد همه اصولیون در انعقاد و شکل‌گیری تابع است، یعنی دلالت التزامی وقتی شکل مـی‌گیرد کـه دلالت

مطابقی شکل گرفته و منعقد شده باشد، از اینرو گفته شده چنان چه دلالت مطابقی با مقید یا مخصّص متصل منتفی شود مثلاً اگر گفت (**اکرم العالم العادل**) یا (**اکرم العلماء إلّا الفساق منهم**) اطلاق اکرم شامل عالم فاسق نمی‌شود و تنها شامل عالم عادل است، قهراً دلالت التزامی بر مناط هم محدود به عالم عادل است نه بیشتر، چون انعقاد و تحقق دلالت التزامی در حدود انعقاد دلالت مطابقی است و بحث از تبعیت و عدم تبعیت در جایی است که مخصص دلیل تکلیف، منفصل باشد، یعنی یک دلیل (**اکرم کل عالم**) باشد و مخصص یا مقید منفصلی بگوید (**لا یجب اکرام الفسّاق من العلماء**). در این صورت بحث می‌شود که آیا عالم فاسق که اکرامش واجب نیست مناط و ملاک وجوب اکرام را دارد یا خیر؟ چون مخصص منفصل رافع اصل اطلاق و عموم نیست، زیرا منفصل است، بلکه تنها رافع حجیتش است؛ پس اطلاق (**اکرم کل عالم**) هنوز هم شامل عالم فاسق می‌شود، ولی حجیت آن ساقط شده است و به تبع آن دلالت التزامی بر وجود ملاک در اکرام عالم فاسق هم فعلی و منعقد است؛ چون دلالت مطابقی باقی است.

حال اگر این مخصص بگونه‌ای ظهور داشته باشد که مدلول مطابقی و التزامی، هر دو را قید بزند دلالت التزامی هم مقید شده و از حجیت ساقط می‌شود، اما اگر تنها تکلیف و وجوب را رفع کند می‌توانیم به دلالت التزامی آن دلیل تمسک کرده و بگوییم اگر چه وجوب رفع شده ولی ملاک باقی است ولی این در صورتی است که دلیل مخصص و مقیِّد تکلیف، منفصل باشد؛ نه متصل. اما در بحث ما قید شرطیت قدرت یا عدم صحت تکلیف عاجز از قیود متصل به دلیل تکلیف است، یعنی کسی که قائل به اخذ شرط قدرت در تکالیف است مدعی است که این یک مقید عقلی متصل و بدیهی نزد عرف است؛ نه منفصل و

این مانع از انعقاد اطلاق می‌شود؛ پس نه مدلول مطابقی و نه التزامی شامل عاجز نخواهد بود. بنابراین این وجه هم تمام نیست.

وجه چهارم: وجهی است که در تقریرات مرحوم آقای خویی آمده است. ایشان ادله تشریع زکات را ناظر به تکلیف دانسته و امر تکلیفی می‌داند که حکم وضعی به تبع، از آن استفاده می‌شود، به همین جهت قصور مقتضی ادله زکات را نسبت به صبی و مجنون قبول کرده‌اند، ولی در این جا (مغمی علیه) قائل به شمول مقتضی و لزوم پرداخت زکات شده و وجهی را ذکر کرده‌اند و خواسته‌اند بنابر مبنای قصور مقتضی هم که نظر ایشان این است قائل به وجوب زکات شوند.

ایشان می‌فرمایند: این که قدرت، شرط در تکالیف است درست است، ولی این به اندازه عجز رافع تکلیف است؛ نه بیشتر از آن و به مقدار عجز ادله تکالیف را قید می‌زند، از اینرو تکلیفی که مکلف عاجز از انجام آن شده اگر موقت به وقتی باشد و عجز مکلف در بعض وقت باشد؛ نه کل وقت، آن تکلیف باقی است. مثلاً اگر دو یا سه ساعت بعد از ظهر مغمی‌علیه باشد سپس از اغماء بیرون بیاید، عاجز از انجام تکلیف در وقت نیست، اما اگر عجز در کل وقت و مکلف در تمام وقت عاجز باشد تکلیف ساقط می‌شود، چون قدرت شرط تکلیف است و مکلف در تمام وقت عاجز است؛ پس تکلیف به نماز ظهر شامل او نخواهد شد و قضاء نیز تابع دلیل است، یعنی اگر از دلیل استفاده کردیم که مثلاً تکلیف باید فعلی باشد تا فوت صدق کند، قضاء هم واجب نیست، ولی اگر تکلیف هر چند در مبدأ موقت به زمان تحقق موضوع باشد ولی منتهایش موقت نباشد و مکلف در مبدأ عاجز باشد و سپس این عجز رفع شود، در اینجا عجز که مانع از تکلیف است تنها حدوث تکلیف را قید می‌زند نه اصل آن تکلیف را،

زیرا در آن مقدار که عاجز است تکلیف رفع می‌شود؛ نه بیشتر از آن؛ پس وقتی که عجز رفع شود اطلاق تکلیف شامل شده و تکلیف را ثابت می‌کند و به تبع آن حکم وضعی هم که مدلول التزامی است ثابت می‌شود.

در ادامه ایشان مثال می‌زند و می‌فرماید: مثل کسی که وقتی وارد مسجد می‌شود، می‌بیند که مسجد نجس شده و ازاله نجاست هم واجب است، اگر چنین شخصی در ابتدا عاجز باشد مثلاً آب نداشته باشد و ازاله ممکن نباشد، تا وقتی که این عجز باقی است مکلف به ازاله نیست، ولی به محض این که متمکن شده و عجز رفع شود، وجوب ازاله بر وی ثابت شده و باید مسجد را تطهیر کند، چون وجوب تطهیر مسجد موقت به زمان نبوده و تنها مبدأش حدوث تنجیس مسجد است؛ پس هر وقت قادر شد باید تکلیف را انجام بدهد، یا مثلاً کسی که به دیگری مدیون است اما در ابتدای حلول وقت قادر بر اداء دین و مطالبه آن نیست، ﴿**نظرة إلى ميسرة**﴾ شاملش می‌شود، ولی هر وقت قادر شد واجب است دین را اداء کند، چون وجوب اداء دین مقید به زمان نبوده، بلکه مطلق است.

در بحث ما نیز تکلیف به زکات همین طور است، یعنی وقتی نصاب یا انعقاد حب غله محقق شد باید زکاتش را اداء کند. حال اگر مکلف در زمان انعقاد حب مغمی‌علیه و عاجز بود، در آن هنگام تکلیف به ادا ندارد ولی به مجردی که اغماء او رفع شود، اطلاق دلیل زکات شاملش می‌شود چون وجوب زکات موقت به زمان نبوده، از تکالیف موقت نیست و تنها مبدأش مشخص شده است به زمان انعقاد حب یا دخول ماه دوازدهم و حلول حول، اما از نظر منتهی مطلق است؛ پس به مجرد افاقه از اغماء تکلیف ادای زکات شاملش شده و زکات تکلیفاً و وضعاً بر او واجب می‌شود، چون موضوع آن در حقش محقق شده

است. در ابتدای انعقاد حب یا حلول حول، مالک و نصاب هم محقق بوده است و فقط قادر نبوده است؛ پس به اندازه‌ای که قادر نیست، وجوب زکات بر او حدوثاً رفع می‌شود؛ نه بیشتر، همانند وجوب تطهیر مسجد و وجوب اداء دینی که بقائاً مقید به زمان نیستند و مانند وجوب صلاة موقت بین ظهر تا مغرب نیست تا بگوئیم اصل تکلیف ساقط می‌شود؛ پس بعد از افاقه از اغماء بـه اطلاقات ادله زکات تمسک کرده و می‌گوئیم تکلیف به وجوب زکات بر مغمی علیه یا مست فعلی است و باید بعد از افاقه اداء کند.

سپس می‌فرماید: این وجه با فتوای مشهور تفاوتی دارد و آن این که اگر این مکلفی که مغمی‌علیه است در زمان انعقاد حبّ از اغماء بیرون نیاید تا دیوانه شود یا بمیرد، دیگر به مالش زکات تعلق نخواهد گرفت چون در هیچ زمانی مکلف به تکلیف نشده است و نمی‌توانیم به اطلاق ادله زکات تمسک کنیم؛ نه در زمان انعقاد حب زیرا مالک مغمی‌علیه و عاجز بوده است؛ بعد هم چون افاقه پیدا نکرده تا مجنون شده یا مرده است؛ پس در هیچ زمانی او مکلف به حکم تکلیفی اداء زکات نخواهد بود و وقتی که هیچ زمانی مکلف به اداء نباشد حکم وضعی هم دیگر ثابت نخواهد بود، زیرا حکم وضعی تعلق زکات تابع حکم تکلیفی بوده و مدلول ابتدائی دلیل نیست؛ پس کسی که اغمائش منتهی به جنون یا موت شود زکات به مالش تعلق نمی‌گیرد و این بر خلاف فتوای مشهور است.

ایشان می‌فرماید: اگر اجماعی برخلاف نباشد می‌شود ملتزم به این مطلب بشویم و ما ملتزم می‌شویم کسی که مغمی‌علیه باشد و تا هنگام فوت از اغماء بیرون نیاید زکات به مالش تعلق نمی‌گیرد و بر ولیش، وصیش یا وارثش هم لازم نیست زکات آن مال را بدهد.

البته ایشان می‌فرماید: شاید این اجماع در نوم منتهی به مردن وجود داشته باشد، یعنی کسی که در زمان تعلق زکات خواب باشد و خواب او طولانی شده منتهی به فوت شود، مثلاً پس از پنج روز خواب فوت کند یا مجنون شود آنجا هم باید گفت زکات در آن مال نخواهد بود اما این بر خلاف اجماع است. البته نه فقط در نوم مسأله اجماعی است، بلکه در بقیه موارد عجز از اداء هم شاید مسأله اجماعی باشد.

این وجه چهارم هم تمام نیست و صدورش از مثل ایشان خیلی غریب است. ظاهراً ایشان در مضیقه قرار گرفته‌اند و چون مدلول مطابقی اطلاقات ادله تشریع زکات را تکلیفی دانسته‌اند مجبور شده‌اند این وجه را بیان کنند. پاسخ این وجه روشن است زیرا:

اوّلاً: نقضهایی بر آن وارد است که قطعاً ایشان ملتزم به آن نمی‌شوند.

نقض اوّل: اگر مکلف در زمان انعقاد حبّ مثلاً مغمی‌علیه بود سپس آن مال تلف یا اتلاف شد، مثلاً فرزندش یا پدرش این مال را گرفت و اتلاف کرد و بعد مغمی علیه افاقه پیدا کرد ولی آن مال دیگر نبود چون تلف یا اتلاف شده است، آیا اینجا زکات دارد یا ندارد؟ قطعاً تمسک به اطلاقات ادله زکات در اینجا دیگر وجهی ندارد، زیرا وقتی که مال داشته است و مالک بوده است شرط قدرت را نداشته و تکلیف به اداء زکات نبوده و دلیل زکات شامل او نمی‌شده است. اکنون هم که قادر است آن مال موجود نیست؛ پس نمی‌توانیم به دلیل وجوب زکات تمسک کنیم، چون در آن قید شده است که (**أَن یکون مالکاً للمال**)، یعنی مکلف باید مالک مال در زمان فعلیت وجوب زکات باشد تا زکات بر وی واجب باشد؛ پس نه آن وقت زکات واجب است و نه اکنون؛ در نتیجه تنها مورد انتهای به موت نیست؛ بلکه هر جا مال قبل از افاقه منتهی به

تلف یا اتلاف شود زکات به آن مال تعلّق نخواهد گرفت. اگر بگوییم: (**من کان سابقاً مالکاً للغلة**) در تعلق زکات کافی است اگرچه مکلف هم نبوده باشد در اینجا نیز زکات واجب می‌شود، ولی بسیار بعید است ایشان این سخن را قبول کنند، زیرا همانگونه که در سایر شرایط گذشت در تعلق زکات فعلیت همه شرایط در زمان تعلق و فعلیت تکلیف شرط است.

نقض دوّم: نقض به جنون است، زیرا عین این وجه در باب جنون نیز می‌آید، یعنی اگر کسی در زمان انعقاد حبّ مجنون ادواری بوده سپس خوب شده و افاقه پیدا کرده است این جا هم باید عین همان سخن را بپذیرید، زیرا گفته می‌شود: ادله زکات گرچه تکـلیف است و تکـلیف مـجنون را شـامل نمی‌شود، ولی تکلیف به اندازه جنون رفع می‌شود؛ نه بیشتر از آن، یعنی دلیل وجوب زکات حدوثاً نمی‌تواند مجنون را در بربگیرد، ولی بقائاً در برمی‌گیرد؛ پس اگر مالش باقی باشد باید زکاتش را بدهد، چون وجوب زکات مقیّد به زمان نیست. وقتی مکلف از جنون بیرون آمد به اطلاق ادله تکلیف تمسک کرده و زکات در غله‌ای که زمان جنون منعقد شده است واجب می‌گردد زیرا در مجنون چنین دلیلی نداریم که «**لیس في مال المجنونِ زکاةٌ**» برخلاف صبی که روایت «**لیس في مال الیتیم زکاةٌ**» زکات را از مال صبی نفی می‌کند، بلکه در مجنون تنها یک روایت داشتیم که زکات نقدین را نفی می‌کرد و خود ایشان هم در بحث مجنون فرموده‌اند آن دو روایتی که در باب نفی زکات از مال مجنون آمده در خصوص نقدین است؛ نه همه اموال مجنون، از اینرو در غلات و مواشی مجنون قائل به نفی زکات شده‌اند و این از باب دلیل رفع القلم است که مقیِّد ادلهٔ تکالیف و واجبات است اما روشن است که این مقیِّد به اندازه و مقدار جنون است، یعنی در مبدأ تکلیف؛ نه بیشتر و بیانی را که ایشان در رابطه با

شرطیت قدرت و مانعیت عجز گفته‌اند عیناً در باره حدیث رفع القلم و امثال آن جاری است و اگر ایشان بخواهد از حدیث رفع القلم اطلاق بفهمد به این معنا که بعد از رفع مانع نیز تکلیف نیست، در اینجا هم می‌توان از روایات رفع تکلیف از مغمی‌علیه این اطلاق را فهمید که بعد از افاقه هم دیگر تکلیف به زکات وجود ندارد؛ پس چرا می‌گویند: بعد از افاقه می‌شود به دلیل وجوب زکات تمسک کرد، چون ما در اینجا روایات خاص مبنی بر این که مغمی علیه مکلف نیست داریم که همان روایت «**الله اولی بالعذر**» است.

بنابراین هیچ فرقی بین مجنون و مغمی علیه نیست. البته در صبی ممکن است گفته شود از «**لیس في مال الیتیم زکاةٌ**» نفی حکم وضعی هم استفاده می‌شود، ولی در مجنون چنین نیست.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۳۴ / دو شنبه / ۹ / ۹ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

ثانیـاً: جواب حلّی آن است که قیاس باب زکات به دو مثال یاد شده اساساً مع الفارق است، زیرا در مثال تنجیس مسجد موضوع تکلیف، نجاست مسجد است و هر زمان که مسجد نجس باشد موضوعی مستقل و در آن زمان حکم تطهیر مسجد از آن نجاست واجبی مستقل است، از اینرو اگر در زمان اول که اولین وقت تنجیس مسجد است مکلف قادر نباشد، تکلیف نسبت به آن وقت ساقط است ولی هر وقتی مکلف قادر شد، نسبت به آن وقت چون نجاست در آن زمان همچنان وجود دارد تطهیر واجب می‌شود، همچنین در دین هر زمانی که ذمه مکلف مشغول باشد به دینی که زمان ادای آن فرا رسیده واجب است آن را اداء کند و اگر در یک زمان قادر نبود یا تکلیف أدا به هر جهت ساقط شد در زمانی دیگر که قادر می‌شود اگر اشتغال ذمه باقی باشد أدا واجب است، بر خلاف وجوب زکات، چون با این که وجوب زکات زمانی و مقید به زمان نیست، ولی موضوعش مقید به جایی است که زمان مالکیت نصاب و انعقاد حب در غلات یا دخول ماه دوازدهم در غیر غلات، مالک مکلف باشد؛ یعنی موضوع وجوب زکات، مالی است که در زمان انعقاد حب که زمان تعلق است شرائط دیگر نیز محقق باشد، نه این که مالی که قبلاً در آن برخی از شرایط جمع

بوده ولی به دلیل جنون یا عجز یا صباوت شرط تکلیف نبوده است، وقتی این شرط ایجاد می‌شود موضوع زکات قرار می‌گیرد. چون موضوع وجوب اداء زکات مال سابق نیست، برخلاف دین که همواره اشتغال ذمه مدیون ثابت و همین اشتغال ذمه موضوع وجوب اداء است.

پس موضوع تعلق وجوب زکات، اجتماع همه شرائط در زمان واحد است و ظاهر دلیل وجوب زکات این است که زمان فعلیت وجوب زکات زمانی است که هم حول در آن زمان تحقق یافته هم بلوغ، عقل و دیگر شرایط؛ پس تکلیف وجوب زکات بعد از افاقه مغمی علیه به دلالت التزامی کشف از کدام حکم وضعی می‌کند؟! آیا کشف از تعلق زکات قبل از این زمان می‌کند یا کشف از این می‌کند که اکنون زکات به مال تعلق گرفته است؟ این که بگوئیم کشف می‌کند که زکات در زمان قبل متعلق شده، خلاف فرض مدلول التزامی بودن حکم وضعی است زیرا دلالت بر حکم وضعی تابع دلالت بر حکم تکلیفی و به اندازه آن است؛ نه بیشتر و وقتی که حکم تکلیفی بعد از افاقه است حکم وضعی هم باید بعد از افاقه باشد نه قبل از افاقه، در صورتی که ظاهر دلیل انعقاد حبّ این است که زمان تعلق زکات، انعقاد حبّ است؛ نه بعد از آن؛ پس باید شرایط تعلق در یک زمان جمع شوند تا تعلق زکات تکلیفاً و سپس وضعاً فعلیت پیدا کند، نه این که یکی از اینها در زمان سابق و دیگری در زمان لاحق باشد.

این مطلب بسیار روشن بوده و قیاس به تطهیر مسجد و اداء دین مع الفارق است پس نمی‌توانیم از این راه وجوب زکات را بر مغمی علیه اثبات کنیم، جز این که عمومات تشریع زکات را وضعی بدانیم که همین طور هم استظهار کردیم و تعلق حکم وضعی با اغماء، سکر، نوم و امثال آن‌ها منافاتی ندارد و بر ولیش واجب می‌شود پرداخت کند و اگر پرداخت نشود حق در مال باقی می‌ماند و اگر

اتلاف شود بر ذمه مالک است که پرداخت کند و ضمان دارد، همانند سایر موارد ضمانات. فتوا هم بر همین است و این همان وجه اول است به نظر ما تمام است آن را قبول نکنیم سه وجه دیگری که ذکر شد هیچ یک قابل قبول نیستند.

مسئله ٤: (کما لا تجب الزکاة علی العبد کذا لا تجب علی سیّده فیما مَلَکَهُ علی المختار من کونه مالکاً و امّا علی القول بعدم ملکه فیجب علیه مع التـمکّن العرفي من التصرّف فیه).

مرحوم سید می‌فرماید: همانگونه که گفتیم زکات بر عبد واجب نیست بر سیدش هم زکات واجب نیست. این مسئله مربوط به شرط حریّت از شرایط عامه گذشته است و فتوای مرحوم سید مبتنی است بر مالکیت عبد که مختار ایشان بود.

البته سابقاً گفتیم در این مسئله اختلاف است و برخی قائل به عدم مالکیت عبد شده‌اند، مشهور قدماء قائل به چنین قولی بوده و علاوه بر این که عبد را مالک نمی‌دانند اموالش را نیز ملک سید نمی‌دانند اما اگر قائل به مالکیت سید و عدم مالکیت عبد شویم باید بگوییم بر سید زکات آن مال واجب است، البته با حفظ شرائط دیگر از قبیل تمکن بر تصرف که شرط پنجم بود؛ چون مالکیت هست شروط دیگر هم اگر باشد مانند نصاب، تمکن بر تصرف و حلول حول یا انعقاد حبّ، اطلاق ادله زکات، سید را شامل شده و وجوب زکات بر وی ثابت می‌شود. ما قبلاً این مسأله را مفصلاً در ذیل همان شرط حریت بحث کردیم و گفتیم حتی اگر مالکیت عبد را قائل نباشیم و فقط عرفاً مال منسوب به وی باشد و مالک شرعی سید باشد زکات بر سید واجب نیست، زیرا ظاهر روایات نفی زکات از مال عبد این بود که زکات نه بر عبد واجب است؛ نه بر سید، مخصوصاً مثل صحیحه ابن سنان که می‌گفت: «**لأنَّ المال لیسَ لمـملوك و لم یـصل إلی**

سیده» این روایت همین که مال در اختیار عبد است و عبد در آن تصرف می‌کند را علت قرار می‌دهد که زکات نه بر عبد باشد؛ نه بر سیدش.

همچنین روایات «**لیس في مال العبد زکاةٌ**» ناظر به همین اموال خارجی در اختیار عبید است. اگر کسی به این معنا قائل شد که اموال عبد شرعاً برای سید است و مال متعلق به عبد نیست باز هم زکات واجب نیست و گرنه روایات «**لیس في مال العبد زکاة**» لغو می‌شود، چون مالی برای عبد نمی‌ماند تا روایات بگوید «**لیس فیه زکاةٌ**»؛ پس هم ظهور روایت ابن سنان و هم ظهور روایت نفی زکات از اموال مملوکین در همین است، چون اگر اصلاً عبد مالک نشود و همه اموالش متعلق به مولای او باشد روایت «**لیس في مال العبد زکاةٌ**» بی مصداق می‌ماند، با این که قطعاً این روایات ناظر به همین اموالی است که در خارج، در اختیار عبید و اماء قرار می‌گرفته یا از طرف ساداتشان به آن‌ها داده شده یا خودشان فعالیت اقتصادی می‌کردند و مالی بدست می‌آوردند، مـثلاً اجـیر می‌شدند و اجرت می‌گرفتند که اجرتشان متعلق به سیدشان بوده است.

بله اگر روایات می‌گفت «**لیس علی العبد زکاة**» می‌توانستیم بگوییم ممکن است بر سید زکات باشد، زیرا وجوب زکات را از عبد نفی کرده و این منافات با وجوب بر سید ندارد، ولی در لسان روایات گفته می‌شود «**لیس في مال العبد زکاة**» یعنی اصلاً در این مال زکات نیست. ظاهر چنین تعبیری آن است که نه بر عبد و نه بر سید در آن مالی که به دست عبد است و عرفاً در اختیار و برای اوست زکات نیست و حمل روایات بر خلاف این مطلب خلاف ظاهر است. بنابراین ما در این جا با نظر مرحوم سید مخالف هستیم. ممکن است گفته شود این می‌تواند راهی برای فرار مالکین عبید از زکات اموالشان شود، زیرا با این حساب آن‌ها اموال را در اختیار عبید خود قرار می‌دهند تا زکات ندهند.

پاسخ داده می‌شود که:

اوّلاً: در بحث فرار از زکات خواهیم گفت روایات زیادی داریم که اگر کسی بخواهد از زکات مالش فرار کند و آن را به دیگری تملیک کرده یا به جهت فرار از زکات در اختیار او قرار دهد باید زکات این مال را بدهد. روایات متعددی هست که این حکم را ثابت می‌کند و متعرض آن خواهیم شد.

ثانیـاً: حتی اگر آن روایات را نداشتیم «**نعم الفرار من الحرام إلی الحلال**»، مثل بعضی از حیل ربا که مورد قبول فقهاست. بنابراین مطلب همان است که قبلاً گفتیم.

مسئله ٥: (لو شُكَّ حينَ البلوغ في مجيء وقت التعلُّق ـ من صـدقِ الاسـم وعَدمه ـ أو علمَ تاريخ البلوغ و شُكَّ في سبقِ زمانِ التَعلُّق و تأَخُّره فَفي وجوبِ الإخراج إشكالٌ لأنّ أصالةِ التأَخُّر لا تثبت البـلوغ حـال التـعلُّق ولكـن الأحـوَطَ الإخراج وامّا اذا شُكَّ حين التعلُّق فی البلوغ وَ عَدَمه او عَلِمَ زمان التعَلُّق و شُكَّ في سَبقِ البلوغ و تأَخُّره أو جَهِلَ التاريخين فالأصلُ عدمُ الوجوب).

در این مسئله یک فرعی را پیرامون بلوغ و عقل مطرح می‌کند و آن فرع شک در بلوغ، در زمان تعلق و تحقق موضوع زکات است. همچنین در این مسئله شک در جنون و عقل در زمان تعلق را مطرح می‌کند. اما در بحث بلوغ ـ بحث اول ـ هر یک از بلوغ و انعقاد حب یا حلول حول جزء موضوع زکات است و باید با هم در یک زمان جمع شوند تا زکات تعلق بگیرد، اما اگر انعقاد حب یا حلول حول قبل از بلوغ باشد زکات در آن مال نخواهد بود. حال فروض شک در هر یک از این دو جزء موضوع مختلف است. گاهی این گونه است که شک در اصل تحقق یکی از دو جزء است یعنی یکی از آن دو متحقق شده اما نمی‌دانیم که دیگری متحقق شده یا نه؟ یعنی می‌دانیم شخص در این

زمان بالغ است ولی نمی‌دانیم انعقاد حب شده است یا نه و نام آن غله صادق است یا هنوز زمان می‌خواهد تا صدق کند؟ پس یکی متیقن و معلوم است و دیگری مشکوک.

این فرض به نوبهٔ خود دو صورت دارد: گاهی بلوغ مشخص اما انعقاد حبّ مشکوک است و گاهی برعکس، انعقاد حبّ و صدق اسم معلوم اما بلوغ مشکوک است. گاهی نیز تحقق هر دو جزء معلوم و متیقن است، ولی تقدم و تأخر هریک بر دیگری مشکوک و مجهول است. در نتیجه، فرض این مسأله سه صورت دارد و این همان بحث موضوعات مرکبه است که در بحث استصحاب علم اصول بحث شده و گفته می‌شود یا هر دو مجهول التاریخ هستند یا زمان و تاریخ یکی معلوم و دیگری مجهول است که قهراً سه صورت می‌شوند، اما صورت علم به تاریخ هر دو دیگر حکمش مردّد نیست تا وارد بحث شود.

در اینجا مرحوم سید هر یک از دو صورت گذشته را به یکی از دو صورت معلوم التاریخ از سه صورتی که علم به تحقق هر دو داریم ملحق کرده است، زیرا از نظر ملاک و مبنای جریان اصل یکی هستند، از اینرو مجموع صور اصیل این بحث سه صورت است:

صورت اوّل: علم به زمان و تاریخ بلوغ و شک در اصل تحقق زمان تعلق و صدق اسم یا علم به تحقق اسم و شک در تقدم و تقارنش با بلوغ.

صورت دوّم: علم به زمان تعلق و صدق اسم و شک در اصل تحقق بلوغ یا علم به بلوغ و شک در تقدم و تأخر آن با تعلق.

صورت سوّم: علم به تحقق هر دو و جهل به تاریخ آن‌ها و احتمال تقدم هریک بر دیگری.

مرحوم سید در صورت اول اصالت تأخر حادث یعنی تعلق و صدق اسم را ذکر کرده که مشهور قدما قائل هستند و برای اثبات وجوب زکات و این که تعلق بعد از بلوغ بوده است به آن استناد کرده‌اند، ولی می‌فرماید: (**فیه إشکال**)، زیرا اصل تأخر اثبات صدق اسم و تعلق در زمان بلوغ را نمی‌کند مگر به ملازمهٔ عقلی که اصل مثبت است، زیرا لازمه عقلی عدم صدق اسم قبل از بلوغ تحقق آن بعد از بلوغ است و لوازم اصول عملیه حجت نیستند. ایشان در نـهایت احتیاط کرده یا به جهت این که این اصل مورد قبول مشهور بوده یا به جهت قاعده میرزایی که هرگاه عموم یا مطلق الزامی داشتیم که مخصص ترخیص، عنوان وجودی را از آن خارج کرده باشد تا آن عنوان مخصص احراز نشود احتیاط واجب است. در اینجا استصحاب عدم بلوغ تا زمان تـعلق جـاری نیست، چون زمان بلوغ معلوم است و استصحاب در معلوم التاریخ نسبت به مجهول التاریخ جاری نیست، این توجیه فتوای ماتن در صورت‌اول است.

اما مرحوم سید در دو صورت دیگر قائل به عدم وجوب زکات شده است؛ اما در صورت دوم یعنی جایی که تاریخ تعلق معلوم است و شک در اصل بلوغ بوده یا تاریخ آن مجهول است، استصحاب عدم بلوغ تا زمان تعلق جاری می‌شود چون بلوغ مجهول است و عدم بلوغ یا بقای طفولیت در زمان تعلق احراز می‌شود که موضوع مخصص است. در اینجا اصالت عدم حدوث تعلق جاری نیست، چون تاریخش معلوم است. در صورت سوم نیز که هـر دو مجهول التاریخ هستند باز هم استصحاب عدم بلوغ تا زمان تعلق جاری شده و وجوب زکات را نفی می‌کند و اصل عدم تعلق معارض آن نیست؛ چون مثبت است، یعنی به ملازمهٔ عقلی موضوع زکات و تعلق در زمان بلوغ را اثبات می‌کند که حجت نیست؛ پس احتیاط وجهی ندارد.

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۳۵ / سه شنبه / ۱۰ / ۹ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در مسئله پنجم بود که مرحوم سید آن را به دو بخش تقسیم کرده است: نخست شک در بلوغ در زمان تعلق و دوم شک در جنون و عقل در زمان تعلق. این دو در حقیقت دو تفریع بر دو شرط از شرائط عامه‌ای است که گذشت.

در بخش اول ایشان شک در بلوغ در زمان تعلق یا تعلق در زمان بلوغ را به پنج صورت تقسیم کرده‌اند که در حقیقت این پنج صورت به سه صورت باز می‌گردد، یعنی در فرض این که بدانیم هردو جزء موضوع زکات متحقق شده ولی ندانیم آیا تعلق قبل از بلوغ بوده است پس زکات ندارد یا بعد از بلوغ بوده است پس زکات دارد، در این جا سه صورت است: یک صورت آن که بلوغ معلوم التاریخ و شک در تقدم و تأخر زمان جزء دیگر باشد، صورت دوم عکس است یعنی تاریخ انعقاد حب و تعلق معلوم و شک در تقدم و تأخر بلوغ باشد، صورت سوم آن که هر دو جزء مجهول التّاریخ باشند.

ایشان دو صورت دیگر هم که شک در اصل تحقق جزء دیگر بود را به آن‌ها ملحق کرده‌اند، یکی را به صورت اول و دیگری را به صورت دوم که قبلاً گذشت و احکام هر سه صورت نیز و مبانی آن تبیین شد. تعبیر مرحوم سید این

است: (**لَو شكَّ حين البلوغ فی مجيء وقتِ التعلق مِن صدقِ الاسم و عَدمه أَو عُلمَ تاريخُ البلوغ و شُك في سبق زمان التعلق و تأخُّرِه فـفی وجـوب الإخـراج إشكالٌ لأنّ أصالة التأخر لاتثبت البلوغ حال التعلق ولكن الأحوط الإخراج**). این همان دو شق صورت اول است که گفتیم حکمش یکی است. بر این تعبیر ایشان اشکالاتی شده است.

اشکال اوّل: در فرض شک حین البلوغ در صدق اسم و عدم صدق اسم اگر مقصود این باشد که آیا این اسم قبل از بلوغ صادق شده است یا هنوز صادق نشده بنابر هر دو تقدیر زکات واجب نخواهد بود، زیرا اگر اسم قبل از بلوغ صادق شده است که زکات ندارد، چون در زمان تعلق بالغ نبوده است و در تقدیر دوم که هنوز اسم صادق نباشد باز هم زکات واجب نخواهد بود؛ پس احتمال وجوب زکات منتفی است؛ حال چرا ایشان این فرض را ذکر کرده است؟

پاسخ این اشکال روشن است، چون فرض بر این است که در صورت عدم صدق اسم به تدریج و به مرور زمان اسم صدق خواهد کرد یا مرور حول خواهد شد و چون بعد از بلوغ است پس به مال زکات تعلق خواهد گرفت، یعنی اگرچه اکنون صدق اسم مشکوک است، ولی با گذشت زمان اسم غلّه صدق خواهد کرد و زکات به مال تعلق می‌گیرد، چون مال متعلق به بالغ است؛ پس به این لحاظ این شق ذکر شده است، بر خلاف این که اگر قبل از بلوغ صدق اسم محقق شده باشد که دیگر زکات در این مال نخواهد بود و این روشن است.

اشکال دوّم: ممکن است اشکال دیگری بشود به اینگونه که ظاهر عبارت (**لو شك حين البلوغ في مجيء وقت التعلق من صدق الاسم**) فرض تحقق بلوغ است و اینجا چه شک در صدق اسم در این زمان یا یقین به عدم صدق و صدق

در آینده باشد باز هم علی کلا التقدیرین زکات واجب می‌شود، زیرا بلوغ فرض شده است و حین البلوغ هم اگر اسم صدق کند کافی است برای این که مال زکات داشته باشد؛ پس در تعلق زکات شک نخواهیم داشت، بلکه به تعلق زکات در این مال قطع حاصل خواهد شد، زیرا اگر اکنون و در زمان تحقق بلوغ اسم صدق کرده است، واضح است زکات واجب است و اگر بعد از زمان بلوغ هم اسم صدق کند باز زکات واجب می‌شود.

جواب این اشکال آن است که نظر ایشان یا طبق مبنای خودشان است که ظاهر عبارتشان در شرطیت بلوغ بود و آن این که بلوغ باید سابق بر زمان تعلق باشد و صدق اسم مقارن با بلوغ کافی نیست یا این که مقصود از صدق الاسم حین البلوغ این نیست که در این زمان صادق شده باشد، بلکه مقصود آن است که (حین البلوغ) شک کند که اسم قبلاً صادق شده تا زکات نباشد یا هنوز صادق نشده و حین بلوغ به بعد صادق می‌شود تا زکات داشته باشد؛ پس اصل مطلب معلوم و مقصود ایشان این است که خروج و عدم خروج این مال از اموال زکوی مشکوک است و مطلب به دو شق در صورت اول از آن سه صورت قابل فرض است:

یکی آنکه علم به تحقق هر دو جزء دارد و شک در تقدم و تأخر آن‌ها نسبت به یکدیگر داشته باشد و دیگر این که در حین تحقق یک جزء تحقق جزء دیگر مشکوک باشد.

شق دوم نیز ملحق به همان فرض علم به تحقق هر دو جزء است و بحث در این است که حکم این صورت در هر دو شق آن چیست؟ گفته شد که ایشان در صورت اول از سه صورت ـ در هر دو شق آن ـ احتیاطاً به وجوب اخراج زکات حکم کرده امّا در دو صورت دیگر حکم به عدم وجوب زکات نموده است.

علت این احتیاط را در خود متن ذکر کرده و می‌فرماید: اگر در این‌جا (**أصالة تأخر الحادث**) را جاری و با آن موضوع زکات را ثابت بدانیم واجب است زکات داده شود، ولی این اصل برگشت به استصحاب دارد، اصل دیگری نداریم و این اصل مثبت است، از اینرو در جریان این اصل ابتدا اشکال کرده و می‌فرماید: (**فیه إشکالٌ لانه لا یثبت البلوغ حال التعلق**)، یعنی انعقاد حب در زمان بلوغ را ثابت نمی‌کند، چون لازمه عقلی عدم صدق اسم و تعلق قبل از بلوغ آن است که بعد از بلوغ تعلق پیدا کرده است و این اصل مثبت است.

گفتیم احتیاط مرحوم سید در اخراج زکات یا از باب قاعده میرزایی است که اگر عام یا مطلق الزامی داشتیم و از آن با مخصّص منفصل، عنوانی وجودی خارج شد مثل عنوان طفل، یتیم و مجنون در شبهات مصداقی این مخصص تا آن عنوان وجودی مخصّص ترخیصی احراز نشود عقلاء حکم بـه احـتیاط می‌کنند و یا در این قبیل شبهات مصداقیه به عام تمسک می‌کنند و احتمال هم می‌رود که احتیاط ایشان از باب احتمال حجیت اصالت تأخر حادث (تعلق و صدق اسم) باشد چون مشهور به اصالت تأخر حادث تمسک کرده‌اند و احتمال می‌رود با این که اصل مثبت است حجت باشد.

در این صورت ایشان استصحاب عدم بلوغ تـا زمـان تـعلق را جـاری نمی‌داند، چون تاریخ بلوغ معلوم است و ایشان اصل را در معلوم التاریخ نسبت به زمان مجهول التاریخ جاری نمی‌داند.

اما در دو صورت دیگر چون زمان بلوغ معلوم نیست پس استصحاب عدم بلوغ یا بقای یتیم و طفل بودن تا زمان تعلق جاری می‌شود و موضوع زکات را نفی می‌کند، یعنی موضوع مخصص را احراز می‌کند اما اصالت تأخّر حدوث تعلق جاری نیست، چرا که یا تاریخ تعلق معلوم است ـ صورت دوم ـ یا چون

چنین استصحابی مثبت است ـ در هر دو صورت ـ از اینرو وجوب زکات با استصحاب عدم بلوغ تا زمان تعلق نفی می‌شود، زیرا موضوع حکم ترخیصی مخصص با این استصحاب احراز می‌شود؛ پس نه قاعده میرزائیه جاری خواهد بود؛ نه اصالت تأخر صدق اسم و تعلق حجت است و این بحث در حقیقت از مصادیق موضوعات مرکبه است که در تأخر و تقدم اجزاء آن شک داریم و به مسأله توارد حالتین که میان دو حکم شرعی یا دو موضوع بسیط دو حکم شرعی است مربوط نمی‌باشد اما در بعضی از تقریرات اشتباهاً از مصادیق آن قرار داده شده است.

اشکالی در بحث موضوعات مرکبه است که در مسأله توارد حالتین نیست، اگرچه اشکال مرحوم صاحب کفایه در توارد حالتین یعنی انفصال زمان یقین از شک در برخی صور موضوعات مرکبه نیز جاری است، چنان که بعد از این مشخص خواهد شد.

در موضوعات مرکبه موضوع حکم مرکب از دو جزء است و مثال معروفش در اصول تحقق قلّت آب و ملاقات با نجاست است که موضوع انفعال آب قلیل است، مثلاً اگر دانستیم این آب یک زمان قلیل بوده است و ملاقات با نجس هم کرده است ولی نمی‌دانیم در زمان قلّت ملاقات حاصل و آب نجس شده یا در زمان کریّت ملاقات حاصل و آب نجس نشده است؟ این دو فرض از مثال معروف آن مسأله است که در آنجا گفته می‌شود اگر حالت سابقه این آب قلت بوده سپس کر شده و ملاقات نیز انجام گرفته است، استصحاب قلت آب تا زمان ملاقات جاری بوده و نجاست آب را ثابت می‌کند، همچنین بحث می‌شود که آیا استصحاب عدم ملاقات در زمان قلت جاری است و نجاست را نفی می‌کند یا نه؟ بحث ما نیز از مصادیق همین مسأله است، زیرا موضوع

زکات مرکب از دو جزء بلوغ و انعقاد حب یا حلول حول است و می‌دانیم هر دو انجام شده است، ولی در تقدم و تأخر آن دو شک داریم. در صورت تقدم تعلق بر بلوغ زکات ثابت نخواهد بود و شقوق مسأله هم همان سه صورت ذکر شده است و در این مسأله سه قول وجود دارد:

قول اوّل: این که استصحاب فی نفسه در هر دو جزء جاری است؛ چه معلوم التاریخ باشد و چه مجهول التاریخ، البته در صورتی که اصل مثبت نباشد و بتواند موضوع حکم را نفی یا ثابت کند. استصحاب عدم تحقق معلوم التاریخ نسبت به زمان مجهول التاریخ جاری است، چون معلوم التاریخ اگرچه به لحاظ عمود زمان معلوم است و در هیچ آن از واقع زمان مجهول التحقق نیست، بلکه در یک قطعه معلوم العدم است و در یک قطعه معلوم الوجود، ولی به لحاظ زمان اضافی یعنی نسبت به زمان جزء مجهول التاریخ مشکوک است؛ پس استصحاب در معلوم التاریخ هم در صورت ترتب اثر بر آن نفیاً و اثباتاً جاری خواهد بود و اگر استصحاب در نفی و یا اثبات جزء دیگر جاری نباشد تنها همین حجت است وگرنه تعارض و تساقط خواهند کرد و تفاوتی میان سه صورت یعنی علم به تاریخ یکی از دو جزء یا شک در تاریخ هر دو نخواهد بود. جمله‌ای از محققین علماء اصول چنین نظری دارند.

قول دوّم: قول صاحب کفایه است که ایشان شبهه عدم احراز اتصال زمان یقین از زمان شک را هم در این مسأله و هم در مسأله توارد حالتین مطرح کرده و گفته‌اند: چون به تحقق هر دو جزء یا هر دو حالت علم داریم و تنها در تقدم و تأخر شک داریم، استصحاب در هر یک ممکن است ابقای آن حالت سابقه باشد نسبت به زمانی که علم به حالت دیگر داریم که نقض حالت اول خواهد بود؛ پس اتصال زمان یقین سابق به زمان شک احراز نمی‌شود در حالی که

احراز این اتصال در جریان استصحاب شرط است ولی استصحاب مجهول التاریخ نسبت به زمان معلوم التاریخ جاری است، چون اتصال زمان شک به یقین در آن محرز است.

بنابراین در این موارد فقط استصحاب در جزء مجهول التاریخ نسبت به زمان معلوم التاریخ جاری بوده و استصحاب در جزء معلوم التاریخ نسبت به زمان مجهول جاری نیست و همچنین استصحاب در مجهول التاریخ نسبت به مجهول التاریخ دیگر هم جاری نیست.

قول سوّم: تفصیل دیگری است غیر از تفصیل صاحب کفایه که در آن استصحاب در جزء مجهول التاریخ مطلقا جاری بوده و تنها استصحاب در جزء معلوم التاریخ نسبت به مجهول التاریخ جاری نیست. اصحاب این قول شبهه انفصال زمان یقین از شک را در آن بحث اصولی قبول نداشته و می‌گویند چون یقین سابق و شک لاحق داریم همین مقدار برای صدق «**لا تنقض الیقین بالشك**» کافی است و در جریان استصحاب بیش از یقین سابق و شک لاحق لازم نیست، اما این که استصحاب عدم معلوم التاریخ نسبت به زمان مجهول التاریخ جاری نیست به جهت اشکال دیگری است و آن اشکال به موضوعات مرکبه اختصاص دارد و در توارد حالتین چنین اشکالی وجود ندارد، از اینرو آن‌ها در توارد حالتین قائل به جریان استصحاب فی نفسه هر دو حالت هستند، ولی هر دو از باب تعارض تساقط می‌کنند، اما اینجا قائل به عدم جریان استصحاب در معلوم التاریخ هستند.

اشکالی که موجب می‌شود اصحاب این قول قائل به عدم جریان استصحاب در معلوم التاریخ شوند این است که استصحاب معلوم التاریخ نسبت به زمان جزء مجهول التاریخ مبتلا به اشکال فرد مردد بین مقطوع الوجود و

مقطوع العدم است، به این معنا که این زمان اضافی که مفروض است یعنی زمان تحقق جزء دیگر، اگر بخواهید این زمان را به عنوان زمان مضاف به جزء دیگر لحاظ کنید معنایش أخذ تقیید و اضافه جزء به زمان در موضوع حکم و خلف فرض ترکیب موضوع از دو جزء است، چون معنای ترکیب در موضوعات مرکب این است که هر دو جزء بدون تقیّد به یکدیگر و بدون تقیّد هر یک به زمان خاص موضوع بوده و زمان تنها ظرف آن‌هاست و اگر تقیّد بین دو جزء را نسبت به یکدیگر یا نسبت به زمان، اخذ کنیم موضوع مقیّد می‌شود؛ نه مرکب و وقتی موضوع حکم مقیّد شد دیگر استصحاب جزء اثباتاً و نفیاً نمی‌تواند تقیّد را ثابت کند، چون اصل مثبت است، یعنی تقیّد اثبات نمی‌شود مگـر از بـاب ملازمه عقلی.

اما معنای موضوع مرکب این است که واقع و ظرف زمان برای دو جزء لحاظ شده و باید این دو جزء در آن ظرف واقعی زمان احراز یا نفی شوند، پس باید استصحاب را در اجزاء موضوع حکم به لحاظ واقع ظرف زمانی جاری کرد اما در معلوم التاریخ نسبت به واقع زمان و ظرف زمانی شک نداریم و اگر عنوان زمان جزء دیگر را به نحوی که این عنوان مشیر به واقع زمان بـاشد بخواهیم مجرای استصحاب قرار دهیم این عنوان زمان اجمالی بین دو قطعه زمانی مردد است که در یکی قطع به عدم آن جزء و در دیگری قطع به تحقیق آن داریم و این از مواردی می‌شود که احتمال می‌رود آن زمان مشارالیه زمانی باشد که ما یقین به انتقاض داریم و از موارد احتمال نقض یقین به یقین است نه نقض یقین به شک و «**لا تنقُض الیقینَ بالشك**» شامل آن نیست.

حاصل این که چنین استصحابی مردد بین مقطوعُ الارتفاع و مقطوعُ البقاء می‌شود که از آن به استصحاب فرد مردّد تعبیر شده و آن را جاری نمی‌دانند. اما

این اشکال در مسأله توارد حالتین نیست، زیرا در آنجا هر دو حالت مجهول التاریخ هستند.

پس طبق این قول سوم اگر قاعده میرزایی را قبول کنیم همین فتوایی که مرحوم سید داده صحیح است، وگرنه در هر سه صورت وجوب زکات منتفی است، یعنی استصحاب بلوغ در معلوم التاریخ جاری نیست، ولی در مجهول التاریخ جاری است؛ چه جزء دیگر معلوم التاریخ باشد، چه مجهول التاریخ. اما استصحاب عدم صدق اسم و تأخر تعلق مثبت است، پس اثبات وجوب نمی‌شود، بلکه تنها استصحاب عدم بلوغ یا بقای طفولیت تا زمان تعلق جاری است و با این استصحاب موضوعی زکات نفی می‌شود البته در صورتی که بلوغ مجهول التاریخ باشد ـ که دو صورت دوم و سوم است ـ و در صورت اول هم که بلوغ معلوم التاریخ است این استصحاب موضوعی جاری نیست، ولی چون قاعده میرزایی هم تمام نیست مرجع اصول عملی طولی است از قبیل اصل برائت از وجوب زکات و استصحاب عدم تعلق حق فقرا به آن مال و بقای همهٔ مال برای مالکش که استصحاب در حکم وضعی است، از اینرو اکثر محشّین حاشیه زده‌اند که تفصیل مرحوم سید صحیح نبوده و در هر سه صورت وجوب زکات منتفی است، یا به جهت استصحاب موضوعی عدم بلوغ تا زمان تعلق یا به جهت اصول عملی طولی نافی زکات.

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۳۶ / دو شنبه / ۱۶ / ۹ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در مسئله پنجم بود و دانستیم مسئله پنجم دو بخش است: بخش اول درباره شک در بلوغ در زمان تعلق بود که بحث آن گذشت. بخش دوم این مسأله درباره شک در جنون در زمان تعلق است ـ که شرط دوم از شرایط عمومی است ـ و مرحوم سید در این باره می‌فرماید: (**وأما مع الشك في العقل فإن كان مسبوقاً بالجنون وكان الشك في حدوث العقل قبل التعلق أو بعده فالحال كما ذكرناه في البلوغ من التفصيل وإن كان مسبوقاً بالعقل فمع العلم بزمان العلّق والشك في زمان حدوث الجنون فالظاهر هو الوجوب ومع العلم بزمان حـدوث الجنون والشك في سبق التعلق وتأخره فالاصل عدم الوجوب وكذا مـع الجـهل بالتاريخين كما أنه مع الجهل بالحالة السابقة وأنه الجنون أو العقل كذلك**). نسبت به این شرط دوم که شرط عقل است ایشان سه حالت را فرض می‌کند:

حالت اوّل: این که حالت سابقه این شخص جنون بوده و اکنون عاقل شده و تعلق هم شکل گرفته یعنی انعقاد حب در غلات شده است، ولی شک داریم آیا در زمان جنون انعقاد حب شد و زکات واجب نیست یا بعد از زمان جنون و در زمان تعقل، انعقاد حب شده و زکات واجب است؟

حالت دوّم: عکس حالت اول است، یعنی در ابتدای امر این شخص عاقل

بوده سپس مجنون شده و انعقاد حب نیز صورت گرفته است اما نمی‌دانیم زمان انعقاد حب قبل از مجنون شدنش بوده و زکات واجب است یا بعد از این که مجنون شده انعقاد حب شکل گرفته و زکات واجب نیست؟

حالت سوّم: این که حالت سابقه شخص مجهول باشد، مثلاً اکنون مجنون است و نمی‌دانیم این جنون از اول بوده و در زمان تعلق هم مجنون بوده است در نتیجه زکات بر مال او نیست یا این جنون حادث است و در زمان تعلق و انعقاد حب عاقل بوده در نتیجه زکات در مال وی ثابت شده است؟

هر یک از حالت اول و دوم همان سه صورتی را دارد که در شک در بلوغ گفتیم، زیرا در این دو حالت به تحقق هر دو جزء موضوع وجوب زکات علم داریم و شک در تقدم و تأخر آن‌ها است در نتیجه همان سه صورت وجود دارد، یعنی در یک صورت هر دو مجهول التاریخ بوده و در دو صورت دیگر یکی معلوم التاریخ و دیگری مجهول التاریخ است.

اما درباره حالت اول که حالت سابقه‌اش جنون است ایشان می‌فرماید: این همانند بحث گذشته در بخش اول یعن شک در زمان بلوغ است و همان سه صورتی که در بلوغ بود در اینجا نیز جاری و همان تفصیل هم در آن سه صورت تمام است، زیرا حالت سابقه فقدان شرط زکات که عقل یا عدم جنون است همانند عدم بلوغ در بخش اول می‌باشد و همان اصالت تأخر تعلق و استصحاب بقاء جنون و عدم عقل ـ مانند بقای طفولیت یا عدم بلوغ ـ در اینجا نیز عیناً بر طبق مبانی گذشته در آن بخش جاری است و تفاوتی میان آن‌ها نیست؛ پس هر کسی که در آن بخش تفصیل می‌داد (مانند مشهور قدما که اصالت تأخر تعلق را قبول داشته یا احتیاط می‌کردند) در این صورت نیز باید مانند ماتن تفصیل بدهد و هر کس مطلقاً در آن بخش قائل به عدم وجوب زکات بود ـ چنان که

صحیح همین بود ـ در اینجا نیز قائل به عدم وجوب زکات خواهد شد، زیرا مبانی و اصول عملیه جاری در هر دو بخش یکسان است، از اینرو مرحوم سید می‌فرماید: (**وأما مع الشك في العقل فان كان مسبوقاً بالجنون وكان الشك فـي حدوث العقل قبل التعلق أو بعده فالحال كما ذكرنا في البلوغ من التفصيل**) در صورت اول از سه صورت این حالت یعنی علم به زمان عقل و شک در زمان تعلق ایشان احتیاطاً قائل به وجوب زکات شده‌اند.

در بحث قبل در فرضی زمان بلوغ مشخص بود اینجا نیز در فرضی زمان عقل مشخص می‌باشد و اگر جهل به تاریخ زمان تعلق داشته باشیم در این‌جا همانند بحث قبل احتیاط وجود دارد و گفتیم منشأ این احتیاط یا اصالت تأخر حادث است که مشهور قدما آن را قبول کرده‌اند یا قاعدهٔ میرزایی است کـه مفصلاً گذشت اما در دو صورت دیگر قائل به عدم وجوب زکات شده‌اند، همانند دو صورت اخیر شک در بلوغ هنگام تعلق.

اما حالت دوم موردی است که حالت سابقه مکلف عقل باشد (**وإن كان مسبوقاً بالعقل**)، یعنی سابقاً عاقل بوده سپس جنون بر او عارض شده و تعلق هم شکل گرفته است، ولی نمی‌دانیم زمان تعلق قبل از عارض شدن جنون بوده یا بعد از جنون بوده است؟ اگر تعلق قبل از جنون بوده زکات لازم است. این حالت نیز همان سه صورت را در بر دارد:

صورت اول آن است که زمان تعلق و انعقاد حب معلوم است، مثلاً روز پنجشنبه زمان تعلق بوده ولی زمان عروض جنون مجهول است که آیا قبل از پنجشنبه بوده یا بعد از آن؟ ایشان در این فرض قائل به وجوب زکات می‌شوند و مبنایشان برای چنین قولی استصحاب است و می‌فرماید: (**فمع العلم بزمان التعلق والشك في زمان حدوث الجنون فالظاهر هو الوجـوب**). دراین صورت

ایشان و اکثر محشّین قائل به وجوب زکات شده‌اند، چون استصحاب بقاء عقل تا زمان تاریخ انعقاد بنابر همه مبانی جاری است و تحقق هر دو جزء موضوع، وجوب زکات را اثبات می‌کند، یعنی مال متعلق به عاقل بوده و انعقاد حب هم شکل گرفته است و قبلاً اشاره شد که در موضوعات مرکب هرگاه دو جزء موضوع در یک زمان وجداناً یا تعبداً یا یکی بالوجدان و دیگری بالتعبد ثابت شود حکم محقق شده و در این صورت فرقی ندارد که عقل شرط باشد یا جنون مانع، چون استصحاب عدم جنون هم تا زمان تعلق جاری است، از اینرو در این قسم هیچ یک از محشّین اشکال نکرده و خود ایشان هم فتوا به وجوب زکات داده است.

اینجا شبهه‌ای وجود دارد که باید مطرح شود. شبهه این است که در مورد بحث ما همان گونه که استصحاب بقاء عقل یا عدم جنون تا زمان تعلق که تاریخش معلوم است جاری است یک استصحاب معارض دیگری هم جاری است و آن استصحاب عدم تحقق تعلق که معلوم التاریخ است تا زمان جنون که مجهول التاریخ است می‌باشد و مقتضای این استصحاب آن است که مکلف تا زمانی که عاقل بوده یعنی در تمام ازمنه عقل جزء دیگر یعنی تعلق شکل نگرفته، پس زکات ندارد.

البته این اشکال بنابر مبنای کسانی که استصحاب را در معلوم التاریخ نسبت به زمان مجهول التاریخ جاری می‌دانند ـ مانند مرحوم آقای خویی ـ وارد خواهد بود، نه بنابر مبنای ماتن یا صاحب کفایه یا کسانی که اشکال فرد مردد را مطرح می‌کنند.

بنابراین طبق مبنای کسانی که مطلقاً قائل به جریان استصحاب حتی در معلوم التاریخ نسبت به زمان مجهول التاریخ می‌باشند ـ مانند مرحوم آقای

خویی و برخی دیگر ـ در اینجا این اشکال وجود دارد که استصحاب بقاء عقل تا زمان تعلق که معلوم التاریخ است موضوع وجوب زکات را اثبات می‌کند، ولی یک استصحاب نافی هم داریم که طبق آن مبنا زکات را نفی می‌کند و آن استصحاب عدم تعلق تا زمان جنون است.

مرحوم آقای خویی ایـن اسـتصحاب نـافی را در تـقریرات ردّ کـرده و می‌فرماید: این استصحاب مثبت است، چون این استصحاب اثبات نمی‌کند که تعلق در زمان جنون بوده، زیرا عدم تعلق تا زمان ارتفاع عقل اثبات نمی‌کند که تعلق و صدق اسم غله در زمان جنون واقع شده است تا مصداق مال المجنون و شامل استثناء و مخصص شود که گفته است: «**لیس في مال المجنون زکاة**»، مگر بنابر حجیت اصل مثبت که تمام نیست، زیرا وقوع تعلق در زمان جنون لازمه عقلی عدم تعلق تا زمان جنون است و تا عنوان وقوع تعلق در زمان جنون اثبات نشود زکات نفی نمی‌شود.

بنابراین ایشان از این راه وارد شده و می‌فرماید: اگرچه استصحاب عدم تعلق که معلوم التاریخ است تا زمان مجهول التاریخ از این نظر که استصحاب معلوم التاریخ است مشکل ندارد، ولی اثبات عنوان استثنا و مخصص را نسبت به ادله وجوب زکات نمی‌کند، مگر به ملازمه عقلیه که اصل مثبت می‌شود؛ پس این استصحاب حجت نیست تا با استصحاب بقای عقل تا زمان تعلق که محرز موضوع وجوب زکات است معارضه کند.

این بیان تمام نبوده و اشکال روشنی دارد و آن اشکال این است که ما در اینجا لازم نیست عنوان مخصص را اثبات کنیم تا ترخیص ثابت شود، بلکه کافی است موضوع الزام و وجوب زکات را بتوانیم بالوجدان یا با استصحاب نفی کنیم، زیرا در نفی تنجیز حکم الزامی اثبات اباحه لازم نیست، بلکه آنچه

لازم است نفی الزام به وسیله دلیل یا اصل است، از اینرو همواره در باب الزام کافی است موضوع الزام را با استصحاب رفع کنیم تا منجریّت آن حکم الزامی رفع شود و لازم نیست که موضوع ترخیص را اثبات کنیم؛ پس این که گفته‌اید دلیل مخصص یک عنوان وجودی است «**أن یکون المال مالاً للمجنون وینعقد الحبّ**) و این با استصحاب عدم تعلق تا زمان جنون اثبات نمی‌شود مگر بنابر اصل مثبت چنین گفته‌ای درست است، ولی ما نمی‌خواهیم این عنوان وجودی را اثبات کنیم، چون نیازی به آن نداریم، بلکه عدم وجوب زکات را از راه نفی موضوع وجوب زکات که وجودی است تأمین می‌کنیم، زیرا موضوع وجوب مرکب از دو جزء مال عاقل یا غیر مجنون و تعلق و انعقاد حب است و همان گونه که با استصحاب مثبت این دو جزء در یک زمان وجوب محقق می‌شود، با نفی تحقق یکی از این دو جزء در تمام ازمنهٔ وجود جزء دیگر نیز این موضوع مرکب منتفی و وجوب نفی می‌شود و استصحاب عدم انعقاد حب در تمام ازمنه عقل و عدم جنون این را نفی می‌کند و لازم نیست اثبات کنیم که تعلق بعداً در حال جنون واقع شده است؛ پس به مقتضای این استصحاب هیچ وقت دو جزء موضوع با هم جمع نشده است و در حقیقت تحقق جزء دوم موضوع که انعقاد حب است را در همه ازمنه جزء اول نفی می‌کنیم و این نفی جزء موضوع مرکب است که برای نفی الزام کافی است و مانند جایی است که علم به اصل انعقاد حب نداشته باشیم، ولی می‌دانیم اکنون مجنون است، اما شک داریم که آیا در زمان عقل انعقاد حب شده یا هنوز هم نشده است؟ قطعاً در چنین موردی استصحاب عدم انعقاد حب کرده و وجوب زکات را در مال شخصی که بالفعل مجنون شده است نفی می‌کنیم. اگر پس از این نیز انعقاد حب شود دیگر زکاتی به مال وی تعلق نخواهد گرفت.

بنابراین اثبات انعقاد حب در زمان جـنون لازم نـیست تـا گـفته شـود استصحاب عدم تعلق در زمان عقل مثبت است.

در نتیجه این استصحاب نافی با استصحاب مثبت وجوب زکات معارض می‌شود و پس از تعارض و تساقط به اصول طولیه که نافی وجوب است رجوع می‌کنیم مانند اصل برائت از وجوب و اصل عدم تملک حق فقرا در این مال.

این حاصل اشکال کسانی است که استصحاب در معلوم التاریخ را جاری دانسته و با قبول چنین مبنایی این اشکال را بر متن وارد کرده‌اند.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۳۷ / سه شنبه / ۱۷ / ۹ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث ما در بخش دوم از مسأله پنجم بود، جایی که شک در جنون و عدم جنون در زمان تعلق و انعقاد حب است. گفتیم این مسأله را مرحوم سید به سه فرض و سه حالت تقسیم کرده است: حال اول این که سابقاً این شخص مجنون بوده سپس عاقل شده است و نمی‌دانیم زمان تعلق قبل از عقل است یا بعد از عقل؟ این حالت مثل حالت شک در بلوغ و تعلق است و همان سه صورت و همان تفصیل در این جا هم وجود دارد.

حالت و فرض دوم این که حالت سابقه این شخص عقل باشد، یعنی عاقل بوده سپس مجنون شده و اکنون مجنون است امّا نمی‌دانیم تعلق در زمان عقلش بوده و زکات دارد یا در زمان جنون بوده و زکات ندارد؟ آن سه صورت در این جا هم جاری است، یعنی گاهی یکی از این دو معلوم التاریخ و دیگری مجهول التاریخ است و گاهی هر دو مجهول التاریخ بوده در نتیجه سه صورت می‌شود. در صورتی که تعلق و انعقاد حب معلوم التاریخ باشد فرموده زکات واجب است، ولی در آن دو صورت دیگر که جنون معلوم التاریخ باشد یا هـر دو مجهول التاریخ باشد فرموده زکات ندارد.

در صورت اوّل که تعلق معلوم است (**مع العلم بزمان التعلق والشك في زمان**

حدوث الجنون فالظاهر الوجوب) اکثر محشّین با مرحوم سید موافقت کـرده گفته‌اند در این جا زکات واجب است، چون تعلق زکات و انعقاد حب معلوم التاریخ است و شک در بقاء عقل است و استصحاب بقاء عقل تا زمان تعلق جاری بوده و موضوع زکات را اثبات می‌کند، چون موضوع زکات مرکب از دو جزء است (**أن یکون المالك عاقلاً وأن ینعقد الحب**) و یکی بالوجدان و دیگری با استصحاب احراز می‌شود، مانند سایر موضوعات مرکبه احکام. گفتیم این جا اشکالی وجود دارد و آن اشکال اصل معارض و نافی وجوب است، بنابر این که استصحاب در معلوم التاریخ هم جاری است چنان که برخی‌ها آن را قبول داشته و آن اصل، معارض استصحاب عدم تعلق یا انعقاد حب تا زمان جنون است، در استصحاب معلوم التاریخ اگر چه تعلق تاریخش معلوم است ولی نسبت به زمان جنون و ارتفاع عقل که شرط دیگر تکلیف است تـعلق مشکوک بوده و نمی‌دانیم در آن زمان تعلق بوده یا نبوده است، چون تعلق حادث است و حالت سابقه‌اش عدمی است؛ پس استصحاب عدم انعقاد حب یا عدم دخول حول تا زمان جنون جاری است و با این استصحاب اثبات می‌کنیم که در تمام ازمنه عقل انعقاد حب نشده است؛ در نتیجه یک جزء موضوع نفی می‌شود. دانستیم که این استصحاب وجوب زکات را با نفی یکی از دو جزء موضوع وجوب زکات نفی می‌کند و آن گونه نیست که مرحوم خویی ایـن استصحاب را جاری ندانسته است.

مرحوم خویی این استصحاب را جاری ندانسته است چون این استصحاب اثبات نمی‌کند که تعلق و انعقاد حب در زمان جنون واقع شده تا مال مجنون که استثنا شده اثبات شود امّا به عقیدهٔ ما این استصحاب به جهت نفی موضوع وجوب و الزام شرعی جاری و کـافی است، چـون هـنگام اسـتصحاب در

موضوعات احکام مرکبه یا غیر مرکبه لازم نیست موضوع اباحه اثبات شود، بلکه اگر بتوانیم با استصحاب، موضوع وجوب را نفی کنیم در جریان استصحاب کافی است، زیرا مقصود نفی وجوب و رفع تنجیز آن است و اثبات اباحه لازم نیست، از اینرو اگر جایی موضوع اباحه وجودی بود و موضوع وجوب هم وجودی بود اگر حالت سابقه وجوب موضوع، عدمی بود استصحاب عدم آن جاری و حجت است، حتی اگر آن عنوان وجودی که موضوع اباحه شرعی است اثبات نشود، چون آنچه اثر عملی دارد نفی تنجیز حکم الزامی است که با اصل نافی ثابت می‌شود.

در اینجا موضوع وجوب زکات مرکب از دو جزء عاقل بودن مالک و انعقاد حب و صدق اسم است و این دو جزء باید با هم در یک زمان باشد تا بتوانیم حکم به وجوب کنیم و همان گونه که استصحاب عقل تا زمان تعلق موضوع مرکب را اثبات می‌کند اگر توانستیم یکی از این دو جزء را در زمان جزء دیگر نفی کنیم و بگوییم در تمام ازمنه عقل، انعقاد حب و صدق اسم نشده است جزء موضوع مرکب را نفی کرده‌ایم؛ پس با نفی جزء موضوع مرکب وجوب نفی می‌شود و لازم نیست اثبات کنیم که انعقاد حب در زمان جنون واقع شده است تا اصل مثبت باشد. استصحابی که در اینجا جاری می‌کنیم مانند استصحاب در موردی است که اصل انعقاد حب و صدق اسم مشکوک باشد و ندانیم این مال غله شده است یا نه؟ یا حول داخل شده است یا نه؟ که قطعاً استصحاب عدم تعلق جاری و وجوب زکات با این استصحاب نافی جزء موضوع نفی می‌شود و لازم نیست اثبات کنیم که تعلق در آینده و بعد از جنون واقع خواهد شد که اصل مثبت است.

پس در حقیقت وجوب زکات در اینجا با استصحاب عدم تعلق در زمان

عقل از طریق نفی جزء موضوعش نفی می‌شود و این استصحاب با استصحاب بقاء عقل تا زمان انقعاد حب معارض است. نظیر این را آقایان در کتاب الطهارة ذکر کرده‌اند، یعنی در مسأله معروف آبی که قلیل بوده سپس کر شده و بـا نجاست ملاقات کرده ولی نمی‌دانیم ملاقات در زمان کریت آب بوده است پس منفعل نشده یا در زمان قلت آب بوده پس منفعل و نجس شده است و هنگامی هم که کر شده است دیگر فایده ندارد و بر نجاست باقی است.

مسأله معروف و مذکور در کتاب الطهارة همانند مورد محل بحث ماست. در آنجا با استصحاب قلت آب تا زمان ملاقات اثبات می‌کنند که آب در زمان ملاقات قلیل بوده پس منفعل و نجس شده است، ولی استصحاب عدم ملاقات با نجاست تا زمان کریت را نیز جاری دانسته و آن را معارض استصحاب اول قرار داده‌اند، چون نافی موضوع انفعال آب قلیل است و بعد از تـعارض و تساقط به قاعدهٔ طهارت رجوع می‌شود بر این اساس برخی از جمله مرحوم سید قائل به طهارت دراین فرع شده‌اند، از اینرو در اینجا نیز استصحاب بقاء عقل تا زمان انعقاد حب که موضوع وجوب زکات را اثبات می‌کند با استصحاب عدم انعقاد حب در تمام ازمنه عقل که جزء دوم موضوع وجوب زکات را نفی می‌کند معارض است و پس از تعارض و تساقط به اصول طولیه، مانند برائت از وجوب زکات و عدم تعلق حق فقرا به مال رجوع می‌شود.

شاید به همین جهت برخی از محشّین بر عروه گفته‌اند حتی در این صورت هم که صورت اول است زکات واجب نیست، ولی صحیح عدم جریان این استصحاب و مثبت بودن آن است؛ نه به بیان مرحوم آقای خویی، بلکه به بیان دیگری که آن بیان را مفصل در تنبیهات استصحاب و مسئله موضوعات مرکبه متعرض شدیم و گفتیم اصل عدم انعقاد در ازمنه عقل و همچنین عدم ملاقات در

زمان قلّت آب مثبت است، چون تنها اثبات می‌کند که در ازمنه تفصیلی عقل که جزء دیگر موضوع است انعقاد حب نشده، ولی ما یک زمان اجمالی هم داریم و آن زمان انعقاد حب است، چون می‌دانیم حب در زمانی منعقد شده است و باید در این زمان هم اجتماع دو جزء نفی شود و این لازمه عقلی آن استصحاب بوده در نتیجه مثبت است، چون وقوع این دو جزء با هم در یک زمان به نحو صرف الوجود موضوع است و در وجوب زکات، یا انفعال آب کافی است که یکی از آن ازمنه، همین زمان وقوع انعقاد حب یا ملاقات باشد، زیرا در این زمان ما احتمال می‌دهیم جزء دیگر که عقل باشد وجود داشته است و تا این را نفی نکنیم صرف وجود اجتماع دو جزء نفی نشده و نفی آن با استصحاب عدم انعقاد حب در تمام ازمنه عقل از باب لازمه عقلی است که اصل مثبت است، چون نفی جامع و صرف وجود به نفی احد الفردین بالوجدان و دیگر فرد به تعبد استصحابی اصل مثبت است، مانند نفی بقای کلی و جامع حیوان در استصحاب عدم تحقق فرد طویل و ضمیمه کردن آن به قطع داشتن به عدم وجود فرد قصیر که گفته شده اصل مثبت است و با استصحاب کلی و جامع انسان معارض نخواهد بود.

البته در صورتی که اصل ملاقات آب قلیل با نجاست و یا انعقاد حب در مال عاقل مشکوک باشد با استصحاب عدم تعلق و یا عدم ملاقات وجوب نفی می‌شود، چون تعلق یا ملاقات جزء موضوع است و وقتی اصلش مشکوک باشد با استصحاب نفی می‌شود که در این فرض دیگر استصحاب بقای عقل یا قلت آب تا زمان جزء دیگر جاری نیست، زیرا جزء دیگر اصلش مشکوک الوجود است؛ پس تنها استصحاب عدم وقوع ملاقات و یا عدم انعقاد حب جاری است.

بنابراین فرق است بین مثالی که استصحاب عدم ملاقات و عدم انعقاد حب را در آن‌ها جاری می‌کنیم و بین بحث کنونی ما. در آنجا چون صرف وجود مشکوک و مسبوق به عدم است آن را با استصحاب نفی می‌کنیم، اما در اینجا چون تحقق صرف وجود هر یک از دو جزء مشکوک نبوده بلکه معلوم التحقق است و تعلق قطعاً در زمانی شکل گرفته است و آن زمان شاید زمان اجتماع دو جزء بوده باشد که صرف وجود دو جزء در آن شکل گرفته است.

پس باید این را هم نفی کنیم و نمی‌توانیم این اجتماع را نفی کنیم، مگر با اصل مثبت و ملازمه عقلی و از باب نفی جامع با نفی افرادش ـ برخی بالوجدان و برخی بالتعبد ـ که این اصل مثبت است.

در نتیجه در این صورت اول که ایشان فرموده: (**الظاهر الوجوب**) اگر کسی قائل به عدم جریان استصحاب در معلوم التاریخ باشد اصلاً استصحاب عدم تعلق نزد او جاری نیست، چون معلوم التاریخ است و تنها همان استصحاب بقای عقل تا زمان تعلق جاری بوده و وجوب زکات را اثبات می‌کند و کسانی که مانند مرحوم آقای خویی و بعضی دیگر قائل به جریان استصحاب در معلوم التاریخ هم هستند در اینجا این استصحاب دوم را جاری نمی‌دانند، چون اصل مثبت است، نه به بیانی که ایشان گفته است، بلکه به بیانی که ما گفتیم و در نتیجه وجوب ثابت می‌شود.

البته اگر کسی این اصل مثبت را قبول داشته باشد مانند مرحوم آقای حکیم باید در صورت آینده نه در این صورت ـ زیرا ایشان استصحاب را در معلوم التاریخ جاری نمی‌داند ـ قائل به عدم وجوب شود که شاید یکی از محشّین عروه که گفته (لا یجب الزکاة) این مبنا را قبول داشته است، یعنی هم استصحاب را در معلوم التاریخ جاری می‌دانسته و هم این استصحاب نافی را

اصل مثبت نمی‌دانسته است در نیتجه دو استصحاب تعارض و تساقط می‌کنند و به اصول طولی نافی وجوب رجوع می‌شود. این حکم صورت اول از فرع است که در آن آمده: (**وإن کان مسبوقاً بالعقل**)، یعنی سابقاً عاقل بوده و بعد مجنون شده است.

اما صورت دوّم برعکس صورت اول است یعنی جنون معلوم التاریخ و تعلق مجهول التاریخ است، مثلاً می‌دانیم تا روز پنجشنبه عاقل بوده سپس مجنون شده است ولی نمی‌دانیم انعقاد حب قبل از پنجشنبه شده است پس زکات دارد یا بعد از پنجشنبه شده است پس زکات ندارد؟ اینجا کسانی که استصحاب را در معلوم التاریخ جاری نمی‌دانند ـ مانند شیخ، صاحب کفایه و مرحوم سید ـ استصحاب عقل تا زمان تعلق را جاری نمی‌دانند، ولی استصحاب عدم تعلق چون مجهول التاریخ است تا زمان جنون فی نفسه جاری است.

اگر کسی اشکال اصل مثبت را نداشته باشد و به مثبتیّت توجه نکند این استصحاب جاری شده و وجوب را نفی می‌کند، از اینرو مثل مرحوم آقای حکیم که استصحاب را در معلوم التاریخ جاری ندانسته و در مجهول التاریخ جاری می‌داند این استصحاب را جاری دانسته و نفی وجوب زکات را از باب این استصحاب موضوعی توجیه کرده می‌فرماید: این که مرحوم ماتن فرموده (**فالاصل عدم الوجوب**) ظاهراً ناظر به اصل طولی است که برائت از وجوب است، در صورتی که در این‌جا باید اصل موضوعی را جاری کند و آن استصحاب عدم تعلق تا زمان جنون یا عدم تعلق در تمام ازمنه عقل است که موضوع وجوب را نفی می‌کند، یعنی اشکال مثبتیّت را ایشان اینجا ندیده است، از اینرو بر ماتن اشکال کرده که ظاهر عبارت ماتن این است که اصول حکمی

یعنی اصل برائت از وجوب جاری است با این که اینجا اصل موضوعی حاکم یعنی استصحاب نافی داریم و آن استصحاب عدم تعلق در زمان عقل است و چنین استصحابی با استصحاب عقل تا زمان تعلق معارض نیست، چون زمان ارتفاع عقل و عارض شدن جنون معلوم التاریخ است و در معلوم التـاریخ استصحاب جاری نیست.

البته صحیح آن است که این استصحاب جاری نبوده و وجوب زکات را نفی نمی‌کند، چون مثبت است و باید به اصول طولیه رجوع کنیم که همان اصل برائت از وجوب با استصحاب عدم وجوب یا استصحاب بقاء مال بر ملک مالک اصلیش است، اما کسی مثل مرحوم آقای خویی که استصحاب را در معلوم التاریخ جاری می‌داند باید در این صورت هم قائل به وجوب شود و قائل هم شده است، زیرا طبق این مبنا استصحاب بقای عقل تا زمان تعلق جاری بوده همانند صورت اول موضوع زکات را اثبات می‌کند و استصحاب نافی هم مثبت است و حجت نیست تا با آن معارضه کند.

اما در صورت سوّم که هر دو مجهول التاریخ هستند اگر استصحاب را در مجهول التاریخ جاری دانستیم چنان چه صحیح هم همین است، چون شبهه انفصال زمان یقین از شک مرحوم آخوند تمام نیست؛ پس استصحاب بقاء عقل تا زمان تعلق جاری خواهد بود و وجوب زکات اثبات می‌شود و چون استصحاب عدم تعلق تا زمان ارتفاع عقل و زمان جنون مثبت است چـنین استصحابی جاری نیست در نتیجه زکات واجب است، از اینرو مرحوم آقای خویی در این صورت هم قائل به وجوب زکات شده‌اند، اما اگر کسی مانند صاحب کفایه قائل شد که استصحاب در مجهولی التاریخ هم جاری نیست باید اصول طولی که اقتضای نفی وجوب دارد رجوع کند.

همچنین اگر کسی مانند مرحوم آقای حکیم استصحاب را در مجهول التاریخ جاری بداند، ولی مثبت بودن استصحاب عدم تعلق در ازمنه عقل را قبول نداشته باشد باز هم باید به اصول طولی رجوع کند، زیرا هر دو استصحاب در صورت سوم جاری شده، تعارض می‌کند و پس از تساقط باز هم مرجع اصل طولی است. شاید نظر مرحوم سید نیز به یکی از این دو مبنا باشد چرا که قائل به عدم وجوب در صورت سوم هم شده است.

اقوال در سه صورت از فرع (**وان کان مسبوقاً بالعقل**):

قول اوّل: کسی مثل مرحوم آقای خویی که قائل به جریان استصحاب حتی در معلوم التاریخ است و استصحاب عدمی را مثبت می‌داند حکم به وجوب زکات در هر سه صورت می‌کند.

قول دوّم: کسی که استصحاب عدمی را مثبت نداند و استصحاب در معلوم التاریخ را هم جاری بداند باید در هر سه صورت حکم به عدم وجوب کند، چون در هر سه صورت تعارض واقع شده و به اصول طولی که نافی وجوب زکات است، رجوع می‌شود.

قول سوم: کسی مثل مرحوم سید یا صاحب کفایه که فقط استصحاب را در مجهول التاریخ نسبت به معلوم التاریخ جاری می‌داند، ولی در معلوم التاریخ و در مجهولی التاریخ استصحاب را جاری نمی‌داند چون شبهه انفصال زمان یقین از شک را قبول دارد و یا هر چند استصحاب را تنها در معلوم التاریخ قبول نداشته و در مجهولی التاریخ قبول دارد ولی استصحاب عدم تعلق را مثبت نمی‌داند ـ مثل مرحوم حکیم ـ باید در صورت اول قائل به وجوب زکات و در دو صورت دوم و سوم قائل به عدم وجوب زکات شود که همین فتوای ماتن است.

قول چهارم: کسی که استصحاب را تنها در معلوم التاریخ جاری ندانسته اما در مجهولی التاریخ جاری می‌داند ـ که صحیح هم همین است ـ و استصحاب عدم تعلق را مثبت می‌داند باید دو صورت اول و صورت سوم قائل به وجوب زکات شود، چون استصحاب عقل تا زمان تعلق جاری است و معارض ندارد و تنها باید در صورت دوم قائل به عدم وجوب زکات شود، چون ارتفاع عقل معلوم التاریخ و تعلق مجهول التاریخ است؛ پس استصحاب بقاء عقل تا زمان تعلق جاری نیست زیرا در معلوم التـاریخ اسـتصحاب جـاری نـمی‌باشد و استصحاب عدم تعلق هم مثبت است، از اینرو به اصول طولی که نافی وجوب است، رجوع می‌شود.

بدین ترتیب با توجه به مبانی گوناگون اقوال چـهارگانه در ایـن مسأله مشخص می‌شود و صحیح از آن‌ها قول چهارم است که با آنچه در متن عروه و حواشی موجود است تفاوت می‌کند.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۳۸ / شنبه / ۲۱ / ۹ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در مسئله پنجم به موارد شک در بلوغ و عقل رسید که دو شرط از شروط وجوب زکات اند. شرط بلوغ گذشت و در شرط عقل هم گفتیم مرحوم سید شک در عقل قبل یا بعد از تعلق زکات را به سه حالت تقسیم کرده است:

حالت اوّل آن که سابقاً مجنون بوده سپس عاقل شده و تعلق هم حاصل شده است ولی نمی‌دانیم تعلق و انعقاد قبل از عقل بوده پس زکات ندارد یا بعد از عقل بوده پس زکات دارد؟

حالت دوّم عکس این حالت است یعنی حالت سابقه عقل بوده و سپس مجنون شده است و نمی‌دانیم تعلق قبل از زمان جنون حاصل شده است یا بعد از آن؟ بحث درباره این حالت هم گذشت و چهار قول در سه صورت آن بود که با مبانی هر قو به تفصیل ذکر شد.

اما درباره حالت سوم مرحوم ماتن فرموده: (**کما انّ مع الجهل بالحالة السابقه و انّها الجنون أو العقل کذلك**)، یعنی اگر حالت سابقه مالک مشخص نباشد که عاقل یا مجنون بوده و تعلق هم حاصل شده، قهراً نمی‌دانیم آیا در آن زمان مجنون بوده است پس آن مال زکات ندارد یا عاقل بوده است پس زکات دارد؟ ایشان این را حالت سوم فرض کرده و غیر از دو حالتی است که در یکی

جنون سابق معلوم است و در دیگری عقل و عدم جنون مرحوم ماتن درباره این حالت می‌فرماید: «**کذلك**»، یعنی اینجا هم زکات واجب نیست و آن را عطف کرده است بر دو صورتی از حالت دوم که هر دو جزء موضوع مجهول التاریخ‌اند یا زمان جنون معلوم التاریخ و زمان تعلق مجهول التاریخ است که در این دو صورت ایشان حکم به عدم وجوب زکات کرده است و در اینجا هم حکم به عدم وجوب زکات می‌کند.

در اینجا ممکن است اشکالات متعددی ایراد شود که باید بررسی شود:

۱ ـ اشکال اول در تقریرات مرحوم آقای خویی بیان شده و ظاهراً قبل از ایشان مرحوم خوانساری در حاشیه بر عروة آورده است که (**الاقوی جریان اصالة السلامة**)، یعنی باید قائل به وجوب زکات شویم، زیرا در این حالت أصل سلامت جاری است که وجوب زکات را اثبات می‌کند.

حاصل اشکال این است که وقتی ما نمی‌دانیم این مکلف سابقاً مجنون بوده یا عاقل و انعقاد حب و شرایط دیگر هم محقق است، مقتضای اصالة السلامة که اصلی عقلائی است و در موارد شک در عیب و صحت و سلامت جاری می‌شود آن است که مکلف سالم از جنون بوده است، مانند این که اگر شک کنیم مبیع در زمان بیع سالم بوده یا معیوب، اصالة السلامة جاری می‌کنیم و با آن خیار عیب را نفی می‌کنیم یا اگر احتمال بدهیم کسی که جنایتی را مرتکب شده در حین ارتکاب جرم عاقل بوده یا مجنون یا مثلاً ادعای جنون کرده است با اصالة السلامة آن احتمال نفی شده و حکم به مجازات می‌شود. گفته شده که مرحوم سید در حاشیه بر مکاسب این اصل سلامت را مفصل تنقیح و توضیح داده و اثبات کرده که اصلی عقلایی است.

بنابراین با این اصل احتمال جنون را نفی کرده و اثبات می‌کنیم که در حال

تعلق و انعقاد حب، مالک عاقل بوده است پس زکات دارد. سپس مرحوم آقای خویی می‌فرماید: شاید مقصود ایشان مورد دیگری باشد و یک مورد خاصی را ذکر می‌کند که خلاف ظاهر عبارت ماتن است و قابل تطبیق بـر عبارت نیست که در آینده متعرض خواهیم شد. این حاصل اشکال اول است.

این اشکال را می‌شود اینگونه دفع کرد که اولاً اصل سلامتی که اینگونه در اینجا مطرح شده در مسأله محل بحث ثابت نیست، یعنی در باب تکالیف و عبادات اصل سلامت نداریم. اصل سلامت در مبیع و مثمن در باب معاملات یا به اصالة الصحه برگشت می‌کند که یک اصل عقلایی و شرعی و غیر از اصالة السلامه است یا برمی‌گردد به ظهور حالی متعاملین و متبایعین که وقتی مبادرت بر خرید و فروش چیزی می‌کنند با شرط سلامت اقدام می‌کنند که مبنای خیار عیب است، اما هر جا که احتمال دهیم مکلفی در زمان فعلیت تکلیف سالم بوده یا مریض و مجنون اصلی به عنوان اصل سلامت بوده است نداریم تا با آن تکلیف سابق وی را مشخص کنیم.

در باب مجازات و حدود هم اگر کسی ادعا کند که در وقت انجام جرم مجنون بوده است مورد قبول قرار نمی‌گیرد، ولی نه به جهت اصالة السلامه در حین ارتکاب جرم، بلکه به جهت این که اصل عدم جنون و استصحاب بقاء عقل است که موضوع عقوبت را ثابت می‌کند و ادعای مرتکب خلاف أصل بوده و باید آن را ثابت کند، از اینرو کسی از فقها در این موارد به اصل سلامت مکلف تمسک نکرده است؛ پس کبرای این اصل به این نحو ثابت نیست تا در اینجا از برای اثبات وجوب زکات تمسک شود.

ثانیـاً: پاسخ دیگر این که اگر کبرای اصل سلامت را قبول کنیم صغرایش تمام نیست، زیرا در اینجا سه صورت فرض می‌شود:

صورت اوّل؛ این که مالک فعلاً مجنون باشد ولی نمی‌دانیم از ابتدا مجنون بوده یا بعداً مجنون شده است و از طرفی انعقاد حب هم محقق شده است که اگر از ابتدا مجنون بوده زکات بر وی واجب نیست و اگر اول عاقل بوده و جنون عارض شده است و انعقاد حب قبل از عروض جنون بوده مالش زکات دارد.

صورت دوّم؛ این که مکلف عکس صورت قبل فعلاً عـاقل است، ولی نمی‌دانیم سابقاً و در زمان تعلق هم عاقل بوده پس زکات بر وی واجب شده است یا سابقاً مجنون بوده پس تعلق زکات هم در زمان جنون او بوده و زکات بر وی واجب نیست؟

فرض سوم؛ این که بدانیم در زمانی عاقل بوده و وقتی دیگر مجنون بوده است ولی نمی‌دانیم کدام یک قبل و کدام بعد بوده است.

اصالة السلامة قطعاً در صورت اول و سوم جاری نیست، یعنی اگر هم کسی به عنوان یک اصل عقلایی قائل به اصالة السلامة شود، در جایی که علم داریم شخص مجنون است یا جنون داشته و زمانش را ندانیم که متأخر بوده یا متقدم، عقلاً اصالة السلامة را جاری نمی‌کنند، چنان که خود مرحوم آقای خویی به این مطلب توجه کرده و صورت سوم را از اصل سلامت استثنا کرده است، چون وقتی اصل تحقق عیب ـ مانند جنون ـ معلوم باشد دیگر عقلا نسبت به زمان و مبدأ آن چنین اصلی را قائل نیستند، زیرا سلامت در هر صورت نبوده و اصل عیب معلوم است.

این نظیر مطلبی است که در رابطه با اصل عدم نقل در باب اصول لفظیه گفته می‌شود که اگر شک کنیم لفظی از معنای أصلیش به معنای دیگری منقول شده یا نه، همین تفصیل را در آن مورد نیز گفته‌اند که اگر در اصل نقل شک داشته باشیم اصل عدم نقل جاری است، اما اگر بدانیم که لفظ از معنای اولش منقول شده

ولی تاریخش مشکوک باشد، مثل بحث در حقیقت شرعی که مثلاً می‌دانیم صلات از معنای لغویش که مطلق دعا یا توجه یا خضوع است نقل شده و در اعمال و ارکان خاص که شارع بعنوان عبادت تشریع کرده حقیقت شده است ولی نمی‌دانیم این نقل در چه زمانی صورت گرفته و آیا در زمان ائمه علیهم‌السلام بوده است یا در ابتدای شریعت و زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بوده پس آیات و روایات صادره از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هم باید بر همین معنای منقول الیه حمل شود؛ نه بر معنای لغوی آن. در اینجا می‌گویند: اصل عدم نقل می‌گویند جاری نیست.

در بحث ما نیز همین گونه است، یعنی اگر اصل سلامت را بعنوان یک اصل عقلایی قبول کنیم در فرضی که بدانیم سلامت منتفی است و شخص مجنون شده است ولی در تاریخ آن شک داشته باشیم که آیا از ابتدا بوده یا بعد عارض شده است، چون عدم سلامت معلوم است و تنها تاریخش مجهول است که از چه تاریخی است اصل سلامت جاری نیست.

همچنین در موردی که بدانیم در زمانی عاقل و در زمانی مجنون بوده است و نمی‌دانیم کدام متقدم و کدام متأخر است و عاقل بودن در زمان تعلق و انعقاد حب بوده یا نه، اینجا هم اصل سلامت و عدم عیب نخواهیم داشت.

بنابراین در صورت اول و سوم اصل سلامت جاری نیست و تنها در صورت ثانیه که فعلاً می‌دانیم مکلف عاقل است ولی احتمال می‌دهیم قبلاً و در زمان تعلق مجنون بوده است و حالت سابقه جنون نیز معلوم نیست، توهم می‌شود که ممکن است اصل سلامت جاری باشد و به احتمال قوی همین فرض در ذهن این دو بزرگوار بوده است.

ولی این فرض خارج از نظر ماتن است، زیرا این را در ذیل حالت دوم آورده که مالک فعلاً مجنون است و حالت سابقه‌اش عقل بوده است؛ پس در

این حالت سوم فرض بر جنون فعلی است، ولی حالت سابقه مالک مجهول است آیا از ابتدا مجنون بوده و یا جنون عارض شده است، علاوه بر این که ایشان اگر فرض می‌کرد مالک فعلاً عاقل است و نمی‌دانیم از اول عاقل بوده یا مجنون و بعد عاقل شده است نباید می‌گفت: (**کذلك**)؛ نه به جـهت اصـل سلامت، بلکه به جهت اصل دیگری که خود ایشان به سبب آن احتیاط کرده و آن اصل تأخر حادث است، چون تعلق و انعقاد حب حادث است و معلوم التاریخ فرض نشده است. اکنون هم که عاقل است؛ پس اصل تأخر حادث اثبات می‌کند که تعلق متأخر از زمان عروض عقل و ارتفاع جنون است، زیرا اگر جنونی محقق نبوده زکات واجب است و اگر هم شخص مجنون بوده و عاقل شده است اصل تأخر تعلق اثبات می‌کند که تعلق و انعقاد حب بعد از عقل بوده پس زکات واجب است.

البته ایشان اصل تأخر حادث را اگرچه مثبت دانست ولی در نهایت احتیاط کرده و به جهت این که مشهور قائل به اصل تأخر حادث شده‌اند فتوا به عدم وجوب زکات نداده است.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۳۹ / یکشنبه / ۲۲ / ۹ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث، در ذیل مسأله پنجم در حالت سومی بود که مرحوم سید فرض کرده بود که حالت سابقه مالک از حیث عقل و جنون مشخص نباشد و فرموده بود در این حالت هم زکات واجب نیست: (**کما انّ مع الجهل بالحالة السابقه وانّها الجنون أو العقل کذلك**). گفتیم ممکن است بر این فتوی اشکالاتی تصور شود.

اولین اشکال را در جلسه گذشته متعرض شدیم که برخی در اینجا به عنوان یک اصل عقلایی به اصالةالسلامه تمسک کرده‌اند که با آن سلامت در زمان تعلق احراز شده، پس زکات واجب می‌شود.

گفتیم هم کبرای این اصل مخصوصاً در عبادات و تکالیف تمام نیست هم صغرایش در جایی است که اصل تحقق عیب معلوم نباشد، یعنی شک در اصل سلامت و عیب باشد؛ نه در تاریخ آن، همانگونه که صاحب این اشکال در مورد توارد حالتین آن را جاری نمی‌سازد، با این که نسبت به تاریخ تعلق، سلامت و عیب مجهول است ـ چنان که در نهایت به آن اشاره خواهیم نمود ـ.

در حالت سوم که مورد نظر ماتن است فرض بر این است که مالک بالفعل مجنون است و نمی‌دانیم جنونش از ابتداء بوده یا بعداً عارض شده است و هنگامی که اصل عیب معلوم است و شک در تاریخ و مقدارش می‌باشد قطعاً

اصل سلامت جاری نمی‌شود، حتی اگر کبرای آن را نیز بپذیریم.

۲ ـ اشکال دوّم: گفته می‌شود در این حالت استصحاب عدم جنون جاری است و موضوع وجوب زکات را احراز می‌کند، زیرا عنوان مال مجنون از عموم وجوب زکات استثنا شده است: «**لیس فی مال المجنون زکاة**» یا «**رفع القلم عن المجنون حتی یفیق**» که اینها مخصص عموم وجوب زکات است و مجنون را از آن خارج و استثنا کرده است.

بنابراین موضوع دلیل وجوب زکات، مال مالکی مـی‌شود کـه مـجنون نباشد، چون موضوع عام بعد از تخصیص و استثنای عنوان وجودی از آن، نقیض آن عنوان وجودی می‌شود، مثلاً اگر مولی بگوید: (**اکرم العلماء**) سپس بگوید: (**لا یجب اکرام فساق العلماء**) موضوع وجوب اکرام می‌شود (**العالم الذی لا یکون فاسقاً**). در اینجا نیز جنون مانع وجوب زکات است در نتیجه موضوع زکات می‌شود (**المال الذی لا یکون مالکه مجنوناً**)، زیرا جنون یک عنوان وجودی و مسبوق به عدم است، حال یا عدم ازلی ـ اگر استصحاب رادر اعدام ازلی جاری کنیم ـ یا عدم نعتی یعنی عدم دارای حالت سابقه، چون زمان صدق جنون و عقل زمان تمییز به بعد است و هیچ یک بر کودک قبل از دوران تمییز صادق نبوده و طفلی که ممیز نیست متصف به جنون یا عقل نمی‌شود؛ پس اتصاف به عنوان جنون یا عقل بعد از سنّ تمییز است و وقتی طفل ممیز شد یا مجنون است یا عاقل.

پس بنابر این جنون حالت سابقه عدمی داشته و استصحاب عدم آن تا زمان تعلق جاری است؛ پس استصحاب عدم جنون یا به نحو عدم ازلی یا به نحو عدم نعتی تا زمان تعلق، مثبت وجوب زکات است و با این استصحاب احراز می‌کنیم که در زمان تعلق، مالک، مجنون نبوده است و این که زمان تعلق معلوم

التاریخ باشد یا مجهول التاریخ تفاوتی نمی‌کند در اینجا نیز دیگر نافی موضوع وجوب یعنی عدم تعلق تا زمان عقل را نداریم، چون تحقق عقل محرز نبوده و اصل عاقل بودن مشکوک است؛ پس حاصل اشکال دوم این است که استصحاب عدم جنون تا زمان تعلق جاری است و معارضی هم ندارد، البته بنابر این که جنون مانع از وجوب زکات بوده و از دلیل زکات استثنا شده است. در نتیجه وجوب زکات ثابت است؛ نه عدم وجوب.

جواب این اشکال این است که جنون مانع نیست، بلکه عقل شرط در وجوب است، یعنی مستفاد از ادله تکالیف به حسب قرائن و مناسبات عرفی این است که عقل شرط تکلیف است، اگرچه ظاهر دلیل هم، استثناء جنون باشد، مانند «**رفع القلم عن المجنون**» یا «**المرأة المجنونة لا زكاة في مالها**»، زیرا طبق روایاتی که عقل را شرط در تکلیف قرار داده است و بلکه طبق ظاهر دلیل رفع القلم، موضوع تکلیف، عقل و افاقه است و ذکر جنون ارشاد و اشاره به ارتفاع شرط عقل است که مناسب با تکلیف و مسئولیت است، از اینرو موجودی که عاقل نباشد اگرچه عنوان مجنون نیز بر آن صادق نکند قابل تکلیف نیست، به همین جهت فقها عقل را شرط در تکلیف قرارداده‌اند، همان گونه که در باب بلوغ هم چنین است، یعنی با این که روایات عنوان یتیم را استثنا کرده است «**لا زكاة في مال اليتيم**» و یتیم به معنای طفل است، ولی فقها به قرینه روایات شرطیت بلوغ در تکلیف و قرائن دیگر بلوغ را شرط قرار داده‌اند، نه طفولیت را مانع، پس موضوع وجوب زکات مرکب است از تعلق یا انعقاد حب و بالغ و عاقل بودن مالک؛ پس موضوع وجودی می‌شود؛ نه عدمی و شرطیت عقل و بلوغ ثابت می‌شود؛ نه مانعیت طفولیت و جنون، و وقتی شرطیت عقل ثابت شد در اینجا استصحاب عکس می‌شود، زیرا دیگر موضوع دلیل عام

وجوب زکات، عدم الجنون نیست تا بگوئیم جنون حالت سابقه عدمی دارد (**عدم ازلی یا عدم نعتی**) تا آن عدم استصحاب شده و وجوب اثبات شود، بلکه موضوع وجوب زکات وجودی و مرکب از دو جزء تعلق و عاقل بودن مالک در یک زمان است.

در اینجا عقل هم مسبوق به عدم است، زیرا از ابتدا عدم عقل محتمل است پس استصحاب عدم عاقل بودن به نحو عدم ازلی قبل از خلقت و یا عدم نعتی قبل از سنّ تمییز جاری شده و وجوب زکات را نفی می‌کند و اگر استصحاب عدم عقل هم جاری نبود، اصول طولی یعنی برائت از وجوب زکات و عدم تعلق حق فقرا به آن مال جاری است و نتیجه همان فتوای ماتن است. بنابراین حق با مرحوم ماتن است که فرموده: (**وکذلك**)، یعنی در این حالت هم که حالت سابقه عقل و جنون از ابتدای حال مالک مشکوک است زکات واجب نبوده و اشکال دوم هم تمام نیست.

۳ ـ مرحوم آقای خویی که در اینجا اصل سلامت را تمام دانست عبارت مصنف را بر فرض دیگری حمل کرده است. ایشان گفته است: چون ماتن قائل به اصل سلامت است و در مکاسب مشروحاً شرح داده بعید است در اینجا از آن غفلت کرده باشد؛ پس باید کلام ایشان ناظر به فرضی باشد که اصل سلامت در آن جاری نیست و آن فرض توارد حالتین است، یعنی مالک دو حالت سابقه داشته است که در یک زمان یقیناً مجنون و در زمان دیگر یقیناً عاقل بوده است، ولی نمی‌دانیم کدام متقدم و کدام متأخر است، مثلاً می‌دانیم در یکی از دو روز چهارشنبه و روز پنجشنبه عاقل و در دیگری مجنون ادواری بوده و تعلق و انعقاد حب هم روز جمعه محقق شده است.

حال اگر جنون سابق و عقل لاحق بوده پس در زمان تعلق عاقل بوده است

و زکات واجب است و اگر عقل اول بوده و بعد مجنون ادواری شده است پس در زمان تعلق که روز جمعه است مجنون بوده و زکات ندارد. چون این مورد از موارد توارد حالتین است و نمی‌دانیم کدام یک در خارج اتفاق افتاده است اصل سلامت که اصلی عقلایی است نمی‌تواند مرجع باشد، بلکه باید به استصحاب رجوع شود و مرحوم سید درتوارد حالتین یا مطلب مرحوم آقای آخوند را قبول دارد که استصحاب را در هیچ یک از دو حالت جاری نمی‌داند یا قائل به این است که در هر دو حالت استصحاب فی نفسه جاری است، ولی تعارض و تساقط می‌کند، چون استصحاب بقاء عقل که معلوم بالاجمال است تا زمان تعلق وجوب را اثبات می‌کند و با استصحاب عدم عقل یا استصحاب جنون تا زمان تعلق که موضوع وجوب را نفی می‌کند تعارض و تساقط کرده و به اصل طولی که همان برائت از وجوب است رجوع می‌کنیم و در اینجا اصل سلامت نداریم، چون اینجا می‌دانیم یک روز عاقل و یک روز دیگر اجمالاً مجنون بوده است.

ایشان حالت سوم در کلام مرحوم سید را بر این فرض حمل کرده است که البته این حمل قابل قبول نیست. چرا که:

اوّلاً: وجهی برای این حمل نیست، زیرا دانستیم که اصل سلامت همانطور که در مورد توارد حالتین جاری نیست چون اصل تحقق جنون و عیب معلوم است اگرچه تاریخش نسبت به زمان تعلق مجهول است ـ در مورد بحث ما هم اگر فعلاً مالک مجنون است و شک در عقل و جنون سابق او باشد باز هم چنین اصلی جاری نبوده و نیازی به فرض توارد حالتین نیست. در اینجا اصل عدم عقل تا زمان تعلق جاری است ـ بنابر شرطیت عقل ـ معارض هم ندارد و وجوب را نفی می‌کند؛ همان گونه که ایشان فتوی داده‌اند.

فرض دیگری هم قابل تصویر است و آن این که اکنون عاقل باشد ولی بدانیم قبلاً مجنون بوده و تعلق هم قبل از این عقل بوده است ولی نمی‌دانیم آن جنون از ابتدا بوده پس زمان تعلق هم مجنون بوده یا جنون عارض شده و تعلق، قبل از جنون و در زمان عقل بوده پس زکات دارد.

در اینجا نیز اصل سلامت جاری نیست، زیرا تحقق عیب و جنون معلوم است و شک در تاریخ آن است که آیا از ابتدا بوده است یا اول عاقل بوده سپس مجنون شده و دو باره عاقل شده است؟ پس این دو فرض هر دو می‌تواند داخل در فرض ماتن باشد و دانستیم که این فرض را ماتن در ذیل حالت دوم قرار داده است، چون در حالت دوم فرض شده که مالک فعلاً مجنون است و حالت سابقه‌اش عقل بوده است و سه صورت جهل به تاریخ جنون و تعلق هر دو یا علم به یکی و جهل به دیگری را ذکر کرده سپس فرموده: (**انّ مع الجهل بالحالة السابقه...**) ظاهر چنین تعبیری این است که در همین فرض که فرض جنون است عدم علم به حالت سابقه را فرض کرده است، علاوه بر این که توارد حالتین نمی‌تواند مراد و مقصود از این عبارت ماتن باشد که گفته است: (**کما انّ مع الجهل بالحالة السابقه و انّها الجنون او العقل**)، زیرا در مورد توارد حالتین نسبت به دو حالت سابقه جنون و عقل علم وجود دارد نه جهل به حالت سابقه؛ پس چنین فرضی چگونه می‌تواند مقصود عبارت ماتن باشد در حالی که چنین فرضی خلاف صریح عبارت مرحوم سید است؟!

البته یک فرض می‌ماند و آن این که اکنون عاقل باشد امّا ندانیم از اول عاقل بوده یا ابتدا در زمان تعلق مجنون بوده است و اکنون عاقل شده است ممکن است کسی ادعا کند عبارت سید این فرض را هم شامل می‌شود و کسانی که قائل به اصل سلامت هستند در این فرض باید قائل به وجوب زکات شوند،

چون در این فرض اصل عیب و جنون معلوم نبوده و به احتمال قوی کسانی که آن حاشیه را بر متن زده‌اند نظر به چنین فرضی داشته‌اند، زیرا اگر کبرای اصل سلامت را قبول داشته باشیم آن کبری در چنین فرضی جاری است؛ نه در فرضی که فعلاً علم به جنون داریم اما شک داریم آیا در گذشته عاقل بوده و بعد مجنون شده یا از ابتدا مجنون بوده است؟ زیرا در این موارد همانند توارد حالتین اصل عیب و جنون معلوم است، لکن مبدأ و تاریخش مجهول است و اگر کسی در اینجا هم اصل سلامت را جاری بداند در مورد توارد حالتین نیز باید جاری بداند، چون نسبت به زمان اضافی تعلق و انعقاد حب عیب مجهول است؛ پس باید اصل سلامت را نسبت به آن زمان هم جاری کنیم، این در حالی است که صاحب اشکال قبول کرده که در موارد توارد حالتین اصل سلامت جاری نیست و جریان نداشتن اصل سلامت در چنین موردی هیچ ملاکی نمی‌تواند داشته باشد جز آنچه ما گفتیم که اصل سلامت در موارد علم به عیب و شک در مبدأ و تاریخ آن جاری نیست.

بنابراین تنها در صورتی که گفتیم ممکن است کسی بگوید اصل سلامت جاری است و از نظر فقهی قول به عدم وجوب زکات را استبعاد کند، مثلاً اگر کسی از طرف حاکم اگر خواسته باشد زکات را جمع آوری کند و مالک بگوید من در زمان تعلق مجنون بودم و استصحاب عدم عقل هم تا زمان تعلق جاری بوده و وجوب زکات نفی می‌شود، در چنین فرضی طبق اصل سلامت باید قائل به وجوب زکات شد، ولی ما اصل سلامت را به عنوان یک اصل عقلایی مستقل، مخصوصاً در باب تکالیف قبول نکردیم از اینرو در اینجا هم که واقعاً این شک وجود دارد از چنین اصلی استفاده نمی‌کنیم البته این فرض نادر است زیرا کسی که عاقل است معمولاً نسبت به سابقه خودش شک ندارد، چون اگر

سابقه‌اش جنون باشد اکنون که افاقه کرده می‌فهمد که قبلاً مجنون بوده یا نه؛ پس این فرض اصلاً فرضی عرفی نیست، ولی نسبت به غیر مالک ممکن است این شک حاصل شود و اگر چنین فرضی واقع شود و حالت سـابقه واقـعاً مشکوک باشد اشکالی ندارد که کسی استصحاب نافی را جاری کرده و وجوب زکات را نفی کند، مگر اطمینان یا اماراتی بر عقل و عدم جنون در حال تعلق و این که در حال تعلق عاقل بوده وجود داشته باشد، اما اگر در جایی این شبهه واقعاً حاصل شود وجوب زکات نفی می‌شود، همان گونه که در صورت‌های دیگر نفی می‌شد.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۴۰ / شنبه / ۱۲ / ۱۰ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

مسئله ٦: (ثبوت الخیار للبایع و نحوه لا یمنعُ من تعلّق الزکاة إذا کان فی تمامِ الحول و لا یعتبرُ ابتداء الحول من حینِ انقضاء زمانه بناءاً علی المختار من عدم منعِ الخیار من التصرُّف فلو أشتریٰ نصاباً منَ الغنم أو الإبل مثلاً و کان للبایع الخیار جریٰ فی الحول من حین العقد لا من حین انقضائه).

بحث در این است که آیا خیار مانع از تعلق زکات به مال زکوی می‌شود؟ مثلاً کسی به مقدار نصاب، گوسفند خریده و حول بر آن بگذرد و نصاب هم محقق باشد ولی بایع خیار و حق فسخ داشته باشد، آیا چنین مالی زکات دارد یا نه؟ آیا مبدأ سال زکوی بعد از انقضاء زمان خیار است یا ابتدای سال زکوی از زمان تملک که زمان عقد است حساب می‌شود؟ زیرا وجود خیار حقی برای ذو الخیار، یعنی بایع است و چنین حقی مانع تعلق زکات می‌شود، چون گفته می‌شود این ملکیت مستقره نبوده و متزلزله است، و اگر خیار مانع باشد قهراً باید زمان حول از زمان انقضاء وقت خیار و تمام شدن آن حساب شود، پس حول هم به سبب خیار منقطع شده و مبدأ حول بعد از زمان خیار حساب می‌شود. این موضوع مسئله ششم است.

مرحوم سید می‌فرماید: ثبوت خیار مانع تعلق زکات نیست، زیرا خیار در

حقیقت موجب تزلزل عقد بوده، اما ملکیت مال حاصل است، چون در بحث خیارات مکاسب ثابت شده که (**الخیار حقٌ یتعلّق بالعقد**)؛ نه (**بالعین**)؛ پس عوضین، مملوک به ملکیت طلقه طرفین است امّا عقد با داشتن خیار متزلزل و قابل فسخ بوده و خیار مثل اقاله است، یعنی همان گونه که اقاله حل عقد است خیار هم حق حل عقد بوده و مانع از تصرف در مال نیست. این مسئله نسبت به عموم و نوع خیارات محل بحث قرار نگرفته است، چون روشن است که اصل خیار داشتن مانع از ملکیت یا موجب منع از تصرف مالک در آن مال نیست.

البته به مرحوم شیخ طوسی نسبت داده شده است که ایشان گفته: استقرار ملک و ملکیت طلقه بعد از انقضاء زمان خیار است، ولی این نسبت حتی اگر درست باشد خلاف مشهور و خلاف تحقیق است، همان گونه که در بحث خیارات مکاسب ثابت شده است، لکن در خصوص یک نوع خیار که خیار مشروط به (**ردُّ الثمن**) یا (**بیعُ الخیار**) است که بایع یا أحدُ المتعاقدین شرط می‌کند که حق داشته باشد مال خود را برگرداند مشروط به آنکه عوض را رد کند، مثلاً بایع از باب ناچاری و احتیاج به پول انعام خود را می‌فروشد ولی واقعاً نمی‌خواهد آن را از دست داده، تنها نیاز به مـالی پـیدا کـرده، آن را می‌فروشد و مثلاً بر مشتری شرط می‌کند به مدت یک ماه یا یک سال یا کمتر و یا بیشتر حق فسخ داشته باشد البته مشروط به این که ثمن را رد کند، درباره این نوع خیار گفته شده که با سایر خیارها تفاوت داشته و تفاوتش در بحث خیارات ذکر می‌شود.

در سایر خیارها مثل خیار حیوان و خیار غبن، من علیه الخیار حق تصرف در آن مال حتی به نحو نقل و انتقال به دیگری را دارد، اما در خیار مشروط به رد ثمن من علیه الخیار این حق را ندارد، زیرا در این خیار ارتکازاً و عقلائیاً

صاحب خیار بر من علیه الخیار شرط می‌کند که آن مال را برای بایع حفظ کند تا پس از این رد ثمن کرده و آن را مسترد نماید، از اینرو مشتری حق انتقال مال یا اتلاف آن را ندارد، چون بایع می‌خواهد آن را مسترد کند و چنین حقی برای بایع در همان شرط خیار مشروط به رد ثمن مستتر است، از اینرو گفته شده چون این نوع خیار از تصرف اتلافی یا انتقالی در رقبه مالی منع می‌کند مانع از تعلق زکات است، زیرا در شرط پنجم گذشت که یکی از شرایط تعلق زکات آن است که مالک بتواند در تمام حول هر گونه تصرفی در مال زکوی داشته باشد، به همین جهت بسیاری از بزرگان در حاشیه خود بر مسئله ششم این خیار را استثناء کرده گفته‌اند این که مرحوم سید فرموده: (**ثبوتُ الخیار للبایع و نحوه لا یمنعُ من تعلق الزکاة**) در خیار مشروط به رد ثمن صحیح نیست، چون این خیار «**یمنعُ من التصرف**» بنابراین شرط پنجم در اینجا منتفی است.

عجیب آن است که برخی از این محشین مانند مرحوم آقـای خـویی و مرحوم آقای حکیم در شرح عروه خلاف آن را گفته و اطلاق فتوای ماتن را قبول کرده‌اند. بویژه آقای خویی در تقریرات بحثشان به تفصیل متعرض این مسأله شده‌اند امّا فرمایش ایشان در تقریرات نافی آن چیزی است که در حاشیه چاپ شده از ایشان بر عروة الوثقی آمده است از اینرو باید دید کدام یک از ایندو فرمایش متقدم و کدام متأخر است.

ایشان در تقریرات فرموده‌اند آنچه در بحث خیار مشروط به رد ثمن ثابت شده این است که مشتری تکلیفاً حق ندارد مال را بفروشد یا اتلاف کند و این یک حکم تکلیفی بوده و حقی برای بایع در مبیع و مال نیست تا گفته شود ملکیت مشتری طلق نیست یا ناقص است ـ مانند آنچه در عین مرهونه یا موقوفه گفته می‌شود ـ در اینجا ملکیت طلق است و هیچ نقصی در آن نیست و

این خیار هم حقی را در عین برای من له الخیار ایجاد نمی‌کند، بلکه تنها یک حکم تکلیفی به حرمت اتلاف یا حرمت بیع برای مشتری می‌آورد و از این جهت مثل (**منذور التصدق**) است.

ایشان در منذور التصدق هم گفتند اثر نذر تنها یک حکم تکلیفی است و مانع از تعلق زکات نمی‌شود؛ پس ایشان در تقریرات و مرحوم آقای حکیم در مستمسک یا از حاشیه خودشان بر متن عروه غفلت کرده‌اند یا از آن حاشیه برگشته‌اند، وگرنه تناقض خواهد بود.

البته شاید ظاهر کلام تقریرات این باشد که اگر این خیار برای بایع یک حق وضعی در عین ایجاد می‌کرد مانع از تعلق زکات بود، ولی از آنجایی که این خیار چنین حقی را در بر ندارد و تنها یک حکم تکلیفی است مانع از تعلق زکات نیست، همان گونه که در منذور التصدق چنین گفته می‌شود.

بنابراین اگر منع از تصرف را یک حکم تکلیفی محض بدانیم مسأله همین گونه است که ایشان در تقریرات گفته‌اند و آن حاشیه دیگر بی جا است که حق تصرف ندارد، چون وضعاً حق تصرف دارد و تکلیفاً حق تصرف ندارد، یعنی اگر مال را بفروشد بیع آن صحیح است ولی گناه کرده است و تکلیف به وجوب حفظ مال که لازمه خیار مشروط به رد ثمن است را مخالفت کرده است، ولی ما می‌خواهیم بگوییم اضافه بر آن حتی اگر قائل شویم که نقل و انتقال هم باطل است و مشتری حق تصرف وضعی در بیع آن مال را هم ندارد ـ که شاید مشهور قائل به این باشد ـ باز هم زکات تعلق می‌گیرد، زیرا قبلاً گفتیم شرط تمکن از تصرف به این عنوان در هیچ دلیلی نیامده و ظاهر عناوینی که در روایات آمده تمکن از تصرف تکوینی و در اختیار داشتن مال است.

طبق مباحث گذشته آنچه از روایات استفاده می‌شود این است که باید مالک

تکویناً مسلط بر مال باشد و مال در ید و اختیار او باشد و برای اخذ و حفظ مال و در حوزه خود قرار دادن مال حق داشته باشد، بر خلاف مال مدفون یـا مغصوب یا غایب که از اختیار مالک خارج است و یا دین و ودیعه و امثال اینها که هیچ یک از این عناوین در محل بحث و بیع الخیار صادق نیست ؛ پس حتی اگر بیع به دیگری هم باطل باشد چون این مال در ید مالک مال است هم عین مال و هم مالیت آن تا وقتی که فسخ نشده باشد، ملک طلق اوست، چون ثمن آن را پرداخت کرده و مال تحت تصرفش است و هیچ کسی حتی بایع حق گرفتن آن را قبل از فسخ عقد و ردّ ثمن و عوض آن ندارد؛ پس تا وقتی که مالکیت نسبت به این مال باقی باشد ملک طلق مشتری است.

بنابراین مجرد این که تکلیفاً واجب است آن را تا زمان انقضاء خیار یا فسخ عقد حفظ کند این مال را از ملک طلق مشتری بودن خارج نمی‌سازد و اگر این مال برای یک سال باقی بماند متعلق زکات خواهد بود همچنان که اگر فوت کند مانند بقیه اموال مشتری، به ارث برده می‌شود، بلکه انتفاع و بهره‌گیری از منافع آن و کلیه تصرفاتی که با حفظ شدن عین منافاتی ندارد برای مشتری جایز است و نماء آن نیز ملک طلق اوست.

این مانند آن‌جایی است که بایع بر مشتری شرط کند که مبیع را به دیگری نفروشد یا بایع نذر کند که آن مال را نفروشد و قائل شویم که این شرط و نذر موجب بطلان بیع به دیگری می‌شود، ولی آیا این مانع از تعلق زکات به مال است؟ بعید است آقایان به چنین چیزی ملتزم شوند.

حاصل آن که وجوب حفظ مال از اتلاف یا منع از نقل و انتقال رقبه مال تکلیفاً یا وضعاً رافع شرط پنجم نیست، زیرا شرط پنجم بیش از این نبود که مال در دست مالک و تحت سلطه و قبضه او باشد و تا وقتی که معامله دیگری بر آن

واقع نشده یا معامله سابق منحل نشده باشد ملک طلق وی بوده و دیگری حقی در مال ندارد و در اینجا هر چند قائل به بطلان نقل و انتقال شویم به معنای حق داشتن بایع نسبت به مال نیست، بلکه مربوط به شرط و التزامـی است کـه مشتری در ضمن خیار مشروط به ردّ ثمن، به بایع داده است و این مانند هر التزام و تعهد دیگری است که مالکیت مالک را نسبت به مال زائل یا ناقص نمی‌سازد و مانند عین موقوفه یا مرهونه نمی‌کند. شرطیت تمکن هم چنان که گفته شد به معنای تمکن از تصرفات وضعی نیست، بلکه به معنای در اختیار و در دست و حوزه مالک بودن است که در اینجا محفوظ است و وجوب تکلیفی حفظ رقبه و عدم جواز اتلاف آن نافی این عنوان نبوده، بلکه مثبت آن است. بنابراین از این جهت هم نمی‌توان خیار مشروط به رد ثمن را مانع از تعلق زکات دانست.

در نتیجه حق با مرحوم سید است که فرموده هیچ یک از انواع خیار مانع از تعلق زکات نبوده و موجب انقطاع حول نیز نمی‌گردد، علی رغم این که برخی بزرگواران در حاشیه شان بر عروه مخالفت کرده‌اند.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۴۱ / یکشنبه / ۱۳ / ۱۰ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث مسأله ششم در این باره بود که آیا خیار مانع از تعلق زکات می‌شود یا نه؟ مرحوم سید مطلقا فرموده است: (**ثبوت الخیار للبایع ونحوه لایمنع من تعلق الزکاة**). اکثر بزرگان مانند مرحوم میرزا و دیگران در حواشی خود بر عروه، خیار مشروط به رد ثمن یا بیع الخیار را استثنا کرده‌اند، ولی دانستیم که حق با مرحوم ماتن است، لکن مناسب است مقداری بیشتر درباره این فرع صحبت شود.

در خیار مشروط به رد ثمن گفته شده گویا به وسیله این خیار، نوعی حق برای مالک (بایع) در مال ایجاد می‌شود که این حق از تصرف مشتری در مبیع منع می‌کند تا نتواند این عین را بفروشد و واجب است آن را حفظ کند تا اگر بایع در زمان خیار بخواهد رد ثمن کند بتواند مبیع را برگرداند، بر خلاف سایر خیارها که در آن‌ها مشتری چنین الزامی در مقابل بایع یا من له الخیار ندارد و می‌تواند مبیع را فروخته و به دیگری منتقل کرده یا اتلاف کند و اگر من له الخیار فسخ کرد قیمت یا مثل مبیع را پس خواهد گرفت. مبنای حاشیه‌ای که بر متن زده‌اند می‌تواند یکی از سه وجه باشد:

۱ ـ وجه اول آن که ادعا شود در اینجا به جهت خیار مشروط به رد ثمن که

بر مشتری است برای بایع حقی در مبیع ایجاد می‌شود، در نـتیجه مـلکیت مشتری ملکیت طلق نبوده بلکه مانند عین موقوفه یا مرهونه خواهد بود.

ما در بحث شرط ملکیت یا تمکن از تصرف این بحث را مطرح کـرده، گفتیم: برخی معتقدند مطلق ملکیت در باب زکات کافی نیست، بلکه ملکیت باید طلقه باشد، یعنی متعلق حق دیگران و مانند عین موقوفه نباشد وقف گرچه وقف خاص باشد و حتی بنا بر قول به این که وقف موجب ملکیت است امّا ملکیت در آن، ملکیت ناقص است زیرا در وقف ملکیت به گونه‌ای است که باید محبوس بماند و این نقصی در ملکیت است و چنان چه آن را در شرط چهارم اخذ کنیم عین موقوفه زکات ندارد، چون ادعای انصراف ادله زکات به ملک طلق شده بود و در شرط پنجم نیز به بعضی از روایات خاصه برای اثبات همین مطلب استدلال شده بود. حال ممکن است کسی این وجه را در اینجا نیز جاری کند.

این وجه جواب روشنی دارد، زیرا خیار حتی خیار مشروط به رد ثمن برای صاحب خیار حقی در عین ایجاد نمی‌کند، بلکه تنها حق فسخ عقد است. البته ادعا می‌شود در این خیار علاوه بر حق فسخ عقد ارتکازاً یـا عـقلائیاً مشتری ملتزم می‌شود به این که مبیع را برای استرداد بایع در مدت خیار حفظ کند تا اگر بایع خواست بتواند رد ثمن کرده و آن را استرداد کند، ولی این یک التزام معاملی است که مشتری به بایع می‌دهد که تا زمان بقای خیار بتواند مبیع را از طریق فسخ عقد استرداد کند، اما برای بایع حقی در مبیع ایجاد نمی‌کند، بلکه این مال نه مشترک است و نه مانند عین مرهونه در آن حقی برای بایع است، بلکه ملک طلق مشتری بوده و التزام به حفظ رقبه آن حقی بر شخص است؛ نه حقی بر عین.

بنابراین نمی‌توان از راه ملک طلق نبودن ـ شرط چهارم ـ مانند عین موقوفه یا عین مرهونه این مورد را از ادله عمومات زکات خارج کرد.

۲ ـ وجه دوم تمسک به شرط پنجم است. در شرط پنجم آمده بود که مالک باید تمکن از تصرف داشته باشد اما در اینجا مشتری تمکن از تصرف ندارد، چون نمی‌تواند مبیع را مثلاً بفروشد یا اتلاف کند. بنابراین به جهت فقدان شرط پنجم زکات به آن تعلق نمی‌گیرد.

این وجه هم تمام نیست، چون ما در شرط پنجم گفتیم مقصود از تمکن، تمکن از تصرف وضعی به معنای صحت نقل و انتقال به دیگری و مدرک آن روایات خاصه است و تمام آن روایات ناظر به تمکن از تصرف تکوینی در مال زکوی است؛ نه تصرف وضعی، یعنی مالی که مدفون یا مغصوب یا ودیعه یا از مالک غائب بوده یا به دست مالکش نرسیده است زکات ندارد، ولی در بحث ما این مال نه مغصوب است؛ نه دور از دسترس مالک و هیچ یک از آن روایات شرط نشده بود که مالک بتواند در مال زکوی تصرف وضعی کند و مثلاً آن را بفروشد، بلکه تنها در مورد آن روایات امکان و قدرت بر تصرف وضعی هم محفوظ بوده امّا شرط نشده است، بنابراین به حکم آن روایات تنها تمکن از تصرف تکوینی و مقدور بودن مال به معنای در دست مالک و قابل انتفاع و نگهداشتن و امثال این تعبیرات شرط شده است که همه آن‌ها در اینجا صادق است، علاوه بر این که علی أصح القولین تصرف وضعی هم در باب خیار مشروط به رد ثمن، صحیح و تنها مخالفت با شرط حفظ مال است که حرمت تکلیفی دارد.

بنابر آنچه در جای خودش ثابت شده مخالفت با شرط فعل حرمت تکلیفی داشته و موجب خیار تخلف شرط می‌شود، پس شرط حفظ و ابقاء عین که

لازمهٔ خیار مشروط به رد ثمن است شرط فعل بوده و شرط فعل موجب بطلان تصرف وضعی خلاف آن شرط نمی‌شود و این همانند آن است که بایع بدون شرط خیار، شرط کند مشتری مبیع را نفروشد در چنین صورتی اگر مشتری مخالفت و از شرط تخلف کرده آن را فروخت فروختن باطل نیست، بلکه تنها معصیت کرده است.

این نظر اکثر متأخرین است که قائل به عدم بطلان هستند و می‌گویند: شرط ترک تصرف وضعی رافع صحت آن نبوده و تنها حرمت تکلیفی دارد. البته اثر وضعی مخالفت شرط هم این است که اگر شرطی، شرط ضمن عقد باشد طرف مقابل خیار تخلف شرط خواهد داشت و تخلف شرط فعل بیش از این اثری ندارد.

بنابر این طبق این مبنا که مبنای اکثر متأخرین است خیار مشروط به رد ثمن که متضمن الزام مشتری به نفروختن مبیع تا زمان رد ثمن است، شرط عدم فعل بوده و موجب بطلان تصرف وضعی نمی‌شود؛ پس طبق این مبنا صغری هم تمام نیست.

بنابراین شرط پنجم نیز در اینجا محفوظ است، یعنی مبیع تا زمان عدم فسخ عقد ملک طلق مشتری بوده و در اختیار وی است، بلکه در اینجا از آنجایی که واجب است مبیع را حفظ کرده و آن را تلف نکند و در ملک خود نگه داشته و به دیگری منتقل نکند مال زکوی بیشتر در اختیار او بوده و در ملک طلق وی باقی می‌ماند و تا وقتی بایع عقد را فسخ نکرده، این مال ملک طلق مشتری است و عین و مالیتش هر دو برای وی است، چون ثمنش را پرداخت کرده و رقبه و منافعش کلاً متعلق به اوست و اگر هم آن را به دیگری منتقل کند بنابر أصح القولین صحیح است، اگرچه با حکم تکلیفی مخالفت کرده است.

چنین موردی مثل مورد مال زکوی منذور التصدق یا مبیعی است که بر مشتری شرط شده آن را حفظ کرده و نفروشد؛ پس این وجه هم تمام نیست و اگر این وجه مانع تعلق زکات باشد باید در همهٔ مواردی که کسی در ضمن عقد لازمی ملتزم می‌شود که مال زکوی را حفظ کند و نفروشد بگوئیم زکات تعلق نمی‌گیرد.

۳ـ وجه سومی نیز ممکن است به ذهن برسد اگرچه گفته نشده و آن این که کسی ادعا کند ادله زکات قابلیت شمول این مبیع را ندارد، چون ظاهر ادله زکات چنان که بعداً بطور مشروح توضیح خواهیم داد تعلق زکات به عین است، یعنی بخشی از عین مال زکوی با تحقق شرایط متعلق به فقرا و ملک آنان می‌شود، زیرا ظاهر ادله خمس و زکات تعلق به عین مال است؛ نه به ذمه مالک.

حال این ادله زکات که ظاهرش انتقال عشر و نیم عشر از مال زکوی به ملک فقراست اگر بخواهد به عین مبیع تعلق بگیرد خلاف حق بایع است، چون بایع در اینجا می‌خواهد با رد ثمن عین مبیع را پس گیرد و مشتری به آن متلزم شده است و اگر دلیل زکات در این مورد متعلق به ذمه مشتری شده و نیم عشر یا عشر در ذمه وی را ملک فقرا قرار دهد بر خلاف ظاهر ادلهٔ زکات است، زیرا ظاهر ادله زکات همچون ﴿ **خذ من أموالهم صدقة** ﴾ آن است که مقداری از عین مال (عشر یا نیم عشر) برای فقرا می‌شود.

بنابر این ظاهر ادله زکات قابل اخذ نبوده و نیز دلیلی مبنی بر تعلق زکات به ذمه مشتری نداریم و این مورد متفاوت از موارد نقص است، مثل منذور التصدق یا جایی که شرط عدم نقل و انتقال به دیگران شده باشد، زیرا در آنجا با تعلق زکات جزئی از مال تلف شده و از بین رفته است.

این وجه هم تمام نیست، زیرا در اینجا همان جوابی که درسایر مـوارد می‌دادیم را بیان می‌کنیم، یعنی در اینجا نیز زکات متعلق به عین است؛ نه به قیمت و یک دهم یا یک بیستم آن ملک فقرا می‌شود، ولی چون مالک می‌تواند عوض از عین مال زکوی، قیمت آن را بپردازد ـ چنان که خواهد آمد ـ التزام و شرط حفظ مبیع بر مشتری نافذ و ثابت است و در نتیجه یک بیستم یا یک دهم مال مشتری متعلق حق زکات قرار می‌گیرد و چون به بایع التزام داده که مبیع را تا زمان انقضای خیار حفظ کند ملزم است که زکات را از غیر مبیع بپردازد و عین مبیع را به صورت کامل در ملک خود باقی نگهدارد.

به این ترتیب هر دو حق محفوظ می‌گردد و تعارضی نخواهد بود، یعنی هم حق فقراء محفوظ است که متعلق به عشر یا نیم عشر عین است، هم چون التزام به حفظ مبیع داده تا اگر بایع رد ثمن کرد بتواند مبیع را مسترد کند؛ پس باید قیمت زکات را بپردازد تا به هر دو تکلیف عمل کرده باشد و اگر مشتری متمکن از پرداخت مال دیگری نباشد مثل موارد تلف می‌شود، زیرا در حقیقت با تعلق زکات به مبیع که مال زکوی است بخشی از آن مال بر مالک تلف می‌شود و در باب تلف گفته می‌شود که تلف بر دو قسم است: تلف تکوینی و تلف شرعی یا تلف مال بر مالکش، مثل این که کسی عبدی را بخرد و صاحبش هم خیار داشته باشد؛ حال اگر این عبد جنایتی کرد ولیّ دم یا ولی مجنی علیه حق استرقاق آن عبد را دارد، یعنی عبد به ملک او در می‌آید و بر مالکش تلف می‌شود و از ملک مشتری بیرون می‌رود و اگر بایع فسخ کند مثل یا قیمت آن را باز می‌گرداند.

در اینجا نیز چنین است، یعنی اگر مشتری نتواند زکات مبیع را از مـال دیگری پرداخت کند حق فقرا که متعلق به عین مبیع است باقی بوده و چنانچه

بایع رد ثمن کند به اندازه سهم زکات مثل یا قیمت آن را باز می‌گرداند و خیار بایع مانع زکات نمی‌شود، زیرا بایع حقی در عین مبیع نداشته تا مانع تمسک به ادله زکات شود، بلکه حقش در فسخ عقد بوده است که در صورت بقای مبیع بتمامه بر ملک مشتری و عدم تلف بر وی می‌تواند تمامش را مسترد کند و این مقتضای قاعده است.

بنابر این هیچ یک از این سه وجه تمام نیست و صحیح همان اطلاقی است که در کلام ماتن آمده است، یعنی خیارات حتی خیار مشروط به رد ثمن که متضمن التزام مشتری به حفظ مبیع برای بایع است مانع از تعلق زکات نیست.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۴۲ / دو شنبه / ۱۴ / ۱۰ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

مسئله ۷: (اذا کانت الاعیان الزکویّة مشترکة بین اثنین أو ازیـد یـعتبر بـلوغ النصاب في حصة کل واحد فلاتجب فی النصاب الواحد اذا کان مشترکاً).

در این مسئله به یک امر روشنی اشاره می‌شود و آن این که اعیان زکویه اگر میان دو نفر یا بیشتر مشترک و مشاع بود تعلق زکات به هریک از مکلفین منوط به آن است که سهم و حصهٔ آن شریک به مقدار نصاب باشد، اما اگر این گونه نبود و سهم هر کسی کمتر از نصاب ولی مجموع مال مشترک به اندازه نصاب بود با این که مجموع مال به اندازه نصاب است اما چنین مالی زکات ندارد.

دلیل این امر هم روشن است، چون موضوع دلیل زکات ﴿**خذ من أموالهم صدقة**﴾ مانند همه ادله تکالیف دیگر مال هر مکلف به نحو انحلال است و دلیلی که نصاب را شرط می‌کند می‌گوید باید مال هر مکلفی که موضوع ﴿**خذ من أموالهم**﴾ است به نحو انحلال به مقدار نصاب باشد، قهراً ظاهر دلیل نصاب این است که در مال هر مکلف که موضوع زکات است بلوغ نصاب شرط است.

بنابراین ظاهر ادله شرطیت نصاب نیز همین خواهد شد که بلوغ مجموع مال مشترک به حد نصاب کافی نیست، علاوه بر این که در بحث نصاب خواهیم دید در برخی از روایات خاصه تصریح شده است که در مال مشترک اگر سهم

هر یک از شرکاء و حصهٔ هر شریک کمتر از نصاب باشد زکات تعلق نمی‌گیرد و بلوغ مجموع مال مشترک به نصاب کافی نیست. در آنجا متعرض آن روایت خواهیم شد.

مسأله ۸: (لا فرق فی عدم وجوب الزكاة في العين الموقوفه بين ان يكون الوقف عاماً أو خاصاً ولا تجب في نماء الوقف العام واما في نماء الوقف الخاص فتجب على كل من بلغت حصّته حد النصاب).

مرحوم سید در این مسئله متعرض حکم مال موقوفه و نماء و در آمد آن می‌شود. قبلاً گفته شد مالی که وقف شده است نسبت به عین موقوفه زکات ندارد؛ چه وقف عام باشد و چه خاص، مانند وقف بر بطون و اولاد یا بر یک شخص معین.

در ذیل شرط پنجم بطور مبسوط بحث شد که چرا مال موقوف زکات ندارد و گفته شد یا چون ملکیت نیست، بنابر این که برخی از اوقاف عامه یا همه آن‌ها تملیک نیستند، بلکه تحریر و امثال آن است یا این که اگر هم تملیک باشد ملک عام و جهت است؛ نه ملک مکلف و ملک خاص یا چون ملک طلق نیست و در تعلق زکات طلق بودن ملک شرط است یا به عبارت دیگر وقف چون تحبیس شده ملک کامل نیست و در تعلق زکات کامل بودن ملک شرط است و ادله زکات از ملک غیر کامل منصرف است یا اگر هم طلقیت و تمامیت شرط نباشد از آنجا که موقوف علیهم حق هیچگونه تصرف، تغییر و اتلافی را در عین موقوفه ندارند و حق بطون دیگر در آن است پس مال شرط پنجم یعنی تمکن از تصرف را ندارد و بالتبع زکات هم ندارد.

بنابراین در عین موقوفه یا از باب شرط چهارم ـ اگر طلق بودن را در ملکیت شرط دانستیم ـ یا از باب شرط پنجم زکات نیست و فرقی میان وقف

عام و وقف خاص در این جهت نیست.

اما زکات در نماء عین موقوفه را ایشان تفصیل داده می‌فرماید: (**لا فرق في عدم وجوب الزكاة فی العين الموقوفة بين ان يكون الوقف عـاماً أو خـاصاً ولا تجب فی نماء الوقف العام و أما في نماء الوقف الخاص فتجب على كل من بلغت حصته حد النصاب**). ایشان میان نماء وقف عام و وقف خاص تفصیل قائل شده و این تفصیل به لحاظ اصل نماء است وگرنه نماء وقف عام هم پس از پرداخت به موقوف علیهم ملک شخص شده و همانند سایر اموال اگر شرایط زکات حاصل شود متعلق زکات می‌شود؛ پس تا وقتی که در آمد وقف عام مانند درآمد مزرعه‌ای که وقف بر زوّار یا فقراء است قبض نشده باشد ملک جهت و آن عنوان بوده و ملک خاص اشخاص موقوف علیهم نیست. بنابراین موضوع زکات در اینجا محقق نیست و کلام مرحوم سید ناظر به فرض حصول نماء قبل از تملیک به اشخاص است، از اینرو فرموده است: (**لا تجب فی نماء الوقف العام**).

اینجا برخی حاشیه زده‌اند که (**بعد القبض تجب الزكاة**) مـجرد تـوضیح است، اما در وقف خاص که وقف بر بطون است (مثلاً این منزل یا مزرعه را بر اولاد خودش یا بر شخص معیّنی وقف کرده است که نمائش برای او باشد) چون موقوف علیهم اشخاص هستند عین موقوفه به بیاناتی که گذشت زکات ندارد، ولی نماء و در آمد آن از وقتی که حاصل می‌شود در ملک اشخاص موقوف علیهم حاصل می‌شود، یعنی در آمد و اجاره آن منزل ملک اولاد است و به مجرد حصول نماء و درآمد آن‌ها مالک می‌شوند و دیگر قبض و اقباض لازم نیست، از اینرو اگر شرایط زکات را داشته باشد زکات بـه آن مـتعلق می‌شود، یعنی از همان ابتدا اگر جنس زکوی باشد متعلق زکات قرار می‌گیرد؛

پس تفصیل مرحوم سید در نماء وقف، بین وقف عام و وقف خاص ناظر به اصل نماء است؛ نه مالکیت در طول قبض، وگرنه در نماء وقف عام هم در طول قبض و اقباض موقوف علیهم مالک می‌شوند و نماء مانند سایر اموال خاصه زکات دارد و این تفصیل صحیح است، مگر این که در وقف خاص هم اینگونه وقف شود که مثلاً نمائش در جهتی از جهات برای موقوف علیهم مصرف شود، یعنی نماء هم مانند عین موقوف باشد مگر آنچه از نماء که به آن‌ها تملیک کنند اما این که اصلاً تملیک هم نکنند بلکه تنها بر آن‌ها صرف کنند در این صورت در چنین وقف خاصی هم قهراً به مجرد ظهور ربح و نماء موقوف علیهم مالک نمی‌شوند، ولی معمولاً وقف خاص اینگونه نیست و مثلاً در وقف بر اولاد درآمد و نماء برای آن‌هایی است که در زمان حصول نماء موجودند و قهراً به مجرد ظهور، مالک می‌شوند؛ پس در نماء وقف خاص بر کسی که سهم و حصه وی به اندازهٔ حد نصاب باشد و سایر شرایط زکات را هم داشته باشد زکات واجب است.

مسئله ۹: (اذا تمکن من تخلیص المغصوب أو المسروق أوالمجحود بالاستعانة بالغیر أو البینه أو نحو ذلک بسهولة فالا حوط اخراج زکاتها و کذا لو مکّنه الغاصب من التصرف فیه مع بقاء یده علیه أو تمکن من اخذه سرقةً بل و کذا لو امکن تخلیصه ببعضه مع فرض انحصار طریق التخلیص بذلک ابداً و کذا فی المرهون ان امکنه فکّه بسهولةٍ). مرحوم سید در اینجا متعرض فروع و مثالهایی مربوط به شرط پنجم که تمکن از تصرف است شده‌اند.

قبلاً گفتیم که این مسائل و تفریعات عروه در رابطه با شرایط عامه که قبلاً ذکر شد می‌باشند.

این مسأله و مسأله بعد مربوط به شرط پنجم می‌شود که شرط تمکن از

تصرف بود و این که مال غائب از مالک نبوده یا دین یا ودیعه یا مدفون و مغصوب و مجحود و از این قبیل نباشد. حال این بحث مطرح می‌شود که اگر مالک متمکن شد از این که آن مال را بدون مشقت و به آسانی تخلیص و آزاد کند (در این باره مثال‌هایی ذکر می‌شود) آیا در چنین فرضی زکات به مال تعلق می‌گیرد یا نه؟

مرحوم سید برای این بحث دو فرض را مطرح می‌کنند: یکی امکان تخلیص مال در صورتی که عین باشد و این موضوع مسأله نهم است، یعنی مالی دارد که کسی گرفته و پس نمی‌دهد در نتیجه غایب بوده و در دست دیگران است یا غصباً یا جحداً یا سرقةً و یا به هر جهتی دیگر، ولی عین موجود است و مالک می‌تواند آن را برگرداند. حال آیا تمکن از باز پس‌گیری موجب تعلق زکات است یا نه؟ این فرض اول است اما فرض دوم که موضوع مسئله دهم است موردی است که مال دین باشد؛ نه عین، یعنی مالی را به دیگران به عنوان دین و قرض داده است و دیگر عین خارجی نیست بلکه در ذمه مدیون است ولی می‌تواند آن را از مدیون بگیرد چون دین حالّ شده و مؤجل نیست و مدیون هم می‌تواند پرداخت کند و آمادگی دارد. آیا چنین مالی تا قبل از اخذ آن زکات دارد یا نه؟

هر دو مسأله در این نکته مشترکند که مالک با سهولت و بدون مشقت و حرج متمکن از برگشت دادن مال است، ولی این مال گاهی عین است کـه موضوع مسأله نهم می‌باشد و گاهی دین و موضوع مسأله دهم است.

در هر دو فرض مرحوم سید مثال‌هایی را ذکر نموده و حکم زکات را بیان کرده‌اند. در مسأله نهم احتیاطاً حکم به وجوب زکات کرده‌اند، ولی در دین که موضوع مسأله دهم است به عدم وجوب فتوا داده و در حقیقت میان عین و دین

تفصیل داده‌اند. البته در مسأله دهم تعلیلی را ذکر کرده و فرموده‌اند: دلیل عدم وجوب زکات این است که تا مدیون دین را پرداخت نکند دائن در خارج مالی را مالک نیست تا گفته شود باید زکات آن مال را بدهد. از طرف دیگر ایجاد موضوع هم شرعاً واجب نیست؛ پس تا وقتی که موضوع ایجاد نشود و شکل نگیرد، زکات تعلق نمی‌گیرد، بر خلاف موضوع مسأله نهم که عین مال مملوک وجود داشته و به سرقت برده شده یا غصب شده است و در دستش نیست، ولی چون می‌تواند به سهولت آن را برگرداند این بحث مطرح می‌شود که آیا زکات دارد یا نه؟

مرحوم سید در مسأله نهم که مربوط به فرض اول است پنج صورت یا مصداق را ذکر کرده است: یک صورت این که از راه استعانت از (دیگری یا) رجوع به قاضی و محکمه و بینه و شهود و امثال آن‌ها بتواند مال را پس بگیرد؛ صورت دیگر این که خود غاصب اجازه دهد که مالک در مال خودش تصرف کند ولی مال نزد غاصب باقی بماند؛ یک صورت هم این که مالک بتواند مال خودش را سرقت کرده و از این طریق آن را برگرداند؛ یک صورت هم این که برخی از مال را ببخشد و بقیه را بازگرداند و در آنچه بازگردانده نصاب محقق باشد؛ یک صورت هم عین مرهونه است که راهن بتواند به آسانی فک رهن کند، مثلاً پولی را که قرض گرفته به مرتهن بپردازد و عین مـرهونه را پس بگیرد.

این صور پنج گانه‌ای است که ایشان ذکر کرده و در تمام این صور احتیاطاً حکم به وجوب اخراج زکات کرده‌اند، چون در این صور تمکن از تسلط بر مال را دارد و از ذکر کلمه سهولت در صدر و ذیل مسأله مشخص است که نظر ایشان به مواردی است که به آسانی قادر است مال خود را برگرداند، یعنی شرط پنجم

که شرط تمکن است در اینجا وجود دارد. قبلاً گفتیم شرط پنجم مستفاد از مجموعه‌ای از روایات است و باید ببینیم از این روایات چه استفاده می‌شود.

البته عنوان تمکن از تصرف در آن روایات نیامده بود، بلکه عناوین دیگری در لسان آن‌ها آمده بود که از مجموع آن عناوین فقها عنوان تمکن از تصرف را استفاده کرده‌اند و قبلاً گفتیم در این روایات سه عنوان آمده و براسـاس آن عناوین روایات به سه دسته و طائفه تقسیم می‌شود:

۱ ـ عنوان (**المال الغائب**) یعنی مالی که از مالکش دور است.

۲ ـ عنوان (**المال الذی لم یصل الی مالکه أو لم یقع فی یده**) یعنی مالی در دست مالکش نیست.

۳ ـ عنوان (**ما لا یتمکن منه ولا یقدر علیه**) یعنی مالی که مالکش قادر بر اخذ آن نیست.

حال باید ببینیم کدام یک از این سه عنوان در محل بحث ما صادق است و اگر هیچ یک از این سه عنوان صادق نباشد مال زکات دارد. این مسأله نیز مانند مسأله دهم خواهد بود که گفته می‌شود بر مکلف واجب نیست موضوع تکلیف را ایجاد کند و حتی در فرض این که متمکن از اخذ مالش است، تا وقتی که آن را نگرفته باشد (**لم یقع فی یده**) تکلیفی ندارد و ایجاد موضوع هم لازم نیست. این همان استدلالی است که ایشان در مسأله دهم فرموده است. پس باید سه عنوان را ملاحظه کنیم و ببنیم کدام صادق است و کدام صادق نیست و همین هم منشأ بحث و اختلاف میان فقها شده است؛ برخی در همه مواردی که ایشان ذکر کرد گفته‌اند مال زکات ندارد. خود ایشان هم ظاهراً تشکیک داشته و احتیاط کرده‌اند.

البته موضوع بحث باید موردی باشد که خود مالک از ابتدا مال خودش را

دور نکرده باشد، مثل این که مالک مالش را اختیاراً برای حفظ در جایی بگذارد که از او دور باشد یا برای وکیلش بفرستد، زیرا این قبیل موارد قطعاً مشمول روایات نیست، چون مال تحت ید خود اوست و عنوان مال غائب یا عنوان (**لم یصل فی یده و لم یقع فی یده**) صدق نمی‌کند، بلکه فرض در جایی است که ابتدائاً این مال واقعاً از او دور بوده و حدوثاً غصب شده باشد یا ارثی به او رسیده و او آن نبوده و امثال آن که قبلاً در شرط پنجم گذشت و آنجا گفته شد این عنوان یک امر عرفی است.

درباره حکم این مسأله باید گفت: بدون شک اگر ما باشیم و دو عنوان اول و دوم، یعنی مال غائب و مالی که به دست صاحبش نرسیده است و امثال اینها، این دو عنوان در محل بحث تا وقتی که مال را پس نگرفته باشد صادق نیست، حتی اگر متمکن از پس گرفتن به سهولت باشد، زیرا تا مال بر نگردد در حوزه اختیارش نیست.

بنابر این عنوان اول و دوم صادق نیست و این همان ایجاد موضوع است، ولی آنچه موجب اختلاف و نزاع در مسأله شده عنوان سوم است که در برخی از روایات یعنی دسته سوم از روایات شرط پنجم آمده بود و گفته می‌شود در اینجا آن عنوان صادق است و می‌شود به آن روایات برای وجوب زکات تمسک کرد.

البته اکثر روایات دسته سوم در دین وارد شده و مربوط به مسأله دهم است، ولی در مورد یکی از آن روایات گفته شده مطلق است و شامل مال خارجی و عین نیز می‌شود و به این روایت در اینجا تمسک شده و این روایت همان روایت «**بکیر از زراره یا عمن رواه**» است که گفتیم در اکثر نسخ موجود تهذیب و استبصار «**عمن رواه**» است.

درباره این روایت گفته شده مرسل است و همین هم سبب اشکال در سند روایت شده است، ولی در وافی، وسائل و برخی از نسخ تهذیب یا استبصار «**بکیر عن زراره**» آمده است که سند را بر این اساس صحیح دانستیم و بیان فنّی آن قبلاً گذشت. متن روایت این است: «**عن ابی عبد الله علیه السلام انه قال فی رجل ماله عنه غائب لا یقدر علی اخذه قال: فلا زکاة علیه حتی یخرج فاذا خرج زکاهُ لعام واحد فان کان یدعه متعمداً و هو یقدر علی اخذه فعلیه الزکاة لکل ما مرّ به من السنین**»[1]. مقطع استدلال، ذیل روایت است که در آن تصریح شده که اگر مالک قادر باشد مال خود را اخذ کند ولی متعمداً آن را ترک کرده و نگرفته باشد چنین مالی زکات دارد و چون در صدر روایت عنوان «**ماله عنه غائب**» اطلاق داشته و شامل عین هم می‌شود مانند مالی که ودیعه داده شده یا دزدیده شده یا غصب شده است و به این جهت بعضی به وجوب زکات فتوا داده، بعضی مثل مرحوم سید احتیاط کرده و بعضی هم اشکال کرده‌اند که اشکال مستشکلین باید در مباحث آینده بررسی شود.

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۹۵.

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۴۳ / شنبه / ۱۹ / ۱۰ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در مسئله نهم بود که مرحوم سید فرمودند: (**اذا تمکن من تخلیص المغصوب أو المغصوب أو المسروق أو المحجود بالاستعانة بالغیر أو البینة أو نحو ذلك بسهولة فالاحوط اخراج زکاتها وکذا لو مکّنه الغاصب من التصرف فیه مع بقاء یده علیه أو تمکن من اخذه سرقةً وکذا لو امکن تخلیصه ببعضه مع فرض انحصار طریق التخلیص بذلك أبدا وکذا في المرهون ان امکنه فکّه بسهولة**). دانستیم ایشان پنج فرض را ذکر می‌کند. در مواردی که مال زکوی عین مملوکه است؛ نه مال در ذمه و دین، ولی در اختیار مالک نیست چون غصب شده یا رهن داده شده ولی مالک می‌تواند به سهولت و بدون هیچ زحمتی آن را استرداد کند، مثلاً از طریق مرافعه به دادگاه و اقامه بیّنه یا استعانه از دیگری یا این که خود غاصب اجازه بدهد که در مال تصرف کند ولی مال همچنان در دست غاصب بماند یا مالک بتواند مال را از دست غاصب بدزدد یا برخی از مال را بخشیده و بقیه را بگیرد یا رهن را فک کند، در این پنج صورت ایشان احتیاطاً قائل به وجوب زکات شده است، زیرا در این پنج صورت شخص مالک مال است و شرط پنجم نیز که تمکن از تصرف در عین است در اینجا وجود دارد، چون قادر بر رفع این ممنوعیت و در دست نبودن مال بوده و این قدرت برای

وجوب زکات کافی است.

در بحث گذشته گفتیم که در روایات شرط پنجم، تکمن از تصرف به این عنوان نیامده، بلکه در آن روایات سه عنوان ذکر شده و ما براساس آن سه عنوان روایات را به سه دسته تقسیم کردیم: یک دسته تحت عنوان مال غایب بود «**المال الغائب لیس فیه زکاة حتی یقع فی یده**»؛ دسته دیگر به عنوان «**ما لم یصل الی ید مالکه**» بود؛ دسته سوم نیز عنوان «**ما لا یقدر علی اخذه**» بود. در ادامه گفتیم دو عنوان اول یعنی وصول بدست مالک یا وقوع در دست او و حاضر شدن مال در پنج صورت ذکر شده در متن صادق نیست، چون مجرد تمکن از استرداد مال غایب یا مغصوب، بدون تحقق استرداد برای این که عنوان وصول یا وقوع در دست مالک صادق باشد کافی نیست، ولی عنوان سوم که عنوان «**ما یقدر علی اخذه**» است اگر ثابت شود برای تعلق زکات در این پنج صورت کافی است زیرا در این موارد مالک با استعانت به غیر یا بـا دیگـر خصوصیاتی که گفته شد قادر است مال خود را در اختیار بگیرد؛ پس متمکن بر اخذ است اگر چه بالفعل در دستش نیست و میزان هم قدرت و تمکن است؛ نه وصول بالفعل.

گفته شد این عنوان در یک روایت آمده است که از آن در باب مال خارجی که عینش موجود است استفاده می‌شود؛ نه دین و آن روایت بکیر است: «**عن أبي عبد الله علیه السلام انه قال في رجل ماله عنه غائب لا یقدر علی اخذه قال: فلا زکاة علیه حتّی یخرج فإذا خرج زکّاه لعام واحد فان کان یدعه متعمداً وهو یقدر علی اخذه فعلیه الزکاة لکل ما مر به من السنین**». اینجا به ذیل روایت استدلال شده است که قدرت و تمکن بر اخذ را معیار تعلق زکات در مال غایب قرار داده است، چون امام در این روایت فرموده: اگر مالک قادر به اخذ مال غایب نباشد

وقتی که اخذ می‌کند آن سال زکات دارد، اما اگر قادر بر اخذ باشد و عمداً ترک کند «**فعلیه الزکاة لکل ما مر به به من السنین**»، یعنی برای همهٔ سال‌هایی که مال در دست دیگری بوده و او می‌توانسته بگیرد اما عمداً ترک کرده و نگرفته باید زکات بدهد، چون مالک عین بوده و تمکن بر اخذ هم داشته است؛ پس این روایت معیار زکات عین را تمکن و عدم تمکن قرار داده است.

بنابراین باتوجه به این روایت آن عنوان سوم مذکور در شرط پنجم که اوسع از عنوان اول و دوم است ثابت می‌شود، یعنی مطلق تمکن بر اخذ؛ چه بالفعل در دست باشد و چه نباشد.

بر این استدلال سنداً و دلالةً اشکال شده است، امّا سنداً گفته شده که مرسله است، ولی مفصلاً بحث کردیم که این روایت در برخی از نسخ موجود تهذیب و استبصار مرسله ذکر شده، ولی در نسخه‌ای دیگر و همچنین در وسائل و وافی «**بکیر عن زراره**» ذکر شده است و گفتیم این طریق معتبر است، زیرا صاحب وسائل و صاحب وافی یعنی مرحوم شیخ حر عاملی و فیض کاشانی طریق تعبدی معتبری به نسخ تهذیب و استبصار دارند و این طریق، حجت است؛ نه نسخ چاپ شده تهذیب و استبصار.

اشکال دیگر در مبدأ سند بود که مربوط به سند شیخ طوسی به ابن فضّال است که در آن علی بن محمد بن زبیر قرار دارد که توثیق صریح نشده و گفتیم که اشکالش قابل حل است؛ پس از نظر سند، روایت تمام است.

در دلالت روایت نیز توسط محقق همدانی در مصباح الفقیه اشکالی ایراد شده و دیگران هم آن را دنبال کرده‌اند.

گفته شده که ذیل این روایت یعنی «**ان کان یدعه متعمداً وهو یقدر علی اخذه**» در مقابل صدر آن است، یعنی جایی که مالک اصل مال را در اختیار

دیگری قرار داده؛ نه این که دیگری غصب کرده باشد، سپس تمکن بر اخذ آن را پیدا کرده است مثل این که کسی مال خودش را به دست وکیل داده یا ودیعه قرار دهد و ذیل روایت این فرض را می‌گوید «**فان کان یدعه متعمداً وهو یقدر علی اخذه**» و چون از ابتدا قدرت بر اخذ بوده است در چنین فرضی خروج مال از ید نیست، بلکه از ابتدا در دست اوست.

شاهد و قرینه بر این مطلب را ذیل روایت قرار داده‌اند که گفته است: «**فعلیه الزکاة لکل ما مر به من السنین**»، چون اگر فرض این بود که مال دزدیده یا غصب شده بود و در ابتدا مالک ممنوع از مال خودش بود نباید می‌گفت «**فعلیه الزکاة لکل ما مر به من السنین**»، بلکه باید می‌گفت «**علیه الزکاة للمدة التی کان یقدر علی اخذه**»، یعنی از زمانی که می‌توانسته آن را بگیرد و نگرفته که شاید یک سال باشد؛ نه بیشتر، پس این که گفته است «**لکل ما مر به من السنین**» معنایش آن است که از ابتدا متمکن از اخذ بوده و برای همین گفته باید زکات همه آن سالها را بدهد و این مطلب خارج از موضوع این مسأله است.

این اشکال را ممکن است کسی این گونه پاسخ دهد: فرضاً ذیل روایت ناظر به جایی است که مالک از ابتدا قادر بر اخذ بوده باشد، ولی از مجموع صدر و ذیل این روایت کبرای کلی استفاده می‌شود و آن این که معیار در تعلق زکات به مال غایب آن است که مالکش قادر باشد مال را برگرداند؛ حال چه حدوثاً اینگونه باشد، چه بقاءً، پس هرگاه صدق کند که «**ترکه متعمداً و یقدر علی اخذه**» موضوع تعلق زکات است و اخذ بالفعل موضوع نیست.

حاصل این که عرف فرقی میان حدوث و بقا نمی‌بیند و از این روایت قاعده کلی و اطلاق استفاده می‌کند بر این که هرگاه این عنوان صدق کرد «**یدعه متعمداً و هو یقدر علی اخذه**» نسبت به زمانی که این چنین است زکات دارد؛ خواه از

ابتدا باشد یا در انتها، ولی دو اشکال دیگر را در استدلال به این روایت می‌توان مطرح نمود:

اشکال اوّل: عنوانی که در روایت آمده تنها عنوان قدرت بر اخذ نیست، بلکه در ذیل گفته است: «**فان کان یدعه متعمداً و هو یقدر علی اخذه**»، یعنی رها کردن و ترک عمدی اخذ مال است و ترک عمدی بیش از قدرت بر اخذ است، زیرا به معنای آن است که مالک عمداً آن مال را در دست دیگری ابقاء کرده و این در جایی است که بقاء مال در دست دیگری مستند به مالک باشد، مانند جایی که مالک مالش را نزد دیگری بسپارد و هر وقت بخواهد از وی بگیرد.

در این صورت مال داخل در حوزه سلطنت مالک است یا اگر از ابتدا در دست دیگری بوده است بقرینه ذیل از نظر عرف اصلاً از دست مالک بیرون نرفته است؛ نه این که از دست او قهراً بیرون رفته ولی می‌تواند با توسل به دادگاه و بیّنه یا با بخشش برخی از آن به غاصب آن را مسترد کند، چون این‌ها غیر از «**یدعه متعمداً**» است؛ پس در این پنج صورت ذکر شده در متن عنوان «**یدعه متعمداً**» صدق نمی‌کند، چون ظاهر آن ابقاء مال در دست دیگری به اختیار است یا این که «**یدعه متعمداً**» بر این نکته حمل شود که به قصد فرار از زکات، مال را نگه داشته و مسترد نمی‌کند تا سال زکوی قطع شود، زیرا نمی‌خواهد زکات بدهد پس عمداً نمی‌گیرد، یعنی قصد او فرار از زکات است و به هر حال «**یدعه متعمداً**» بیش از مجرد قدرت بر اخذ و نوعی تعمد برای در دست دیگری قرار دادن مال است که یا کنایه از قصد فرار از زکات است یا ناظر به فرضی است که مال به اذن و رضایت یا وکالت او در دست دیگری قرار گرفته است که هر دو فرض خارج از صور پنجگانه ذکر شده در متن است از اینرو در هیچ یک از صور ذکر شده زکات تعلق نمی‌گیرد مگر جایی که بقاء مال مستند به

خود مالک باشد و عرفاً در دست او محسوب شود که در این صورت می‌گوییم زکات دارد، بلکه اگر این روایت هم نبود باز زکات داشت، چون عنوان «في يده» عرفاً صادق است زیرا عنوان «**يصل إليه**» یا «**يقع فی يده**» عرفاً توسعه داده شده، اعم است و شامل این قبیل موارد هم می‌شود، مانند این که کسی را مأمور کند مال را بگیرد یا دستور دهد آن را در جایی یا پیش خودش برای وی حفظ کند که در اینگونه موارد بلا اشکال و از نظر عرف مال تحت حوزه تسلط اوست.

اشکال دوّم: اشکال دیگر در استدلال به این روایت این است که احتمال قوی می‌دهیم این روایت ناظر به دین باشد؛ نه عین و در نتیجه همه روایات استثناء فرض قدرت بر أخذ مربوط به مسئله دهم خواهد شد، زیرا در صدر روایت اگرچه گفته شده است: «**رجل ماله عنه غائب لا يقدر على اخذه**» ولی به قرینه «**اخذ**» و به قرینه «**حتی يخرج**» مقصود از مال غایب، دین است، چون تعبیر اخذ مال و خروج مال با دین تناسب دارد؛ نه عین و نسبت به عین تعبیر «یخرج» نمی‌شود، بلکه به صورت «**يقع فی يده و يصل الى مـالكه**» تـعبیر می‌شود و نمی‌گویند: «**خرج المال**»، چون خروج با چیزی تناسب دارد که نبوده و بعد ایجاد شده، مثل در آمد زمینی که از آن به خراج در ارض خراجیه تعبیر می‌شود؛ هم چنین مال در ذمّه که در خارج نیست وقتی پرداخت می‌شود از آن در روایات دین به «یخرج» تعبیر می‌شود که با مراجعه به روایات مسأله دهم مشخص خواهد شد.

بنابراین اگر به قرینه «**فلا زكاة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكّاهُ لعام واحد**» و امثال اینها بگوییم این روایت ناظر به مال غایب دین است، بی ارتباط با مسأله نهم می‌شود.

بنابر این استدلال به این روایت برای اثبات کفایت مجرد قدرت بر استرداد مال مغصوب و امثال آن تمام نیست، بلکه مفاد این روایت لزوم وصول مال به مالک و در دست بودن مال است و این وصول عرفاً در جایی که مالک متعمداً مالش را در دست دیگری ابقا کند صادق است، بلکه می‌توان از روایت عبدالله بن سنان که در باب زکات مملوک گذشت و در شرط پنجم هم از آن روایت استفاده شد استفاده کرد که مجرد تمکن کافی نبوده و وصول و در اختیار مالک قرار گرفتن مال شرط تعلق زکات است، چون روایت عبدالله بن سنان در مورد مالی است که در دست عبد است و عبد نه غاصب است و نه جاحد. در آن جا گفته شده چون هنوز مال به دست سید نرسیده است زکات ندارد.

بنابراین هرگاه وصول مال به دست مالک حتی با آن توسعه‌ای که گفته شد صدق کرد؛ چه بقاءاً و چه حدوثاً، زکات تعلق می‌گیرد و هرگاه صدق نکرد زکات تعلق نمی‌گیرد و در مواردی که مرحوم سید در مسئله نهم ذکر کرده است این عنوان صدق نمی‌کند، همان گونه که اکثر محشّین اشاره کرده‌اند.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۴۴ / یکشنبه / ۲۰ / ۱۰ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

مسئله ۱۰: (اذا امکنه استیفاء الدین بسهولة ولم یفعل لم یجب علیه اخراج زکاته بل و ان اراد المدیون الوفاء ولم یستوف اختیاراً مسامحةً أو فراراً من الزکاة والفرق بینه و بین ما ذکر من المغصوب و نحوه ان الملکیة حاصلة في المغصوب و نحوه بخلاف الدین فانه لا یدخل فی ملکه الا بعد قبضه).

در این مسأله مرحوم سید متعرض زکات مالی که در ذمه و دیـن است شده‌اند. قبلاً گفتیم مالی که در اختیار مالکش نیست یا عین است ـ مثل مالی که غصب شده است و این موضوع مسئله نهم بود ـ یا دین است ـ که در ذمه دیگری است و این موضوع این مسأله است ـ که اگر قابل استیفا نباشد قطعاً زکات ندارد، اما اگر وقتش رسیده و حالّ شده و مدیون هم آمادگی پرداخت را دارد و مالک می‌تواند آن را به راحتی استیفا کند ولی آن را به تأخیر بیاندازد آیا زکات آن بر دائن و مالک دین واجب است یا نه؟

مرحوم سید می‌فرماید: **(لا یجب اخراج زکاته و ان اراد المدیون الوفاء)**، یعنی زکات واجب نیست اگرچه مدیون آمادگی وفا داشته باشد ولی مالک اختیاراً به تأخیر می‌اندازد یا به قصد فرار از زکات، مال را نمی‌گیرد چون اگر بگیرد سال بر آن سر می‌رسد و باید زکات را بدهد.

مرحوم صاحب عروه در هر دو صورت زکات را واجب ندانسته سپس فرق این مسأله با مسئله نهم ـ که در آن جا احتیاطاً حکم به وجوب زکات داده شد ـ را ذکر می‌کند: (**الفرق بینه و بین ما ذکر فی المغصوب و نحوه ان الملکیة حاصلة فی المغصوب و نحوه بخلاف الدین فانه لا یدخل فی ملکه الّا بعد قبضه**)، یعنی در آن جا شخص، مالکِ مالِ زکوی است که غایب شده و غایب شدن به جهت مغصوب شدن یا به هر جهت دیگر است ولی عین ملک در خارج موجود بوده و اگر به آسانی تمکن بر تخلیص آن را داشته باشد پس شرط تمکن بر تصرف نیز فعلی شده و زکات تعلق می‌گیرد، اما در اینجا دائن، مالک مالی زکوی در خارج نبوده و تا وقتی دین را پس نگیرد مالک مال زکوی نیست و بعد از قبض مالک مال زکوی می‌شود.

البته ظاهر این تعلیل قابل قبول نیست، چون در اینجا هم دائن مالک مال زکوی است، ولی مال زکوی کلی در ذمه دیگری است؛ نه مال خارجی، پس باید چنین می‌گفت که مال زکوی در خارج را مالک نیست؛ نه این که اصلاً مالک مال نیست مگر بعد از قبض، بلکه قبل از آن هم مال ـ درهم یا دینار ـ دارد و آن مال بر ذمه مدیون است. در این مسأله میان فقها اختلاف نظر است. مشهور متأخرین همین فتوای مرحوم سید را قبول دارند که در دین زکات نیست حتی دینی که قابل اخذ بوده و تأخیرش از طرف صاحبش می‌باشد و مرحوم صاحب جواهر بر این فتوا ادعای اجماع متأخرین کرده است. در مقابل آن فتوای قدماست.

مرحوم شیخ مفید، شیخ طوسی، سید مرتضی بلکه صاحب شرایع هم احتیاطاً و برخی دیگر از بزرگان قدما قائل به تفصیل شده گفته‌اند: تأخیر دین اگر از طرف مدیون باشد زکات ندارد و اگر از طرف مالک باشد زکات دارد.

عبارت «مقنعه» این است: (**لا زكاة في الدين إلّا ان يكون تأخيره من جهة مالكه و يكون بحيث يسهل عليه قبضه متى رامه**)[۱]. در «مبسوط» هم عبارت شیخ طوسی شبیه این است: (**لا زكاة في المال الغائب ولا في الديـن الا ان يكـون تأخيره من جهته**)[۲]. در (الجمل والعقود) هم آمده است: (**مال الديـن عـلى ضربين أحدهما ان يكون تأخّره من جهة صاحبه فهذا يـلزمه زكـاته و الاخـر ان يكون تأخّره من جهة من عليه الدين فزكاته على مؤخِّره**)[۳]. مـرحـوم عـلامه همین فتوا را به مرحوم شیخ در کتاب نهایه نیز نسبت داده‌اند.

البته در کتاب نهایه عبارت «مال غایب» آمده که اعم از دین و عین است و در آن این تفصیل ذکر شده و از آن این تفصیل استفاده شده است و در شرایع نیز آمده است: (**ولا الدين حتى يقبضه فان كان تأخيره من جهة صاحبه قيل: تجب الزكاة على مالكه وقيل: لا والأوّل أحوط**)[٤].

بنابراین میان مشهور متقدمین و مشهور متأخرین در این مسأله اختلاف شده و علت آن هم اختلاف روایات وارده در باب دین و کیفیت جمع میان آن‌ها است. ما بحث را در دو مقام دنبال می‌کنیم:

مقام اوّل: بحث درباره مقتضای قاعده است با قطع نظر از روایات خاصه باب دین و صرفاً با نظر به ادله و عمومات اولیه زکات. مقتضای ادلّه و عمومات اولیّه درباره دین چیست؟

تعلیلی که مرحوم سید آورده ظاهراً ناظر به مقتضای قاعده است. ممکن

---

۱ ـ مقنعه شیخ مفید، ص ۲۳۹.
۲ ـ مبسوط، ص۲۱۱.
۳ ـ الجمل والعقود فی العبادات شیخ طوسی، ص۱۰۱.
٤ ـ شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، محقق حلی، ج۱، ص۱۳۰.

است کسی بگوید مقتضای قاعده عدم تعلق زکات به مال در ذمّه است، زیرا ظاهر ادله زکات ﴿**خذ من اموالهم صدقة تطهرهم**﴾ یا روایاتی که دال بر تشریع زکات است یا منصرف آن‌ها، مال و ملک زکوی در خارج است؛ نه مال در ذمّه، زیرا مال در ذمّه یک مال اعتباری بوده و مال حقیقی نیست تا مشمول عمومات شود.

در برخی از عرف‌های حقوقی امروزی می‌گویند: دین حق عینی نیست و حق شخصی است، یعنی دائن مالک مالی نیست بلکه تنها حق شخصی برمدین دارد که پولش را پرداخت کند وگرنه فعلاً و قبل از پرداخت، مالک پولی نیست.

تصویر مال در ذمّه یکی از ابداعات و دستاوردهای فقه اسلامی است اما امروزه در حقوق وضعی، دیون و ضمانات حق شخص محسوب می‌شود، مثل حق نفقهٔ اقارب غیر از زوجه، حق حاصل از شرط ضمن عقد و دیگر موارد، ولی در فقه اسلامی دین و حواله را به حقوق عینی، برمی‌گردانند یعنی یک مال اعتباری ولی نه در خارج بلکه در ذمه شخصی دیگر تصویر می‌کنند و دائن، مالک آن مال اعتباری در ذمه مدیون است و همین مال هم حواله داده می‌شود یا در باب عقد ضمان از ذمه‌ای به ذمه‌ای دیگر منتقل می‌شود. دستگاه حقوقی وضعی غالباً این را قبول نداشته و آن را حق شخصی می‌دانند، از اینرو در باب عقد حواله و عقد ضمان دچار مشکل می‌شوند. این بحث در جای خود، در فقه العقود بحث می‌شود.

حال گفته می‌شود ادله و عمومات زکات مانند: ﴿**خذ من اموالهم صدقة تطهرهم**﴾ و امثال آن ظاهر در مال حقیقی است؛ نه مال اعتباری، پس مقتضای قاعده با قطع نظر از روایات وارده در باب دین نفی زکات در مال در ذمّه و

اعتباری مثل دین است و این که مرحوم سید فرموده است: (**لا یدخل فی ملکه الّا بعد قبضه**) شاید مقصود از آن نیز، همین باشد؛ نه نفی اصل مالک بودن صاحب دین، یعنی چون موضوع زکات مال خارجی است که مال حـقیقی است؛ نه مال اعتباری پس در اینجا موضوع که ملک مال خارجی است بعد از قبض ایجاد می‌شود؛ نه قبل از آن و ایجاد موضوع هم هر چند آسان و مقدور باشد واجب نیست و ظاهر امر به اخذ مال گرفتن زکات از مال خارجی است، زیرا مال خارجی است که ردّ و بدل می‌شود.

این حاصل وجهی است که می‌توان در مقام اول ذکر کرد، ولی این استدلال تمام نبوده و پاسخش آن است که ادعای اختصاص موضوع زکات به مـال حقیقی خارجی وجهی ندارد، زیرا عناوینی مانند مال و ملک ذاتـاً مـفاهیم اعتباری هستند و فرق نمی‌کند مورد این اعتبار، امر خارجی باشد که از آن به ملک خارجی تعبیر می‌کنیم یا ملک شخصی یا هر امر دیگری.

همچنین تفاوتی نمی‌کند که مال به نحو کلی خارجی که کلی در معین است باشد یا کلی در ذمه، زیرا همه اینها ملک و مال اعتباری است که با جعل و اعتبار انشاء می‌شود و حقیقی نیست یعنی مالیت و ملکیت مال خارجی نیز امری حقیقی نیست بلکه امری اعتباری محض است. حال که موضوع زکات امری اعتباری شد دیگر تفاوتی نمی‌کند این اعتبار را معتبرین که عقلا و شارع باشند بر یک امر حقیقی شخصی خارجی قرار دهند یا بر یک امر کلی در خارج که می‌شود کلی فی المعین یا بر یک امر اعتباری در ذمّه.

در همه این صورت‌ها «مالٌ» و «ملکٌ» محقق خواهد شد و موضوع آثار حقوقی و وضعی مانند حواله، بیع و نقل و انتقال و غیره ایجاد می‌شود؛ پس اطلاق تمام بوده و ادعای انصراف بدون وجه است زیرا عنوان مال در موضوع

زکات همانند خمس اطلاق داشته و شامل دین و مال در ذمّه نیز می‌شود. تعبیر به ﴿ **خذ** ﴾ هم که در آیه زکات آمده ارشاد به تعلق حق فقرا به مال است بنابر این مقصود اخذ خارجی نیست تا گفته شود چنین چیزی نسبت به مال در ذمّه معقول نیست، بلکه مقصود آن است که یک پنجم مال در خمس و یک بیستم آن در زکات متعلق به جهت خمس و جهت زکات است.

مقام دوّم: بحث از مقتضای روایات زکات دین است که روایات مختلفی است و می‌توان آن‌ها را به سه دسته تقسیم کرد:

۱ ـ دسته اول روایاتی است که به شکل مطلق، زکات را در دین نفی می‌کند تا هنگامی که دین اخذ شده و مال خارجی شود. اکثر روایات دستهٔ اول در شرط پنجم ذکر شده است، مانند صحیحه عبدالله ابن سنان[۱]، موثقه اسحاق بن عمار[۲]، صحیحه حلبی[۳]، صحیحه ابراهیم ابن ابی محمود[٤]، موثقه ابی بصیر[٥]. این روایات دلالت دارند بر این که تا وقتی مال دین است و هنوز

---

۱ ـ عن ابی عبدالله علیه السلام قال لاصدقة علی الدین ولا علی المال الغائب عنک حتی یقع فی یدیک (وسائل، ج۹، ص۹٥).

۲ ـ قال قلت لأبي ابراهیم علیه السلام الدین علیه زکاة؟ فقال: لا حتی یقبضه. قلت: فإذا قبضه أیزکّیه؟ قال: لا حتی یحول علیه الحول فی یده (وسائل، ج۹، ص۹٦).

۳ ـ عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قلتُ له لیس في الدین زکاة؟ فقال لا. (وسائل، ج۹، ص۹٦).

٤ ـ قال: قلت لأبي الحسن الرضا علیه السلام الرجل یکون له الودیعة و الدین فلا یصل الیهما ثم یأخذهما متی یجب علیه الزکاة؟ قال: اذا اخذهما ثم یحول علیه الحول یزکّی. (وسائل، ج ۹، ص۹٥).

٥ ـ عن إبي عبدالله علیه السلام قال سئلته عن الرجل یکون نصف ماله عیناً و نصفه دیناً فتحلّ علیه الزکاة قال: یزکّی العین و یدع الدین. قلت: فانه اقتضاه بعد ستة اشهر قال یزکّیه حین اقتضاه. (وسائل، ج۹، ص۹۸).

قبض نشده زکات ندارد.

۲ ـ دسته دوم عکس دسته اول روایاتی است که زکات را در دین اثبات می‌کند مطلقاً از قبیل معتبرهٔ عبدالحمید بن سعد «**قال سئلت ابا الحسن علیه السلام عن رجل باع بیعاً الی ثلاث سنین من رجل ملیءٍ بحقه و ماله فی ثـقةٍ، یـزکّی ذلك المال فی کل سنة تمّرّ به أو یزکّیه اذا اخذه؟ فقال: لا بل یزکّیه اذا اخذه. قلتُ له: لِکَم یزکّیه؟ قال: لثلاث سنین**»[۱] سؤال می‌کند زکات چند سال را بپردازد و امام علیه السلام جواب می‌دهند باید زکات سه سال را بدهد، یعنی دین موجب تعلق زکات است، ولی وفاء و پرداختش بعد از اخذ است. در خمس هم همین گونه است.

پس این روایت بر این دلالت می‌کند که در دین نیز زکات واجب است همانند خمس، اگر چه پرداخت آن پس از قبض است، ولی این روایت بر استحباب حمل می‌شود، چون روایات دسته اول صریح در نفی زکات از دین است و این مانند دو دلیلی است که یکی مثبت حکم الزامی است و دیگری نافی آن حکم الزامی که روایات نافی قرینه بر استحباب خواهد شد، علاوه بر این که در روایت خاص دیگری تصریح شده دین زکات ندارد مگر این کـه خـود صاحب دین بخواهد زکات آن را بپردازد، یعنی چنین پرداختی استحباب دارد و زکات محسوب می‌شود و آن روایت علی بن جعفر است: «**عن اخیه موسی قال: لیس علی الدین زکاة الّا ان یشاء ربّ الدین أن یزکّیه**»[۲]، یعنی اگر صاحب دین بخواهد زکات دین را بدهد صحیح است. این همان مستحب و مطلوب

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۹۸.
۲ ـ وسائل، ج۹، ص۹۹.

بودن پرداخت زکات است و شاهد جمع می‌شود بر این که روایاتی که در باب دین گفته «**یزکّی لثلاث سنین**» از باب استحباب است.

بنابراین روایات دسته دوم به قرینه روایات دسته اول و نیز به قرینه این روایت خاص بر استحباب حمل می‌شود.

البته در سند روایت علی بن جعفر، عبدالله بن حسن است و ایشان آقازاده‌ای است که توثیق نشده است. این روایت در قرب الاسناد ذکر شده و صاحب وسائل هم از قرب الاسناد نقل می‌کند و در سند آن عبدالله بن حسن قرار دارد.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۴۵ / سه شنبه / ۲۲ / ۱۰ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث دوّم ما پیرامون روایات خاصه است. دانستیم که روایات با موضوع زکات دین به سه دسته تقسیم می‌شود:

۱ ـ روایات دال بر نفی زکات مطلقاً که آن‌ها را قرائت کردیم.

۲ ـ روایات دال بر ثبوت زکات حتی نسبت به زمان دین مـانند روایت عبدالحمید بن سعد که ذکر شد و گفتیم به قرینه روایات دسته اول و به قرینه برخی روایات دیگر مانند روایت علی بن جعفر که آن را ذکر کردیم بر استحباب حمل می‌شود.

۳ ـ روایات متعدّدی که در زکات دین تفصیل داده و معمولاً فقها آن‌ها را تحت عنوان روایاتی که بین فرض تمکن و عدم تمکن از اخذ دین تفصیل داده ذکر کرده‌اند، در صورتی که مفاد این روایات یک تفصیل نبوده بلکه دو یا سه تفصیل است و با کمی دقّت مشخص می‌شود این تفصیل‌ها با یکدیگر تفاوت می‌کنند. ما از این روایات سه نوع تفصیل استفاده می‌کنیم:

تفصیل اوّل همین تفصیلی است که ذکر کرده‌اند یعنی تفصیل میان دینی که دائن متعمداً آن را اخذ نکرده و به تأخیر می‌اندازد در صورتی که قادر بر اخذ است که چنین فرضی زکات دارد و فرضی که قدرت بر اخذ ندارد زیرا یا وقتش

نرسیده یا اگر هم رسیده باشد مدیون معسر است و نمی‌تواند پرداخت کند که در این صورت زکات ندارد.

تفصیل دوّم تفصیل بین دینی است که اصل دین یا تأخیر در اخذ آن به جهت فرار از زکات انجام شده است، زیرا اگر مال را نگه بدارد سر سال زکاتش ـ که سال مجموعی است ـ می‌رسد و زکات واجب می‌شود و چون می‌خواهد از زکات فرار کند مال را تا بعد از حلول سال قرض می‌دهد یا اگر قرض داده به تأخیر می‌اندازد. اینجا هم روایاتی است که می‌گوید اگر دین به قصد فرار باشد زکات دارد.

تفصیل سوّم در مال التجاره آمده است. کسی که با اموالش تجارت می‌کند اگر دین یا کالا که مال التجاره است در خرید و فروش روزمره بوده و در خلال سال زکوی رد و بدل می‌شود. برخی روزها عین بوده و در برخی روزها در قالب دین است، این همانند عین در دست است «**فهو شبه العین فی الید**» و زکات دارد.

حال هر یک از این سه نوع تفصیل را باید مستقلاً بررسی کرد.

تفصیل اوّل که بیشتر نظر فقهای متأخرین به این تفصیل است در چند روایت آمده که روایات معتبری است.

۱ ـ روایت میسرة بن عبدالعزیز: «**قال سئلت ابا عبدالله علیه السلام عن الرجل یکون له الدین أیزکیه؟ قال: کلّ دین یدعه هو إذا أراد اخذه فعلیه الزکاة و ما کان لا یقدر علی اخذه فلیس علیه زکاة**»[1]، یعنی هر دینی که مالکش آن را ترک کرده و هرگاه بخواهد می‌تواند آنرا اخذ کند ولی عمداً نمی‌گیرد زکات دارد.

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۹۶.

دلالت این روایت بر این تفصیل خیلی روشن بوده اما سند روایت در وسائل این گونه آمده است: «**میسرة عن عبدالعزیز**» که اگر سند این گونه باشد روایت از نظر سند موثق نخواهد بود، چون «**میسرة**» یا «**میسرة بن عبدالعزیز**» از رواة معروف و موثق است، اما اگر «**میسرة عن عبدالعزیز**» باشد ـ که در وسائل به این شکل آمده است ـ میسرة همان «**میسرة بن عبدالعزیز**» است ولی «**عبدالعزیز**» راوی دیگری می‌شود که روایت را از معصوم نقل کرده است و «**عبدالعزیز**» در کتب رجال مردّد میان افرادی است که با پسوندهای مختلف آمـده است و هرکدام از اصحاب یکی از ائمه هستند که اکثر آن‌ها هم توثیق نشده‌اند و قهراً راوی در این روایت مجهول و مردد بین عناوینی خواهد شد که بعضی ثقه بوده و بعضی توثیق نشده‌اند و سند مشکل پیدا می‌کند، ولی انسان اطمینان دارد که سند «**میسرة عن عبدالعزیز**» نبوده است، بلکه «**میسرة بن عبدالعزیز**» بوده است و کلمه «بن» به «عن» در استنساخ تبدیل شده است، چون شبیه هم استنساخ می‌شود و برخی از رجالیون هم به این نکته اشاره کرده‌اند، مثلاً مرحوم اردبیلی در (**جامع الرواة**) این راگفته و مرحوم آقای خوئی اگر چه در تقریرات تشکیک کرده چون می‌خواسته این تفصیل را نفی کند، ولی در رجال وقتی متعرض این سند شده نقل می‌کنند که در برخی نسخ مطبوع و مخطوط تهذیب «**میسرة بن عبدالعزیز**» است و صحیح هم همین است.

البته ایشان وجه صحت را بیان نکرده‌اند که ممکن است یکی از وجوه آن باشد که چون آن عبدالعزیزهایی که در کتب رجال آمده معمولاً با پسوندی ذکر می‌شود؛ نه به نحو مطلق و اکثر آن‌ها از اصحاب ائمه‌ای هستند که با این سند تناسب ندارند یکی از اصحاب امیرالمؤمنین علیه‌السلام است که تناسبی با زمان امام صادق علیه‌السلام ندارد و بقیه هم از اصحاب ائمه متأخرند ـ امام جواد علیه‌السلام، امـام

رضا علیه‌السلام ـ و میسرة که در اینجا راوی دوم قرار گرفته از هم ترازهای زراره و محمد بن مسلم و از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهماالسلام است که در زمان امام صادق علیه‌السلام فوت کرده و مورد عنایت امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام بوده است، یعنی طبق طبقه بندی آقای بروجردی که طبقه بندی بسیار خوبی است از طبقه رابعه هستند، اما آن «عبدالعزیزها» نهایتاً از طبقه پنجم به بعد هستند؛ پس بسیار مستبعد است که «میسرة» معروف که از طبقه رابعه است از «عبدالعزیزی» نقل کند که در طبقه پنجم قرار می‌گیرد؛ پس به قرینه سند مشخص می‌شود که این «میسرة»، «ابن عبدالعزیز» بوده است. بنابراین روایت از نظر سند و دلالت معتبر و مشخص است.

۲ ـ روایت عمربن یزید: «**عن ابی عبدالله علیه‌السلام قال: لیس فی الدین زکاة الا ان یکون صاحب الدین هو الذی یؤخِّره فاذا کان لایقدر علی اخذه فلیس علیه زکاةٌ حتی یقبضه**»[1] این روایت همان تفصیل را تحت عنوان «**هو الذی یؤخره**» آورده است، یعنی اگر خود مالک اخذ دین را به تأخیر بیاندازد و آن را نگیرد زکات دارد اما اگر این گونه نباشد زکات ندارد. این روایت نیز از نظر دلالت، روشن است اما از نظر سند، در سندش «اسماعیل بن مرّار» است که اگر چه از اجلا و معاریف است اما توثیق صریح نشده، ولی توثیقش به یکی از طرق عامه توثیق قابل اثبات است از جمله این که «محمد بن حسن بن الولید» روایات «یونس بن عبدالرحمان» را توثیق می‌کند و «اسماعیل بن مرار» یکی از اشخاصی است که در طریق روایات یونس است و ظاهر عبارت ابن ولید توثیق اسماعیل بن مرار است، از اینرو این روایت از نظر سند نیز معتبر است.

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۹۷.

۳ ـ روایتی است که در مسألهٔ نهم گذشت و آن روایت «بکیر عن زراره» است که گفته‌اند مرسله است و اثبات کردیم که مرسله نیست و در آن آمده بود: «**عن ابی عبدالله علیه‌السلام أنه قال فی رجل ماله عنه غائب لایقدر علی اخذه، قال: فلا زکاة علیه حتی یخرج فاذا خرج زکّاه لعام واحد فان کان یدعه متعمداً و هو یقدر علی اخذه فعلیه الزکاة لکل ما مر به من السنین**»[۱] و دانستیم که این روایت یا ظاهر در دین است به قرینه تعبیر «**یخرج**» یا لااقل اطلاق دارد، زیرا «**ماله عنه غائب**» بر دین هم اطلاق می‌شود.

بنابر این از این روایات هم اینجا می‌توان استفاده کرد. اینها سه روایت است که تفصیل اول را ثابت می‌کند، یعنی تفصیل میان جایی که خود مالک دین را به تأخیر می‌اندازد که در چنین صورتی زکات دارد اما اگر این چنین نباشد زکات ندارد.

تفصیل دوّم تفصیل بین صورت فرار از زکات و غیر آن است و در مثل روایت «اسماعیل ابن عبدالخالق» آمده است: «**قال: سئلت ابا عبدالله أعلی الدین زکاة؟ قال: لا إلّا أن تفرّ به (یفرّ به) فأما ان غاب عنک سنة أو اقل أو اکثر فلا تزکّه إلّا في السنة التي یخرج فیها**»[۲]. سائل پرسیده آیا بر دین زکات است؟ امام علیه‌السلام فرمودند: اگر بخواهی بوسیله دین از زکات فرار کنی زکات دارد.

این تفصیل دیگری است غیر از تفصیل گذشته. اینجا اگر اصل دین برای فرار باشد هر چند مؤجل هم باشد که بعد از پرداخت نتواند بگیرد چون به قصد فرار داده است زکات دارد و بقائش نیز همین طور است، مثلاً دین حال شده و

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۹۵.
۲ ـ وسائل، ج۹، ص۹۹.

صاحبش آن را نمی‌گیرد تا سر سالش بگذرد و زکات به آن تعلق نگیرد در اینجا چون به قصد فرار است زکات دارد. در سند روایت «محمد بن خالد التمیمی الطیالسی» است که ایشان هم توثیق نشده، ولی از مشایخ «علی بن ابراهیم» است و بنا بر این که مشایخ مباشر «علی بن ابراهیم» توثیق شده‌اند سند معتبر خواهد بود.

البته روایات دیگری درباره فرار از زکات وارد شده که در باب دین نیست و در ابواب دیگری است که باز دلالت دارد بر این که کسی که بخواهد مال زکوی را به قصد فرار از زکات به مال دیگری تبدیل کند زکات دارد. این روایات متعدد است، بعضی دال بر زکات و بعضی دال بر عدم زکات است و در حقیقت در دو مورد بحث فرار از زکات آمده و غیر از روایتی است که در دین ذکر کردیم.

یک دسته از روایات در مورد تبدیل دینار به سبیکه یا متاع دیگری یعنی تبدیل آن به زیور آلالت یا تبدیل به منزل یا زمین یا مزرعه با هدف فرار از تعلق زکات است که در بعضی روایات آمده است «**فیه زکاة**» و در بعضی دیگر از روایات هم تصریح شده که اگر تبدیل به عین دیگر برای فرار هم باشد زکات ندارد.

از روایاتی که گفته در فرار زکات است صحیحه محمد بن مسلم است: «**قال سئلت ابا عبدالله عن الحلی فیه زکاة؟ قال: لا الا ما فرّ به من الزکاة**»[1] یا صحیحه معاویة بن عمار: «**عن ابی عبد الله علیه السلام قال: قلت له: الرجل یجعل لاهله الحلی الی ان قال: قلت له: فانه فرّ به من الزکاة فقال: ان کان فرّ به من الزکاة فعلیه الزکاة**

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۱٦۲.

وان کان انما فعله لیتجمل به فلیس علیه زکاة»[۱]، یعنی اگر برای زینت بـاشد زکات ندارد که اینها معارض دارد و معارض آن روایات متعددی است از جمله روایت ابن یقطین: «**عن ابی ابراهیم** علیه السلام **قال: لاتجب الزکاة فیما سبک قلت: فان کان سبکه فراراً من الزکاة؟ قال: الا تری ان المنفعة قد ذهبت منه فلذلک لایجب علیه الزکاة**»[۲]، یعنی منفعت درهم و دینار بودن را از دست می‌دهد، چون سکه یک ارزش اضافی داشته است. بعضی از روایاتی که می‌گوید «منفعتی را که از دست می‌دهد بیشتر است»، ناظر به منفعت الهـی است کـه از دست می‌دهد. در صحیحه عمر بن یزید آمده: «**قلت لابی عبد الله** علیه السلام **: رجل فرّ بماله من الزکاة فاشتری به ارضاً أو داراً أعلیه فیه شیء؟ فقال: لا ولو جعله حلیّاً أو نقراً فلا شیء علیه و ما منع نفسه من فضله اکثر مـما مـنع مـن حـق الله الذی یکـون فیه**»[۳]، یعنی فضل و ثوابی که از دست می‌رود خیلی بیشتر است از آنچه که بدست می‌آورد. در معتبره «هارون بن خارجة» آمده: «**عن ابی عبد الله** علیه السلام **، قال: قلت له: ان أخی یوسف ولّی لهولاء القوم اعمالاً اصاب فیها اموالاً کثیرة وانه جعل ذلک المال حلیّاً اراد ان یفرّ به من الزکاة أعلیه الزکاة؟ قال: لیس علی الحلي زکاة و ما أدخل علی نفسه من النقصان فی وضعه و منعه نفسه فضله اکـثر مـما یخاف من الزکاة**»[٤].

مورد دیگر روایاتی است که در فرار از زکات درهم و دینار آمده است ولی نه از طریق تبدیل آن به مالی دیگر بلکه از طریق پرداخت به شخصی دیگر و

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۱٦۲.
۲ ـ وسائل، ج۹، ص۱٦۰.
۳ ـ وسائل، ج۹، ص۱۵۹.
٤ ـ وسائل، ج۹، ص۱٦۰.

سپس برگشت دادن آن پس از حلول حول و این به دو نحو تصور دارد: یکی به صورت دادن دین است که روایتش را خواندیم، و دیگری از طریق هبهٔ مشروط به برگشت است که در صحیحه زراره است: «**قلت له: رجلٌ كانت له مائتا درهم فوهبها لبعض اخوانه أو ولده أو اهله فراراً بها من الزكاة، فعل ذلك قبل حلها بشهر؟ فقال: اذا دخل الشهر الثانی عشر فقد حال عليه الحول و وجبت عليه فيها الزكاة. قلت له: فان احدث فيها قبل الحول؟ قال: جائز ذلك له. قلت: انه فرّبها من الزكاة؟! قال: ما ادخل على نفسه اعظم مما منع من زكاتها. فقلت له: انه يقدر عليها فقال: و ما علمه انه يقدر عليها و قد خرجت من ملكه؟! قلت: فانه دفعها اليه على شرط فقال: انه اذا سمّاها هبةً جازت الهبة و سقط الشرط و ضمن الزكاة. قلتُ له: و كيف يسقط الشرط و تمضی الهبة و يضمن الزكاة؟ فقال: هذا شرط فاسد والهبة المضمونه ماضية و الزكاة لازمة عقوبةً له ثم قال: انما ذلك له اذا اشترى بها داراً أو ارضاً أو متاعاً**»[1]، یعنی فرار از زکات این گونه جایز است که خانه‌ای یا زمینی یا کالایی بخرد و مال زکوی را تبدیل به مال غیر زکوی کند، اما این بازی‌های معاملاتی قبول نیست.

بنابر این، این روایت دلالت بر یک نکته و تفصیل مهم دارد و آن این که فرار از زکات چنانچه از طریق تبدیل عین باشد و موضوع را عوض کند اشکال ندارد و زکات منتفی می‌شود، اما چنانچه درهم و دینار برای مالکش محفوظ باشد و فرار از طریق دین و یا هبه مشروط به رد پس از مرور حول باشد زکات دارد.

تفصیل سوّم تفصیلی است که در باب تجارت و در معتبرهٔ سماعه آمده

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۱٦٤.

است: «**قال سئلته عن الرجل یکون له الدین علی الناس تجب فیه الزکاة؟ قال: لیس علیه فیه زکاة حتی یقبضه فاذا قبضه فعلیه الزکاة وان هو طال حـبسه عـلی الناس حتی یمرّ لذلك سنون فلیس علیه زکاة حتی یخرجها فاذا هو خـرج زکّـاهُ لعامه ذلك و ان هو کان یأخذ منه قلیلاً قلیلاً فلیزکّ ما خرج منه أولاً أولاً فان کان متاعه و دینه و ماله فی تجارته التی یتقلب فیها یوماً بیوم فیأخذ و یعطی و یبیع و یشتری فهو شبه العین فی یده فعلیه الزکاة ولا ینبغی له ان یغیّر ذلك اذا کان حال متاعه وماله علی ما وصفت لك فیؤخّر الزکاة**»[۱]، یعنی اگر مالش در تجارت باشد به گونه‌ای که می‌گیرد و پرداخت می‌کند و کارش این است باید زکات بدهد و سزاوار نیست به هدف این که سال زکوی گذشته و زکات متعلق آن نشود آن را تغییر دهد.

شبیه این روایت روایت دیگری است که برخی از آقایان آن را بر استحباب حمل کرده‌اند، در صورتی که ظاهر آن ناظر به همین جهت است و آن صحیحه کنانی است: «**عن ابی عبد الله علیه السلام فی الرجل ینسیء أو یعین فلا یزال ماله دیناً، کیف یصنع فی زکاته؟ قال: یزکّیه ولا یزکّی ما علیه من الدین. انما الزکاة عـلی صاحب المال**»[۲] کسی که نسیه می‌دهد یعنی نقد می‌خرد و گرانتر به صورت نسیه می‌فروشد یا از طریق بیع العینة خرید و فروش می‌کند[۳] ایـن روایت می‌گوید، کسی که سرمایه‌اش را اینگونه بکار گرفته و از این راه کسب و کار

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۹۷.

۲ ـ وسائل، ج۹، ص۱۰۳.

۳ ـ بیع العینة یکی از حیل الرباست و به این صورت است که جنسی را برای دیگری نقداً می‌خرد و به قیمت بیشتر به صورت نسیه به وی فروخته و از این تفاوت استفاده می‌کند. اگر بـیع دوم شرط نباشد گفته می‌شود بیع العینه جایز است و اگر شرط باشد جایز نیست.

می‌کند و مال وی همیشه در قالب دین است، چنین شخصی اموالش یک جا جمع نمی‌شود از اینرو آنچه از اموال دیگران که بر خودش دیـن است لازم نیست زکات آن را بدهد، ولی اموال خودش چون در حال گردش به صورت دین است و دینش در خلال سال زکوی متجدد و در رفت و آمد است باید زکات آن را بدهد و این شبیه روایت سماعه است. حال هریک از سه تفصیل باید جداگانه بررسی شود.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۴۶ / شنبه / ۲۶ / ۱۰ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در مسئله دهم این بود که آیا بر دین مطلقا زکات نیست یا باید تفصیل داد؟ دانستیم که روایات ما قابل تقسیم به سه دسته است: دسته اول روایاتی که زکات را مطلقا در دین نفی می‌کرد و دسته دوم روایاتی که از آن‌ها استفاده می‌شد زکات در دین مطلقا وجود دارد. گفتیم این روایات بر استحباب حمل می‌شوند. دسته سوّم روایاتی که دارای تفصیل بود و البته لسانهای متفاوتی داشتند و گفتیم می‌شود آن‌ها را به سه نوع تفصیل برگشت داد: یکی تفصیل بین دینی که صاحبش آن را عمداً نمی‌گیرد و به تأخیر می‌اندازد که زکات دارد و بین سایر دیون که زکات ندارند. دوّم، تفصیل میان دینی که به قصد فرار از زکات انجام گرفته و دینی که به قصد فرار از زکات نبوده که اگر دین به قصد فرار از زکات بوده زکات دارد و سوم تفصیل بین دیونی که روزانه است و در خلال تجارت انسان در داخل سال زکوی قرار می‌گیرد که آن هم زکات دارد. گفته شد هر یک از این سه تفصیل باید مستقلاً مورد بحث قرار گیرد، ولی شرّاح عروه بیشتر تفصیل اول را مورد توجه قرار داده‌اند.

درباره تفصیل اول سه روایت معتبر ذکر کردیم که همگی بر وجوب زکات در دینی که صاحبش آن را به تأخیر می‌اندازد دلالت می‌کرد و مشهور قدما نیز

طبق آن فتوای داده‌اند، ولی متأخرین علی رغم صحت سند و روشن بودن دلالت این روایات به عدم وجوب فتوا داده و در مقابل استدلال به این روایات وجوهی را برای نفی وجوب و حمل این روایات بر استحباب ذکر کرده‌اند:

۱ ـ مهمترین این وجوه استناد به روایتی است که ادعا شده صریح در نفی زکات از دین است و «**یقدر صاحبه علی اخذه**» قرینه بر حمل روایات تفصیل اول بر استحباب است و آن روایت علی بن جعفر است: «**عن اخیه موسی** علیه‌السلام **قال: سئلته عن الدین یکون علی القوم المیاسیر اذا شاء قبضه صاحبه هل علیه زکاة؟ قال: لا؛ حتی یقبضه و یحول علیه الحول**»[۱]. در این روایت سؤال از دینی شده که داین آن را از اشخاصی که میسور الحالند طلب دارد و اگر بخواهد می‌تواند از آن‌ها بگیرد؛ آیا این دین زکات دارد؟ امام علیه‌السلام فرمودند: «**لا حتی یقبضه و یحول علیه الحول**»، یعنی تا وقتی آن دین را قبض نکرده و یکسال بر آن مال نگذشته است زکات ندارد.

سند روایت را صاحب وسایل از دو طریق نقل می‌کند: یکی از کتاب قرب الاسناد که در آن ابن قولویه این روایت را از علی بن جعفر نقل می‌کند، ولی در این طریق عبدالله بن حسن قرار گرفته که توثیق نشده است؛ پس این طریق دچار اشکال است، ولی صاحب وسایل این روایت را به طریق دیگری از کتاب علی بن جعفر هم نقل می‌کند که بعد از عبدالله بن حسن است و وی در این طریق نیست و طریق صاحب وسایل به کتاب علی بن جعفر معتبر است، از اینرو روایت با وجود طریق دوم معتبر می‌شود؛ پس روایت از نظر سند بی اشکال و از نظر دلالت نیز روشن است و در همان مورد روایات تفصیل اول وارد شده

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۱۰۰.

است. بنابر این آن روایات باید بر استحباب حمل شود و در نتیجه فـتوای متأخرین ثابت می‌شود.

این وجه قابل مناقشه است به این جهت که مورد این روایت با مورد آن روایات مطابق نیست. در آن روایات عنوان دینی که «**صاحبه یؤخره**» یا «**یدعه متعمداً**» و امثال آن تعبیرات وارد شده است، اما در این روایت، سؤال درباره کسی است که بر ذمه افرادی که معسر نیستند، دین دارد ولی فرض نشده که آنان در مقام پرداخت دین خود هستند، بلکه فقط معسر نیستند و صاحب الدین می‌تواند آن را تحصیل کند، یعنی برود و از آن‌ها بخواهد تا دین وی را پرداخت کند که امام علیه‌السلام در جواب می‌فرماید: تا وقتی دین دریافت نشده زکات ندارد و میان این دو عنوان فرق است.

در این روایت فرض شده که مال دین است و شاید هم هنوز وقت پرداخت آن نرسیده و حال نشده باشد، ولی چون «**من علیه الدین**» میسور الحـال و پولدار است صاحبش می‌تواند آن را تحصیل کند، یعنی تنها قدرت اخذ را دارد از جهت این که آن‌ها میسور الحالند. این یک عنوان است و یک عنوان هم عنوان «**یدعه صاحبه متعمداً أو یؤخره**» است، یعنی خود مالک قبض دین را تأخیر می‌اندازد و این در جایی است که مدیون می‌خواهد دین را بدهد، ولی صاحبش نمی‌گیرد.

ما قبلاً گفتیم این عنوان بیش از قدرت و عدم قدرت است، یعنی باید تأخیر مستند به صاحب الدین باشد تا «متعمداً» یا «یدعه» صدق کند، بر خلاف این روایت که می‌گوید داین می‌تواند دین را بگیرد چون مـدیون‌ها مـیسور الحالند؛ نه این که آن‌ها برای پرداخت دین آمده‌اند اما صاحبش نمی‌گیرد و عمداً تأخیر می‌اندازد. این دو عنوان با هم متباین هستند و نهایتاً می‌توان ادعا

کرد که اطلاق این روایت شامل موردی نیز می‌شود که مدیون‌های میسور الحال آمادگی پرداخت دین را داشته باشند امّا این بیش از یک اطلاق نبوده و مورد این روایت نیست تا در آن صراحت داشته باشد، بلکه بر عکس، روایـات تفصیل أخص از این اطلاق بوده و آن را به موردی که صاحب دین تنها امکان دارد که برای اخذ دین سعی و تلاش کند مقید می‌سازد، بدون این که تأخیر مستند به وی باشد.

بنابراین دو عنوان ذکر شده، یا دو عنوان متباینند یا عام و خاصند و به قرینه ذکر میاسیر مشخص می‌شود که مقصود این جهت است که داین می‌تواند برود و دین را مطالبه کند؛ پس این سؤال، سؤال از اصل قدرت و تمکن از اخذ است، در صورتی که سؤال در روایات تفصیل از تأخیر و ترک عمدی و نگـرفتن صاحب دین است که بیش از اصل قدرت است.

در مورد این روایت صاحب دین باید برود و مطالبه کند و از آن‌ها بخواهد که شاید شارع همین مقدار را هم برای این که زکات در دین نباشد کافی بداند و در جایی زکات را ثابت بداند که تأخیر از قبض مستند به خود مالک باشد و متعمداً مالک آن را ابقا کرده باشد، حال یا به جهت فرار از زکات که تفصیل دوم است یا به جهت هر نکته دیگری که قبلاً هم گفتیم این «**متعمداً**» قابل تأمل است، چون شاید مقصود از متعمداً همین باشد که می‌خواهد از زکات فرار کند؛ پس بالاخره مورد این روایت مطابق با روایات تفصیل نیست و فتوای مشهور قدما هم در مورد تعمّد در تأخیر است؛ نه مطلق امکان مطالبه و نقد کردن دین به جهت میسور الحال بودن مدیون.

بنابراین میان این دو یا تنافی نیست یا اگر تنافی باشد نتیجه، جمع عرفی و تقیید و تخصیص اطلاق روایت علی بن جعفر است؛ نه حمل روایات تفصیل که

صریح در ثبوت زکات است بر استحباب، بویژه این که حمل بر استحباب در این گونه موارد خیلی عرفیت ندارد، زیرا هر دو دسته در مقام بیان حکم وضعی ثبوت یا نفی ثبوت زکات است در حالی که حمل بر استحباب معمولاً بین امر و ترخیص انجام می‌شود، اما اینگونه موارد یا قابل حمل بر استحباب نیست یا عنایتش بیش از آن جاست که اگر یک جمع عرفی دیگری مـثل تـقیید و تخصیص باشد مقدم بر حمل بر استحباب است و چنین جمعی متعین می‌شود، در نتیجه فتوای مشهور قدما ثابت می‌شود.

البته اگر کسی هیچ یک از این دو جمع عرفی را قبول نداشته باشد و قائل به تعارض و تساقط شود نتیجه ثبوت قول مشهور متأخرین است؛ نه قدما، زیرا بعد از تساقط، عام فوقانی مرجع می‌شود که در اینجا روایات دسته اول است که مطلقاً می‌گوید «**لا زکاة فی الدین**»، چون اعم از هر دو طرف تعارض است.

۲ ـ وجه دوم وجهی است که برخی از بزرگان در تقریرات بحثشان آورده و فرموده‌اند: روایاتی که گفته است در دین زکات نیست بر دو قسمند: در بعضی روایات تنها گفته شده: «**لیس فی الدین زکاة**» که در صحیحه حلبی گذشت: «**قال: قلت له: لیس فی الدین زکاة؟ قال: لا**»، ولی در برخی عنوان دیگـری آمده و گفته شده: «**لیس فی الدین زکاة حتی یقبضه**» یا «**لیس فی الدین زکاة حتی یقبضه**» یا «**حتی یقع فی یدك**» یا مثل روایت ابن سنان که می‌فرماید: «**لا صدقة علی الدین ولا علی المال الغائب عنك حتی یقع فی یدك**» یا روایت اسحاق بن عمار «**لا زکاة في الدین حتی یقبضه**». این روایات که تعبیر «**حتی یقبضه**» دارد با روایات تفصیل که گفته «**کل دین یدعه یقدر علی اخذه صاحبه ففیه الزکاة وما لا یدعه لیس فیه الزکاة**» به نحو عموم من وجه تعارض می‌کنند، یعنی روایت تفصیل اخص نیستند بلکه عموم من وجهند و در مورد اجتماع که دینی است که

قبض نشده ولی صاحبش قبض آن را به تأخیر می‌اندازد تعارض می‌کنند و پس از تساقط مرجع به عنوان مرجع فوقانی دسته اول از روایات است که مطلقاً گفته: «**لیس فی الدین زکاة**» یا روایات «**حتی یقبضه**» مقدم می‌شود، چون صراحت در شرطیت قبض دارد، اما چگونه نسبت میان این دو دسته عموم من وجه است؟ این گونه بیان فرموده که «**لیس فی الدین زکاة حتی یقبضه**» میزان در تعلق زکات را قبض قرار داده است، یعنی گفته تا قبض نشود زکات ندارد، چه قادر بر اخذ و قبض باشد و چه نباشد و روایات تفصیل معیار را قدرت بر اخذ قرار داده و گفته است: «**الدین الذی یدعه متعمداً، فیه زکاة**»، یعنی دینی که می‌تواند آن را اخذ کند ولی عمداً قبض آن را به تأخیر می‌اندازد چه آن را قبض نکند و چه قبض کند زکات دارد و میان این دو عنوان، عموم من وجه است و مورد تعارض، دینی است که صاحبش قادر بر اخذ آن است ولی عمداً به تأخیر می‌اندازد و هنوز قبض نکرده است و مورد افتراق دسته اول دینی است که صاحبش قادر بر اخذ نیست و مورد افتراق روایات تفصیل دینی است که مقدور بوده و صاحبش آن را اخذ کرده باشد.

این وجه تمام نیست، زیرا:

اوّلاً: روایاتی مثل روایت اسحاق بن عمار یا عبدالله بن سنان که گفته «**لیس فی الدین زکاة حتی یقبضه أو حتی یقع فی یدك**» هر چند معیار را قبض و عدم قبض قرار داده، ولی مفاد و مدلول این روایات نفی زکات در دین «**ما لم یقبض**» است، اما ثبوت زکات در دین بعد از قبض مفاد این روایات نیست، بلکه مقتضای قاعده و عمومات زکات است، چون مال وقتی قبض شد ملک شخص و عین می‌شود و بی‌تردید زکات دارد و سؤال از آن نیست؛ پس مفاد و مدلول روایت اسحاق بن عمار که در آن گفته شده: «**لیس فی الدین زکاة حتی یقبضه**»

تنها نفی زکات در دین «**ما قبل القبض**» است و این أعم است از این که صاحبش قادر بر اخذ آن باشد و به تأخیر بیاندازد یا قادر بر اخذ آن نباشد.

روایات تفصیل هم که می‌گوید صاحبش عمداً آن را به تأخیر می‌اندازد مفادش تنها زمان دین و قبل القبض است؛ نه بعد از قبض و این اخص از روایت اسحاق بن عمار و عبدالله بن سنان است؛ پس نسبت عموم و خصوص مطلق است؛ نه من وجه، علاوه بر این که روایات تفصیل عنوان «**لیس في الدین زکاة حتی یقبضه**» را در ذیل خود دارد و آن را ذکر کرده است، یعنی ناظر به مفاد روایات اسحاق بن عمار، عبدالله بن سنان و امثال آن است و آن معیار را در خصوص دینی که «**لا یقدر علی اخـذه**» قرار می‌دهد، مـثلاً در ذیـل روایت «میسرة بن عبدالعزیز» و روایت «عمر بن یزید» آمده: «**وان کان لا یقدر علی اخذه لیس فیه زکاة حتی یقبضه**» و این همان معیار روایت اسحاق بن عمار و امثال آن است.

بنابر این روایات تفصیل نه تنها اخص، بلکه ناظر و حاکم بر همان مطلبی است که در روایت اسحاق بن عمار ذکر شده و می‌گوید مقصود از «**لیس فیه زکاة حتی یقبضه**» دینی است که صاحبش آن را عمداً به تأخیر نیانداخته باشد.

بنابراین چگونه می‌شود این لسان را با آن لسان معارض قرار داد با این که هم اخص از آن است و هم ناظر و مفسر مفاد آن است؟!

ثانیـاً: این که گفته شد روایات دسته اول هم دو قسم است و یک قسم «**حتی یقبض**» ندارد مثل روایت حلبی و پس از تعارض می‌توان به عام فوقانی رجوع کرد، صحیح نمی‌باشد، چون موضوع روایت «**لیس في الدین زکاة**» هم دینی است که قبض نشده باشد، یعنی موضوع، دین «**مادام دیناً و لم یقبض**» است و این بدان معناست که مفاد همه روایات دسته اول، چه «**حتی یقبض**» در آن‌ها

آمده باشد و چه نیامده باشد، نفی زکات قبل از قبض است و روایات تفصیل اخص از آن است.

بنابراین تقسیم بندی روایات نفی زکات در دسته اول به دو مرتبه که یکی بنحو عموم من وجه معارض و دیگری عام فوقانی باشد نیز تمام نیست.

۳ـ وجه سومی را صاحب مستمسک ذکر کرده و برخی از آقایان هم آن را دنبال کرده‌اند آن وجه این است که اگر بنا باشد به روایات تفصیل عمل شود معنایش این است که در دین هم مانند مال خارجی و عین، میزان و معیار زکات را تمکن و قدرت بر تصرف در مال قرار دهیم در نتیجه دیگر دین خصوصیتی نخواهد داشت و عین و دین یکسان می‌شوند و مال چه دین و چه عین باشد یک معیار خواهد داشت و این مستلزم الغاء خصوصیت دین در روایات نفی زکات است و معنایش این است که دین بودن مال نقشی در نفی زکات ندارد در حالی که ظاهر روایات باب زکات دین مثل «**لا صدقة في الدين**» یا «**لا زكاة في الدين**» آن است که عنوان دین به خودی خود در موضوع نفی زکات قرار دارد، زیرا ظاهر اخذ هر عنوانی در موضوع هر حکمی دخیل بودن آن عنوان است، اما این تفصیل سبب می‌شود که ظهور در خصوصیت داشتن دین را لغو کنیم که این خلاف یک ظهور قوی است و چنین ظهور وضعی قوی را نمی‌توانیم لغو کنیم، بلکه آن ظهور قرینه می‌شود بر این که روایات تفصیل بر استحباب حمل شود تا ظهور آن که دین بما هو دین زکات ندارد حفظ شود و این امتیاز دین از عین است که عین زکات دارد، مگر این که صاحبش قادر بر تصرف در آن نباشد.

این وجه نیز قابل قبول نیست، زیرا در خود روایات نفی زکات از دین تصریح شده که دین و عین در این نقطه مشترک می‌باشند کـه تـا در دست

صاحبانشان قرار نگیرد زکات ندارد و هر دو از یک معیار برخوردارند. مثلاً در روایت عبدالله بن سنان آمده: «**لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب حتى يقع في يدك**» و ملاک و معیار زکات را در هر دو یک چیز قرار داده و آن عدم وقوع در دست صاحبش است.

بنابراین خود این روایات نکته نفی زکات را در دین و عین یکسان قرار می‌دهد؛ پس چگونه بگوییم وحدت معیار نفی زکات در دین و عین اگر یکی باشد خلاف ظاهر روایات است؟!! البته این که در روایات دسته اول سؤال از دین شده به این جهت است که دین غالباً در اختیار و در دست صاحبش نیست؛ بر خلاف عین و مال خارجی که باید مال غایب باشد و نادر است که غایب باشد، زیرا اعیان و اموال خارجی انسان غالباً در دست و اختیار خودش می‌باشد، در حالی که در دین، عادتاً و غالباً عکس است و در دست دیگری است و او باید آمادگی داشته باشد که آن را پرداخت کند، از اینرو در روایات از دین سؤال شده یا ابتداءً در کلام معصوم آمده و روایات تفصیل حالت نادری را از آن استثنا کرده و آن حالتی است که صاحب دین خودش عمداً دین را نمی‌گیرد و به تأخیر می‌اندازد و این استثنا هم به جهت آن است که این «**شبه العین فی الید**» است که علی القاعده باید حکم عین را داشته باشد؛ پس در روایات دین ظهوری بیش از این نیست که دین چون غالباً «**لا یقع فی ید صاحبه**» خصوصیت پیدا کرده و در روایات مستقلاً از آن سؤال شده است؛ نه این که مال دین موضوعیت مستقلی در حکم به عدم زکات داشته و دین یک موضوع مستقل باشد و عین، یک موضوع دیگر، بلکه هر دو ملک شخصی بوده ولی دین چون غالباً در دست صاحبش نیست نوعاً زکات ندارد، بجز در آن حالت استثنائی «**شبه العین فی الید**»، و از اینرو موضوع نفی زکات قرار

گرفته است بر خلاف عینی که نوعاً زکات دارد مگر این که از مالکش غایب باشد.

بنابراین، این وجه هم تمام نبوده و عمده همان وجه اول یعنی وجود روایت معارض است که اگر جمعی را که ما گفتیم قبول شود حق با مشهور قدما است و اگر روایت علی بن جعفر را صریح در مورد تأخیر عمدی صاحب دین دانستیم با روایات تفصیل معارض می‌شود که باید یا آن‌ها را بر استحباب حمل کنیم یا بعد از تعارض و تساقط به روایات «**لا زکاة فی الدین**» رجوع کنیم، ولی ما در روایت علی بن جعفر صراحتی نمی‌بینیم، از اینرو فتوای مشهور قدما اقوی است.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۴۷ / یکشنبه / ۲۷ / ۱۰ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

تفصیل دوّم: تفصیل و حکم به وجوب زکات در مالی است که صاحبش به جهت فرار از زکات و قبل از رسیدن سر سال آن را به دیگری، به عنوان دین می‌دهد یا مالک مال سال زکوی مجموعی داشته باشد و مال را به دیگری قرض می‌دهد به جهت این که سال انقطاع پیدا کرده و زکات به آن تعلق نگیرد که این هم زکات دارد، چون در روایت آمده بود «**قال: سئلت ابا عبد الله** علیه السلام **: أعلی الدین زکاة؟ قال: لا إلّا أن تفرّ به فأما إن غاب عنک سنة أو اقلّ أو اکثر فلا تزکیه الا في السنة التی یخرج فیها**» و عنوان «**ان تفرّ به**» به معنای فرار از زکات به وسیله دین دادن مال است.

روایت در وسائل از قرب الاسناد «**تفرّبه**» نقل شده است و همچنین در کتب دیگر، ولی در جامع الاحادیث در پاورقی گفته شده، نسخه بدل «**تقر به**» یا «**یقرّ به**» نیز در نسخ کتاب قرب الاسناد دیده شده که به معنای قبض است، چون در بعضی روایات آمده: «**لیس فی الدین زکاة الا ان یقرّ بیدك**»، یعنی اگر قبض کرده باشی. پاورقی جامع الاحادیث صحیح نیست، زیرا اگر «**إلّا ان یقر فی یدك**» بود صحیح بود، اما «**تقر به**» معنی ندارد، چون دین مستقر و محقق می‌شود؛ نه این که انسان به آن مستقر می‌شود، علاوه بر این که این یک نسخهٔ

نادری از نسخ چاپ شده قرب الاسناد است که حجیت نداشته و قبلاً گفتیم وقتی در نسخ چاپ شده تهافت وجود دارد اگر چه اصل کتاب متواتر است، ولی خصوصیات ریز و موارد اختلافش متواتر نیست؛ پس باید به نسخه‌ای که دارای طریق معتبری است رجوع کنیم و نسخه صاحب وسائل از کتاب علی بن جعفر چنین است.

بنابر این «**تفر به**» درست است و ظاهرش دادن دین به جهت فرار از زکات است که در این نوع دین نیز زکات ثابت است. ذیل روایت سماعه که دلیل بر تفصیل سوم بود نیز شاهد این مطلب است، زیرا گفته: «**لا ینبغي له ان یغیر ذلك اذا کان حال متاعه و ماله علی ما وصفتُ لك فیؤخّر الزکاة**»، یعنی مالی که «شبه العین فی یده» است را به جهت این که زکات را تأخیر بیاندازد تغییر ندهد که شاید اشاره‌ای به همین مطلب باشد که به قصد فرار این کار را نکند.

در روایات فرار از زکات آمده بود تبدیل مال به «حلی» جایز است و در روایت زراره که در باب هبه دادن مال زکوی به شرط رجوع بود نیز گفته شده است این نوع فرار از زکات زکات دارد، ولی «**إنّما ذلك له إذا اشتری بها داراً أوارضاً او متاعاً**»، یعنی اگر موضوع را عوض کرده مال زکوی را تبدیل کند و از نقدین بیرون بیاورد و مثلاً متاع یا زمین یا حلی با آن بخرد موضوع تغییر کرده و زکات ندارد و این تبدیل اشکال نداشته و رافع زکات است، اما فراری که بخواهد مال زکوی محفوظ باشد ولی آن را مشروط به برگرداندن هبه کند یا دین بدهد که سپس بگیرد، از ذیل آن روایت استفاده می‌شد که این گونه فرار، زکات را رفع نمی‌کند.

بدین ترتیب روایت اسماعیل بن عبدالخالق مخصص اطلاقات «**لا زکاة في الدین**» می‌شود و وجوهی هم که در ردّ تفصیل سابق گفته شد در این جا جاری

نمی‌شود؛ چون این تفصیل روایت معارض ندارد و روایات جواز فرار از زکات مخصوص موارد تبدیل مال زکوی به مال غیر زکوی بود و روایت علی بن جعفر هم در مورد فرار از زکات نبود و آن دو وجه دیگر هم در اینجا جاری نیست، علاوه بر این که اصل آن وجوه تمام نبود.

تفصیل سوّم: تفصیلی است که در ذیل روایت سماعه آمده است «**فان کان متاعه و دینه و ماله في تجارته التی یتقلب فیها یوماً بیوم فیأخذ و یعطی و یبیع و یشتری فهو شبه العین في یده فعلیه الزکاة**» و یک ضابطه کلی می‌دهد: هرگاه دین «**شبه العین فی یده**» باشد زکات دارد و آن دینی است که در تجارت و در حال تقلیب و تقلب خرید و فروش است، ولی اصلش محفوظ و مضمون و در اختیار و دست مالک است.

بنابراین دینی که در حرکت و تجارت و خرید و فروش تاجر در ضمن سال قرارداد حکم عین را داشته «**فهو شبه العین فی یده فعلیه الزکاة**» و اگر در داخل آن سال زکوی قرار بگیرد مانع تعلق زکات نیست. مردم سابقاً برای مال التجاره خود سال زکوی داشته‌اند مثل سال خمسی و از روایات هم قبلاً بر این نکته شاهد آوردیم؛ پس «**ولا ینبغي له ان یغیّر ذلك اذا کان حال متاعه و ماله علی ما وصفت لک فیؤخر الزکاة**» یعنی زکات را تأخیر نیاندازد و نگوید سر سال گذشت و این مال دین بود پس زکات ندارد، بلکه این قبیل دین شبه العین فی الید است.

البته این حدیث شاید ناظر به زکات مال تجارت باشد، چون تعبیر به تجارت و خرید و فروش متاع دارد و متاع، عین زکوی نیست مگر به جهت مالیت آن که همان زکات مال التجاره است، ولی عمده، تعلیلی است که در آن آمده «**فهو شبه العین فی یده فعلیه الزکاة**» و از این تعلیل و تعبیرات دیگری که در

روایات گذشته آمده می‌توانیم دو عنوان را ضابطه استثنا قرار دهیم: یکی عنوان فرار که عنوان مستقلی است، دیگری این که دین چه حدوثاً و چه بقائاً «شبه العین فی الید» باشد، یعنی اگرچه از نظر حقوقی دین و در ذمه دیگری است، ولی مال در ذمه‌ای است که در دست مالکش بوده و مالک هر وقت بخواهد آماده است ولی مالک آن را عمداً این چنین در دست دیگری قرار داده است، شبیه حساب‌های جاری که امروزه در سیستم بانکداری وجود دارد که اگر پول‌های ما حقیقی و درهم و دینار باشد؛ نه اسکناس و همین سیستم بانکی برقرار باشد، آیا می‌شود گفت مال ما در دست ما نیست و آیا این شبه العین فی الید نیست؟! قطعاً هست.

مجموع این روایات همین مطلب را افاده می‌کند که هرگاه دین «**شبه العین فی الید**» باشد زکات دارد و این یک امر عرفی و طبق قاعده قابل قبول است، زیرا این شبیه ودیعه آماده در دست دیگری است و شاید علی القاعده هم کسی بتواند ادعا کند روایات «**لا صدقه في الدين و المال الغائب حتى يقع فى يدك**» شامل آن است، زیرا عرفاً وقوع فی الید صادق است؛ پس استثنای تعبدی نبوده و یک امر عرفی است و از مجموع روایات غیر از مسأله فرار که عنوان دیگری است این ضابطه قابل استفاده است که هرگاه دین حدوثاً یا بقاءاً «شبه العین فی الید» باشد یعنی عرفاً گفته شود این مال در اختیار صاحبش می‌باشد و هر لحظه بخواهد می‌تواند بگیرد، آنجا شبیه عین در دست مالک است.

بنابراین با وجود این تعابیری که در مجموعه روایات معتبر متعدد آمده و مطابق فهم عرفی و عقلائی است و علی القاعده هم قابل استفاده از غایت وارد شده در روایات نفی زکات در دین است که گفته «**حتى يقع فى يدك**» مخالفت با فتوای مشهور قدما بسیار مشکل است، بلکه حتی اگر روایت علی بن جعفر هم

معارض آن باشد باز هم عمل نکردن به این روایات مشکل است، زیرا روایت علی بن جعفر در کتب اصول نیامده و فقط در کتاب جعفریات وارد شده؛ نه در تهذیب و کافی و استبصار و من لایحضر؛ پس دست کشیدن از این روایات با این صراحت بسیار مشکل بوده و لااقل باید احتیاط کرد.

در اینجا یک نکته باقی می‌ماند: اگر انعام که مال زکوی است دین بود مثلاً کسی صداق و مهر زنی را فلان مقدار از انعام قرار دهد، آیا در این فرض هم زکات نیست یا اگر آمادگی پرداخت داشت زکات دارد؟ صحیح آن است که در باب مواشی و انعام عدم زکات در دین در جایی که تصویر داشته باشد طبق قاعده است، به این معنا که در این گونه اجناس زکوی از ابتدا زکات به جنس خارجی تعلق می‌گیرد در ذمه، زیرا ظاهر ادله زکات در مواشی و انعام این است که موضوع زکات حیوان در خارج است؛ نه در ذمه مدیون، یعنی زکات انعام و غلات با زکات مال و درهم و دینار یا مال التجاره تفاوت دارد. در درهم و دینار یا مال التجاره، موضوع زکات، مال است که بر مال بر ذمه هم صادق است؛ بر خلاف زکات گندم یا شتر و اجناس حقیقی آن هم با قیودی که در آن‌ها آمده است، مانند این که انعام باید در خلال سال سائمه بوده و عوامل نباشد یا زکات غلات در زمان ظهور ثمره و صدق اسم تعلق می‌گیرد.

این قبیل خصوصیات که در موضوع زکات انعام و غلات اخذ شده است قیود متحقق در مال خارجی است؛ نه مال در ذمه و این مسأله روشن است، یعنی گوسفند خارجی است که در تمام سال سائمه یا معلوفه می‌شود، چون سؤم و علف و عوامل نبودن در ظرف سال خارجی قید شده است، بر خلاف درهم و دینار یا مال التجاره که مالیت آن موضوع زکات است و اگر این مالیت در ذمه محفوظ باشد یعنی مال، درهم و دینار در ذمه باشد موضوع زکات قرار

می‌گیرد؛ پس بحث دین ماشیه و امثال آن موضوعاً از بحث زکات دین خارج است.

مسئله ۱۱: (زکاة القرض علی المقترض بعد قبضه لا المقرض فلو اقترض نصاباً من احد الاعیان الزکویه و بقی عنده سنةً وجب علیه الزکاة؟ نعم یصح ان یؤدی المقرض عنه تبرعاً بل یصح تبرع الاجنبی ایضاً والاحوط الاستئذان من المقترض فی التبرّع عنه و ان کان الاقوی عدم اعتباره ولو شرط فی عقد القرض ان یکون زکاته علی المقرض فان قصد ان یکون خطاب الزکاة متوجهاً الیه لم یصح و ان کان المقصود ان یؤدّی عنه صحّ).

مرحوم سید سه جهت را در این مسئله متعرض می‌شود:

جهت اوّل: جهت روشنی است که اگر شخصی مالی را قرض داد و سالی بر آن گذشت، زکات سالی که بر این مال گذشت بر عهده کیست؟ می‌فرماید: بر عهده مقترض است. این حکم، هم طبق قاعده ثابت می‌شود و هم روایات خاص دارد. طبق قاعده ثابت می‌شود، چون قبلاً گفتیم: شرط و موضوع زکات، ملکیت مال است و با عقد قرض این مال بعد از قبض مقترض از ملک مقرض بیرون آمده و در ملک مقترض داخل می‌شود و ملک مقرض در ذمه مقترض وارد می‌شود یعنی به مال در ذمه مبدل می‌شود و مال خارجی، ملک مقترض می‌شود؛ پس در اینجا دو مال است: مالی خارجی که ملک مقترض است و مال در ذمه که ملک مقرض است.

حکم مال در ذمه در مسأله قبلی گذشت و گفته شد زکات ندارد، مگر در مورد فرار یا جایی که شبه العین باشد. در قرض مال خارجی از ملک مقرض بیرون آمده و در ملک دیگری وارد می‌شود و اگر سایر شرایط زکات تحقق یابد طبق قاعده مشمول ادله زکات قرار می‌گیرد؛ پس ادله و عمومات زکات اقتضا

دارد که زکات آن بر مقترض باشد، علاوه بر آن روایات متعددی که شاید به حد استفاضه هم برسد دلالت بر آن دارد که زکات مال قرض داده شده بر مقترض است و در برخی از این روایات علت آورده شده و گویا گفته این مطلب مقتضای قاعده است. در صحیحه زراره آمده است: «**قلتُ لابی عبدالله: رجل دفع الی رجل مالاً قرضاً؛ علی من زکاته، علی المقرض أو علی المقترض؟ قال: لا بـل زکاتها ان کانت موضوعةً عنده حولاً، علی المقترض. قال: قـلت: فـلیس عـلی المقرض زکاتها؟ قال: لا یزکّی المالُ من وجهین في عامٍ واحد و لیس علی الدافع شیءٌ لانه لیس فی یده شیء انما المال فی ید الاخر (الآخذ) فمن کان المال فی یده زکّاهُ. قال: قلت: أفیزکّی مال غیره من ماله؟ فقال: انه ماله مادام في یده ولیس ذلک المال لاحدٍ غیره ثم قال: یا زرارة! أرأیت وضیعة ذلک المال و ربحه لمن هو و علی من؟ قلتُ: للمقترض. قال: فله الفضل و علیه النقصان و له ان ینکح ویلبس منه و یأکل منه ولاینبغی له ان یزکّیه بل یزکّیه فانه علیه**»[1]. هم چنین صحیحه یعقوب بن شعیب می‌گوید: «**سئلت ابا عبد الله علیه السلام عـن الرجـل یـقرض المـال للرجل السنة والسنتین و الثلاث أو ما شاء الله علی من الزکاة عـلی المـقرض أو المستقرض؟ فقال: علی المستقرض لان له نفعه و علیه زکاته**»[2].

این دو روایت تعلیل به مقتضای قاعده دارد و روایت دیگری هست که تعلیل ندارد، ولی نتیجه همان است و در آن تصریح شده که زکات بر مستقرض است. آن روایت چنین است «**قال: قلت لأبي عبد الله علیه السلام الرجل یکون عـنده المال قرضاً فیحول علیه الحول؛ علیه الزکاة؟ قال: نعم**»[3]، یعنی مالی را قرض

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۱۰۰.
۲ ـ وسائل، ج۹، ص۱۰۲.
۳ ـ وسائل، ج۹، ص۱۰۲.

گرفته و یک سال بر آن می‌گذرد زکاتش بر عهده خودش می‌باشد. در سند این روایت محمد بن خالد طیالسی است که قبلاً گفته شد به احتمال قوی موثق است. همچنین معتبرهٔ حسن بن عطیه: «**قال: قلت لهشام ابن احمر: اُحبُّ ان تسأل لی أبا الحسن علیه السلام انّ لقوم عندي قروضاً ليس يطلبونها منّی، أفعليّ فيها زكاةُ؟ فقال: لا تقضی ولا تُزكّی!! زكّ**»[1] ظاهراً منظور امام رضا علیه السلام باشند، چون هشام بن احمر از اصحاب امام رضاست.

البته گفته شده از اصحاب امام کاظم علیه السلام هم می‌باشد و ممکن است مراد در این روایت ابی الحسن اول باشد. این روایت می‌گوید: هم این مال را پس نمی‌دهی و هم می‌خواهی زکاتش را ندهی!! باید زکات را بپردازی.

سند تا حسن بن عطیه معتبر و صحیحه است، اما ایشان از هشام بن ابراهیم بن احمر نقل می‌کند که این شخص توثیق ندارد، مگر این که بگوییم حسن بن عطیه که این سؤال و جواب را نقل می‌کند و مربوط به حکم خودش است از گفتهٔ او می‌شود فهمید شهادت می‌دهد و یقین حسی دارد که این کلام از امام علیه السلام صادر شده چون حکم مربوط به خودش و محل ابتلایش بوده است. اگر چنین ادعایی کنیم که ایشان شهادت می‌دهد که این جواب از امام علیه السلام در حق او صادر شده، شبیه این است که خودش حدیث را نقل کرده باشد، وگرنه اگر به صرف نقل از هشام بن ابراهیم بن احمر باشد چون توثیق نشده سند دچار اشکال می‌گردد.

همچنین صحیحه منصور بن حازم: «**عن أبي عبد الله علیه السلام في رجل استقرض مالاً فحال عليه الحول و هو عنده قال: ان كان الذي اقرضه يؤدّی زكاته فلا زكاة**

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۱۰۲.

علیه و ان کان لا یؤدّی أدّی المستقرض»[۱]، یعنی اگر مقرض زکات را می‌دهد بر تو چیزی نیست، اما اگر ندهد تو باید بدهی، یعنی مقترض ملزم است بدهد؛ پس ظاهر این است که زکات بر مقترض است.

همچنین روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله: «**عن ابی عبدالله علیه السلام قال سألته عن رجل علیه دین و فی یده مال لغیره، هل علیه زکاة؟ فقال اذا کان قرضاً فحال علیه الحول فزکّه**»[۲]. البته در سند این روایت ارسال است، چون سند چنین است: «**حسن بن محمد بن سماعه عن غیر واحد عن ابان بن عثمان عن عبدالرحمن ابن ابی عبدالله**»، یعنی که حسن بن محمد بن سماعه از «غیر واحد» از ابان نقل می‌کند.

البته در باب نقل از «**غیر واحد**» که ظاهر در تعدد سه نفر و بیشتر است راهی برای تصحیح این قبیل مراسیل نسبت به رواتی که معمولاً مشایخ آن‌ها ثقات باشند وجود دارد که در مباحث رجالی متعرض آن شده‌ایم.

روایت دیگر مرسله ابان عن عثمان عمن اخبره: «**قال: سئلت احدهما عن رجل علیه دین و فی یده مال وفیٰ بدینه و المال لغیره، هل علیه زکاة؟ فقال: اذا استقرض فحال علیه الحول فزکاته علیه اذا کان فیه فضلٌ**»[۳]؛

در نتیجه مضمون همه این روایات متعدد این است که مالی که قرض داده شده اگر یک سال در دست مقترض بماند زکاتش بر مقترض است؛ نه مقرض و در حقیقت روایات خاصه مقتضای قاعده را تأیید و تثبیت می‌کند.

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۱۰۱.
۲ ـ وسائل، ج۹، ص۱۰۱.
۳ ـ وسائل، ج۹، ص۱۰۱.

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۴۸ / دوشنبه / ۲۸ / ۱۰ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

مفاد مسأله یازدهم این بود که زکات مالی که قرض داده شده و یک سال در دست مقترض می‌ماند بر عهده مقترض است. گفتیم در این مسأله جهاتی از بحث وجود دارد: جهت اول این که زکات بر مقترض است؛ نه بر مقرض و دانستیم این حکم، هم طبق قاعده است و هم از روایات زیادی استفاده می‌شود.

جهت دوّم: این که آیا مقرض می‌تواند تبرعاً زکات مالی که ملک مقترض شده و یک سال در دست مقترض مانده را بدهد یا نه؟ به همین مناسبت از تبرع اجنبی و دفع زکات مالک بحث می‌شود که مجزی است یا نه؟ می‌فرماید: (**نعم یصح ان یؤدی المقرض عنه تبرعاً بل یصح تبرع الاجنبی ایضاً فالاحوط الاستیذان من المقترض فی التبرع عنه و ان کان الاقوی عدم اعتباره**)، یعنی اگر قرض دهنده تبرع کند بلکه حتی هر شخص اجنبی دیگری زکات واجب بر دیگری را تبرعاً بدهد صحیح و مجزی است و دربارهٔ این که آیا استیذان از مالک شرط است یا نه؟ می‌فرماید: احوط استیذان است اگرچه اقوی عدم وجوب استیذان است.

این بحث در حقیقت بحث از صحت و اجزای نیابت در پرداخت زکات مال

غیر بوده و مخصوص به مقرض نیست. در رابطه با این بحث هم به مقتضای قاعده استدلال شده است، هم به ادله و روایات خاصه.

دربارهٔ مقتضای قاعده گفته شده در اینجا تبرع به دفع زکات مانند تبرع به دفع دین است، زیرا اگر کسی به دیگری مدیون بوده و دائن حق مالی بر ذمه او داشته باشد گفته می‌شود چنانچه اگر شخص دیگری تبرعاً دین او را ادا کند برائت ذمه حاصل شده، داین ملزم به قبول بوده و وفاء دین متحقق می‌شود و مانند آن است که مدیون پول را در مقابل داین قرار دهد. گفته شـده: ایـن مقتضای قاعده است، زیرا حق داین متعلق به مال کلی در ذمه مدین است و چنین قیدی که از مال مشخص خارجی یا از اموال مدیون باشد در آن اخذ نشده است در نتیجه بر مالی که متبرع به عنوان وفای آن دین می‌دهد منطبق شده و آن مال مصداق قهری مال کلی که از زید طلب دارد قرار می‌گیرد. آنچه واجب بوده ادای آن مال کلی است که تحقق یافته و این معنای مقتضی القاعده بودن است.

البته برخی از بزرگان گفته‌اند: ملزم بودن داین به این که مال متبرع را اخذ کند خلاف قاعده بوده و این الزام را باید از راه سیره عقلا ثابت کرد، زیرا در این گونه موارد عقلا آن را وفا می‌دانند، یعنی مالک ملزم است قبول کند و این اداء دین او است اگرچه الزام خلاف قاعده است، زیرا درست است که ایـن مصداق آن مال کلی است که مملوک او است و در آن قید نشده است که از اموال مدیون باشد، ولی ملزم بودن به این که این مال را از متبرع قبول کند نه از مدیون با این که حق او بر مدیون بوده است نه بر متبرع، خلاف قاعده است و اگر آن سیره عقلایی نبود می‌گفتیم داین می‌تواند بگوید من مـی‌خواهـم از مـدیون بگیرم؛ نه از کسی دیگر، پس این حکم در باب دین این مقدار خلاف قاعده

است و از باب بناء عقلا و سیره عقلا که شرعاً امضا شده و ردع نشده به آن ملتزم می‌شویم.

به نظر ما ممکن است گفته شود که ملزم به قبول کردن از متبرع طبق قاعده است و نیازی به بناء عقلا هم ندارد، چون آن حقی را که داین بر عهده مدین دارد کلی مال است، حال چه این مال را خود مدیون یا وکیلش بدون واسطه دفع کند یا کسی را اجیر کرده که دفع کند یا کسی تبرع کرده و آن را دفع کند و این که ذمه مدیون مشغول به نفع داین مشغول است نه قیدی در مملوک کلی ایجاد می‌کند و نه حقی برای مالک که داین است ایجاد می‌کند که مال کلی خود را از دست مدیون بگیرد، بلکه مدیون تنها مسئول تحقق نتیجه در قبال او است، یعنی آن مال کلی به وی پرداخت شود چه بالمباشرة یا بالتسبیب یا بالتبرع که اگر بالتبرع هم انجام گرفت حق داین أدا شده و مسئولیت رفع می‌شود، زیرا مسئولیت به مقدار وصول مال کلی به داین بوده نه بیشتر و آن انجام شده است، پس داین بر مدیون چنین حقی را ندارد که بگوید مدیون مباشرتاً باید آن مال کلی را پرداخت کند تا بتواند بگوید از متبرع نمی‌گیرم و نیاز به سیره عقلا بر خلاف قاعده داشته باشیم، زیرا چنین حقی در دین برای داین برعهده مدیون نه از ادله لزوم وفای دین استفاده می‌شود نه عند العقلاء در باب دین چنین حقی برای داین بر مدین است.

بنابراین هر دو بخش طبق قاعده است، نه این که یک بخش طبق قاعده و بخش دیگر با بناء عقلاء اثبات شده باشد؛ اگرچه بنای عقلا هم وجود دارد، پس در باب دین تحقق وفا به وسیله متبرع طبق قاعده بوده و در باب زکات هم که حق مالی فقرا بر مال زکوی است همین مطلب ادعا شده که البته تطبیق این قاعده بر بحث کنونی ما از جهاتی مورد اشکال قرار می‌گیرد، یعنی بین باب

زکات و باب دین تفاوت است و این تفاوت اجمالاً از سه جهت است:

۱ ـ در باب دین، مملوک و متعلق حق مال کلی است که طبق قاعده بر مالی که اجنبی از طرف مدیون تبرعاً می‌دهد منطبق می‌شود، ولی در باب زکات، مملوک مال کلی نیست بلکه مملوک عبارت است از آن عشر و نیم عشر مال زکوی، زیرا زکات متعلق به عین است به نحو اشاعه در عین یا مالیت عین یا به نحو کلی فی المعین که در هر سه صورت منطبق بر مال متبرع نخواهد بود.

البته بعداً خواهیم گفت که به مکلف اجازه داده شده قیمت حق زکات را که در عین مال زکوی است پرداخت کند، ولی این اجازه مربوط به مالک مکلف به زکات است؛ نه اجنبی، پس علی القاعده با پـرداخت اجـنبی ادای زکـات نمی‌شود و دلیل خاصی می‌خواهد که پرداخت اجنبی مجزی باشد و مقتضای قاعده عدم اجزا و لزوم پرداخت مالک هر چند بالتسبیب است.

۲ ـ مالک در باب دین داین است که وقتی مال او را متبرع پرداخت کند ادای دین حاصل می‌شود، اما در باب زکات فقیری که متبرع مالی را به عنوان زکات دیگری به او می‌دهد مالک نیست، از اینرو اگر فقیری به کسی که زکات بر او واجب شده است بگوید من مال تو را بریء از زکات کـردم زکـات سـاقط نمی‌شود، چون زکات مربوط به عنوان و جهت فقرا به نحو شخص حقوقی است؛ نه فقیر حقیقی.

البته به «**من علیه الزکاة**» اجازه داده شده که زکات خود را صرف فقیر نموده و در خارج هزینه و تملیک کند و حاکم اسلامی می‌تواند این اجازه را ندهد و مکلفینی را ملزم کند زکات را به وی بپردازند، همان گونه که در سابق پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمؤمنین علیه السلام دستور جمع آوری زکات از مردم را می‌دادند و خود آن‌ها را به مصرف زکات می‌رساندند. بنابراین این یک اجازه در مصرف

زکات است که به خصوص مالک مال داده شده؛ نه به شخص اجنبی و متبرع.

بنابراین صحت و مجزی بودن پرداخت متبرع به فقیر محتاج دلیل است که در صورت عدم دلیل خاص مقتضای قاعده عدم اجزاء و بقای حق زکات در مال و بر مالک است.

۳ـ فرق سوم که مهم‌تر از دو فرق گذشته است این است که زکات تنها حق مالی نیست، بلکه یک تکلیف نفسی عبادی هم می‌باشد، به این معنا که پرداخت آن واجب عبادی است و باید از طرف مکلفی که مالک مال زکوی و نصاب و شرایط دیگر آن است با قصد وجه انجام گیرد و فی سبیل الله پرداخت شود همانند امر به نماز، روزه و سایر عبادات، و دلیل بر عبادی بودن آن این است که زکات، صدقه است و در مفهوم صدقه فی سبیل الله بودن پرداخت اخذ شده و در روایات متعددی هم آمده است: «**لا صدقه ولا عتق إلّا ما ارید به وجه الله عزّوجلّ**».

بنابراین اگر زکات تنها دین و حق وضعی بود و تکلیف به أدا و پرداخت به تبع دین بود، قابل قیاس به دین بود ولی این گونه نیست و پرداخت مال از طرف مالک باید به عنوان عبادت انجام گیرد چرا که زکات یک فعل عبادی و مأمور به است، پس در نتیجه تنها پرداخت شدن مال متعلق تکلیف نیست، بلکه پرداخت عبادی واجب است که مانند سایر افعال عبادی ظاهر در لزوم صدور فعل از جانب مکلف است، یعنی زکات فعل عبادی شخص مکلف می‌باشد و تا منتسب به وی و صادر از او نباشد مصداق واجب و مأموربه نخواهد بود، مگر ثابت شود که نیابت بردار بوده و اگر فعل دیگری به نیّت مکلف انجام گیرد قائم مقام آن شده و مجزی خواهد بود اما چنین مطلبی دلیل خاص می‌خواهد و در غیر این صورت اطلاق دلیل أمر به آن عبادت اقتضای عدم اجزا دارد، یعنی

ظاهر امر به فعل عبادی آن است که فعل عبادی مضاف به مکلف مامور به است و فعل شخص دیگری مصداق آن نیست، پس مجزی بودن آن طبق قاعده نیست و دلیل خاص می‌خواهد.

بنابراین به دلیل این سه جهت تبرع به پرداخت زکات دیگری علی القاعده صحیح و مجزی نخواهد بود و مجزی بودن به دلیل خاص ـ که بحث دوم است ـ نیاز دارد.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۴۹ / سه شنبه / ۲۹ / ۱۰ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در مقتضای قاعده بود. دانستیم که زکات با دین سه فرق دارد، ولی این سه وجه فرق قابل دفع است.

نسبت به فرق اشکال اول گفته می‌شود اگر چه زکات متعلق به مال زکوی به نحو اشاعه است یعنی بخشی از آن مال به نحو شرکت برای جهت فقراست، ولی بعداً گفته می‌شود این شرکت به نحو شرکت در مالیت است یا اگر هم شرکت در عین باشد مالک می‌تواند قیمت آن را پرداخت کرده و ملزم به پرداخت از عین مال نیست و صاحب زکات نمی‌تواند مکلف را ملزم به پرداخت زکات از عین کند.

پس در باب زکات هم پرداخت کلی قیمت محقق استیفای زکات است، چون زکات به نحو اشاعه در مالیت است نه در عین و مالیت هم قهراً بر قیمت صدق می‌کند یا اگر هم متعلق به عین به نحو اشاعه در عین باشد ولی به گونه‌ای است که اگر قیمت پرداخت شود آن حق وفا شده و چنین حقی که به نحو شرکت در مالیت یا مشروط به پرداخت کل قیمت است بر قیمتی که متبرع به عنوان زکات از طرف مالک پرداخت می‌کند قهراً صدق کرده و ادا می‌گردد، یعنی همان بحثی که در دین است اینجا هم قابل تطبیق است، به این معنا که ظاهر ادله

زکات این است که حق زکات به گونه‌ای است که اگر مکلف قیمت را حتی از مال دیگری پرداخت کند مصداق اداء زکات است، از اینرو اگر به دیگـری بگوید تو از مال خودت فلان مقدار درهم یا دینار به عنوان زکات مال من ادا کن و من بعد به تو می‌دهم مجزی خواهد بود، یعنی در زکات اخذ نشده که باید قیمت از مال شخصی «من علیه الزکاة» باشد.

بنابراین اطلاق ادله قبول دفع مال کلی در زکات اقتضای اجزا دارد، البته مشروط به این که کلّی درهم و دینار یا کلی شاة و امثال آن باشد که در زکات انعام ذکر شده است؛ نه این که مثلاً عوض زکات مال زکوی فرش بدهد، زیرا فرش مصداق قیمت کلی نیست و به معامله با صاحب زکات نیاز دارد. بنابراین اشکال اول قابل حل است، یعنی همانگونه که در باب دین گفته می‌شود کلی مال، حق داین است، اینجا هم گفته می‌شود دفع قیمت ادای زکات به لحاظ جنبه حقّی و مالی آن مجزی است.

فرق و اشکال دوم هم که گفته شده دادن زکات به فقیر مـصرف است و شخص حقیقی فقیر مالک نیست و شخص حقوقی و جهت فقراء مالک است، قابل حل می‌باشد، زیرا متبرع می‌تواند به متولی زکات که حاکم شرع است آن را بدهد، مثل جایی که حاکم شرع زکوات را جمع آوری می‌کند مخصوصاً در حکومت‌های سابق که افراد را فرستاده و زکات را جمع آوری می‌کردند. زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام هم همین کار انجام می‌شد و حاکم زکات جمع آوری شده را به مصرف می‌رساند. حتی اگر متبرع بخواهد به فقیر زکات بدهد طبق قاعده قابل توجیه است، به جهت این که از روایات باب زکات استفاده می‌شود شارع پرداخت زکات به فقرا را، پرداخت به مالک قرار داده و قبول کرده است، پس در حقیقت مثل جایی است که دینی را بر دیگری دارد و

گفته است به فلانی پرداخت شود این تغییری در حقیقت آن حق ایجاد نکرده، با دفع مال به وی علی القاعده وفا انجام و در حقیقت حق به صاحبش پرداخت شده است، چون آنچه در باب ادا حقوق مالی دیگران لازم است اعمّ است از پرداخت به صاحب حقیقی‌اش یا به متولی مال یا به کسی که متولی یا صاحب حقیقی اجازه داده است که به او پرداخت شود. بنابراین اشکال اول و دوم هر دو طبق قاعده قابل حل است.

مهم فرق و اشکال سوم است که زکات تنها حق مالی نیست تا طبق قواعد وفای حقوق مالی در آن عمل شود، بلکه نفس فعل پرداخت زکات واجب عبادی است و باید با قصد قربت انجام گیرد که در این صورت ظاهر ادله امر به هر فعل مخصوصاً عبادی آن است که باید فعل منتسب به فاعل، و صادر از مکلف و مضاف به او باشد، زیرا شارع گفته است: «زكّ»، یعنی تو زکات مال خودت را بده، تو این کار عبادی را انجام بده و پرداخت مال توسط دیگری ـ متبرع ـ مصداق این واجب نیست، حتی اگر دیگری از طرف مالک و به عنوان او پرداخت کند، مگر دلیل خاصی بر کفایت و اجزاء در کار باشد.

به همین جهت گفته شده، فعل دیگری مسقط تکلیف بر خود مکلف نبوده و چنانچه آن فعل عبادی هم باشد علاوه بر آن باید مشروعیت نیابت در عبادت از طرف دیگری هم اثبات شود، یعنی مجزی بودن غیر مأمور به از مأمور به دلیل خاص می‌خواهد و در اینجا چون زکات فعل عبادی است نیابت بردار بودن آن هم دلیل خاص می‌خواهد. بنابراین مقتضای قاعده عدم اجزاء وعدم صحت تبرع دیگری است.

در اینجا به عمومات نیابت در عبادات که بعضاً در باب صدقات وارد شده به عنوان قاعده ثانوی در باب صدقات و عبادات تمسک شده است که شاید

بهترین آن روایات از نظر سند معتبره مـحمد بـن مـروان بـاشد: «**قـال ابـو عبدالله علیه‌السلام : ما یمنع الرجل منکم ان یـبرّ والدیـه حـیّین و مـیّتین یـصلّی عـنهما ویتصدّق عنهما ویحجّ عنهما ویصوم عنهما فیکون الذی صنع لهما و له مثل ذلک فیزید الله عزّ وجلّ ببرّه و صلته خیراً کثیراً**»[۱]. امام علیه‌السلام در این روایت به محمد بن مروان می‌فرماید: چرا شما به والدین خود چه زنده باشند و چه فوت کرده باشند احسان نمی‌کنید؟ سپس نمونه‌هایی را ذکر می‌کنند: «**یـصلی عـنهما، یتصدق عنهما**»، یعنی برای آن‌ها نماز بخوان و صدقه بده. ایـن روایت بـر این دلالت دارد که نیابت در باب صدقه از طرف میت وحیّ هر دو صحیح و مشروع است.

روایت دیگر روایت علی بن أبی حمزه است: «**قال: سئلته عن الرجل یحجّ و یعتمر ویصلّی ویصوم ویتصدّق عن والدیه وذوي قرابته قال: لا بأس به یؤجر فیما یصنع وله اجر آخر بصلة قرابته**»[۲].

در روایت دیگر، علی بن ابی حمزه اصحاب را هم اضافه کرده است «**قلت لأبي ابراهیم علیه‌السلام : احجّ و اصلّی و اتصدّق عن الاحیاء و الاموات من قـرابـتي و اصحابی؛ قال: نعم تصدّق عنه وصلّ عنه ولك اجرٌ بصلتك ایاه**»[۳] که در این روایات اصحاب را نیز اضافه کرده است. البته در باب نیابت صلات از حی مشهور آن است که صلات نیابت بردار نیست مگر در موارد خاصی مثل صلات طواف و برخی موارد خاص دیگر، از اینرو باید این اطلاق را قید زد.

---

۱ ـ وسائل ،ج۸، ص۲۷٦.
۲ ـ وسایل، ج۸، ص۲۷۸.
۳ ـ وسایل، ج۸، ص۲۷۸.

در محل بحث، به این روایات به جهت تصریحی که در آن‌ها به نیابت در صدقه است تمسک شده و روایت اول سند معتبری دارد ولی سند دو روایت بعد مورد بحث است، زیرا وثاقت علی بن حمزه بطائنی مورد بحث است و او جرح شده، علاوه بر این که سند آن‌ها از جهات دیگر محل اشکال است، اما روایت اول کافی است و ظاهر آن صحیح بودن انجام نماز، روزه، حج و دادن صدقه به عنوان نیابت از پدر و مادر است؛ نه این که آن‌ها را شریک در عبادت خود کند.

بنابراین روایات ذکر شده بر این دلالت دارد که صدقه نیابت بردار است، می‌شود صدقه را از طرف غیر داد و مشروع است و هم برای نائب ثواب دارد هم برای منوب عنه و اصل مشروعیت نیابت در این عبادات ثابت می‌شود، ولی از این روایات استفاده نمی‌شود که عبادات واجب بر مکلف هم با فعل دیگری از عهدهٔ او ساقط می‌شود و مجزی خواهد بود، مثلاً نماز ظهر یا نماز آیات یا روزه قضای ماه مبارک پدر و مادر زنده هم با نیابت فرزند از آن‌ها ساقط می‌شود.

چنین دلالتی در این روایات به هیچ وجه ثابت نیست و همین طور صحت نیابت در پرداختن زکات و صدقه واجب و مجزی از تکلیف مکلف بودن از این روایات استفاده نمی‌شود، بلکه این روایات اصل مشروعیت صدقه دادن از طرف غیر و مستحب بودن آن را می‌رساند؛ نه بیشتر و این در بحث ما مفید نیست.

ولی روایت دیگری در مورد زکات بالخصوص آمده و ظاهرش آن است که تکلیف منوب عنه هم ساقط می‌شود و آن معتبره شعیب است که مرحوم کلینی نقل می‌کند: «**قال: قلت لابی عبدالله علیه السلام : انّ علی اخی زکاةً کثیرةً فأقضیها أو**

أودّيها عنه؛ فقال لی: و کیف لك بذلك؟ قـلت: احـتاط؛ قـال: نـعم اذاً تـفرّج عنه»[۱]. یک امتیاز این روایت آن است که در باب زکات واجب وارد شده و امتیاز دوم این که در ذیل آن گفته شده: «**اذن تفرج عنه**»، یعنی با پرداخت تو فرج برای برادرت حاصل شده و از عهده تکلیف رهایی می‌یابد، یعنی تکلیفی که بر ذمه او بوده ساقط می‌شود، ولی ظاهر این روایت میت است؛ نه حی، چون تعابیر و سیاق روایت مخصوصاً ذیل آن که گفته: «**اذن تفرج عنه**» با میت تناسب دارد؛ نه با حی. فقها هم در کتب حدیث این روایت را در قضاء، زکات میت آورده‌اند.[۲] بنابراین نمی‌توان از این روایات صحت و اجزای تبرع از حی را استفاده کرد.

لیکن تحقیق آن است که می‌توان از اطلاقات ادله زکات استفاده کرد که تبرع در پرداخت زکات از جانب مالک هم اگر برخی از نکات عرفی و عقلایی را در فهم ادله اعمال کنیم علی القاعده مجزی است. ابتدا باید بگـوییم یک بحث، عبادیت صدقه و زکات است و بحث دیگر این است که امر به زکات متوجه مالک مال زکوی است که ظاهرش این است که متعلق أمر فعل مضاف و منتسب به اوست و شامل فعل دیگری نمی‌شود؛ پس باید خودش انجام دهد و فعل مستند به خودش باشد و اکتفا به تبرع دیگری دلیل خاص می‌خواهد.

اما نسبت به این که صدقه عبادت است باید توجه شود که عبادیت صدقه به این معنی نیست که عمل پرداخت را باید با قصد أمر انجام دهد، برخـلاف عبادیت روزه و نماز که باید افعال با قصد امر انجام داده شود بلکه عبادیت

---

۱ ـ وسایل، ج۹، ص۲۵٦.
۲ ـ جامع الاحادیث، ج۸، ص۱٦۰.

صدقه که قبلاً گفتیم در مفهوم صدقه اخذ شده و در روایاتی که ذکر کردیم به آن اشاره شده بود، به این معناست که باید مال برای سبیل الله و أمر خیر داده شود، یعنی مثلاً برای جهتی تملیک شود که آن جهت سبیل الله و خیر است، در مقابل پرداخت مال برای جهتی دنیوی. از اینرو مفهوم صدقه مانند مفهوم سجود ذاتاً عبادی است و هر وقت مالی را برای سبیل الله و جهت الهی پرداخت یا تملیک کند صدقه تحقق می‌یابد، حتی اگر قصد امتثال أمر و وجوب نکند، مثل این که مالی را برای کمک به فقرا یا نشر اسلام یا صرف در راه دین و امثال این جهات می‌دهد و بیش از این در عبادیت مفهوم صدقه اخذ نشده و از أدله هم بیش از این استفاده نمی‌شود و این مقدار با پرداخت مال توسط متبرع برای جهت زکات و فقرا از طرف مالک متحقق می‌شود و از طرف مالک صدقه محسوب می‌شود اگر چه استناد به مالک نداشته و ثواب هم به وی نمی‌رسد، مگر این که به گونه‌ای در تحقق آن نقش داشته باشد.

اما بحث این که ظاهر امر به هر فعلی ـ چه عبادی و چه توصلی ـ حصهٔ صادره از خود انسان است و اجزاء فعل دیگری از فعل خود انسان خارج از اطلاق متعلق امر بوده و مسقط آن نمی‌باشد مگر آنکه دلیل خاص وجود داشته باشد، این بحث هم طبق قاعده قابل حل است، زیرا در جایی که مالک خودش سبب تبرع دیگری شود مثلاً به او امر کند یا از او درخواست کند که از طرف او زکات بدهد مشمول اطلاق متعلق امر خواهد شد، چرا که صدقه هم از طرف مالک و به عنوان او واقع شده است و هم بالتسبیب اضافه به مالک دارد و بیش از این از دلیل أمر استفاده نمی‌شود، زیرا دلیل امر ظهور در مباشریت مستقیم ندارد، مخصوصاً در واجبات مالی که بحسب متفاهم عرفی پرداخت مال در جهت خیر و فی سبیل الله هدف است، چه مباشرتاً از طرف مکلف باشد و با

دست خودش بدهد، چه این که به وکیل بدهد که او پرداخت کند یا به کسی بگوید که از طرف وی بپردازد.

پس موارد تسبیب و استیذان، عرفاً مشمول اطلاق متعلق واجبات مالی است. از طرفی فعل پرداخت حقوق مالی، حتی اگر عبادی هم باشد با واجبات غیر مالی تفاوت دارد، از اینرو کسی از فقها اشکال نمی‌کند که اگر مالک به دیگری بگوید تو از طرف من زکات بده و من بعداً به تو پرداخت می‌کنم یا مجاناً از طرف او بدهد ولی به شرط یا امر مالک باشد ـ چه علی وجه الضمان باشد و چه نباشد ـ این مجزی نخواهد بود، چون فعل مستند به مالک است و عنوانش هم پرداخت زکات از طرف مالک است که قطعاً اطلاق تصدق بر آن می‌شود، زیرا عرفا صدقه را مالک داده است و این معنای طبق قاعده بودن است و بحثی در این مورد نباید باشد، ولی یک جا باقی می‌ماند و آن جایی که دیگری تبرع کرده و هیچگونه تسبیبی از طرف مالک ومکلف انجام نشده، اما متبرع مال را به عنوان مالک و از طرف او و به قصد او پرداخت کرده است، یعنی از طرف او انشاء تملیک و اعطا شده است ولی فعل پرداختن مستند به مکـلف مـالک نیست، چون نه مباشرتاً آن را انجام داده است؛ نه تسبیب کرده است. در این مورد ممکن است کسی بگوید این پرداخت مسقط أمر نیست، زیرا این حصهٔ فعل مشمول متعلق أمر نبوده و مجزی بودنش دلیل می‌خواهد، زیرا ظاهرا امر این است که فعل مضاف و منتسب به مکلف مأمور به است و در اینجا این قید نیست و اجزای غیر مأمور به از مأمور به دلیل خاص می‌خواهد، پس آن امر هنوز باقی است، اما ممکن است کسی ادعا کند عرفاً و عقلائیاً باب تکلیف به پرداخت اموال با تکلیف به افعال تکوینی فرق می‌کند، یعنی مثلاً اگر دلیل بگوید نماز بخوان یا روزه بگیر ـ که افعال تکوینی هستند ـ ظاهرش امر به حصهٔ

خاصه منتسب به مکلف یا مباشری است، اما وقتی شارع می‌گوید مالی را بپرداز، آنچه عرف از این امر به پرداخت مالی می‌فهمد ـ حتی اگر فعل صدقه باشد ـ این است که متعلقش پرداخت شدن جنبه مالیت و حقیّت مال از طرف اوست؛ نه جنبه فیزیکی فعل و عمل خارجی پرداخت تا مباشرت یا تسبیب او در انجام فعل خارجی پرداخت لازم باشد و جنبه حقوقی پرداخت از طرف مالک امری است انشائی که با قصد متبرع پرداخت از طرف مالک متحقق می‌شود، پس نسبتی که عرفاً در واجبات مالی و اعطای مال اخذ شده در اینجا محفوظ است، چون مصداق از طرف مالک و مکلف پرداخت و ادا شده است، چرا که متبرع قصد و انشاء کرده که زکات را از طرف مالک به فقیر بدهد؛ نه از طرف خودش و این در اثر فرق میان افعال انشائی و حقوقی و افعال حقیقی و تکوینی است و برای همین معاملات فضولی با اذن و اجازه منتسب به مالک صحیح می‌شود و همچنین اگر وکیل یا پدر و ولیّ مالک از طرف او زکات بدهد گفته می‌شود مالک زکاتش را پرداخت کرده و واجب مالی أدا شده است، پس انتساب اخذ شده در تکلیف به زکات ـ که واجب و عمل مالی است ـ در اینجا محفوظ است، خصوصاً جایی که استیذان شده و پرداخت به اذن و اجازه او انجام شده باشد. در صورت استیذان انتساب روشن‌تر است، ولی اگر بدون اذن هم باشد چون با این قصد انشا شده پرداخت صدقه و زکات از طرف او صدق می‌کند.

این اشکال را که فعل دیگری خارج از اختیار مکلف است پس محال است متعلق أمر قرار گیرد، در بحث تعبدی و توصلی به این گونه جواب داده‌ایم که جامع میان فعل خود انسان و فعل دیگری، اختیاری است و امر به این جامع خورده است.

باب واجبات مالی به قرینه نکته عرفی در باب اعطای اموال و واجب مالی که اشاره کردیم بر خلاف واجبات غیر مالی است و این بدان معناست که شارع نتیجه را ـ یعنی تحقق پرداخت از طرف مالک هر چند از طریق متبرع ـ بر عهده مکلف قرار داده و لازمه‌اش آن است که اگر متبرعی فعل را انجام ندهد باید خود مکلف آن را انجام دهد.

بنابراین اگر کسی این استظهار عرفی را قبول کند اطلاق در متعلق امر به واجب مالی تمام می‌شود و اجزای متبرّع مقتضای قاعده خواهد بود.

البته چنانچه مکلف هیچ گونه تسبیبی و نقشی در تبرع متبرع نداشته باشد ثوابی به مالک نمی‌رسد. التزام به این نکته در واجبات مالی و بالخصوص در زکات بعید به نظر نمی‌رسد و مؤید مطلب هم سقوط تکلیف به زکات در جایی است که حاکم آن را به اجبار از مکلف اخذ کرده و مکلف قصد أدا نداشته و می‌خواسته عصیان کند یا اخذ زکات از کفار.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۵۰ / یکشنبه / ۴ / ۱۱ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در مسأله یازدهم بود. زکات مالی که کسی به دیگری قرض می‌دهد و عین مال یک سال در دست مقترض می‌ماند بر عهده مقترض یعنی قرض گیرنده است؛ نه بر قرض دهنده که این جهت گذشت.

جهت دوم این که اگر قرض دهنده زکات مال را برای سال آینده تبرعاً یا با اذن مقترض پرداخت کند آیا مجزی است یا نه؟ مرحوم سید فرموده: مجزی است و احوط استیذان از وی است اگرچه اقوی عدم وجوب استیذان است.

در این جهت از بحث گفتیم ابتدا از مقتضای قاعده و سپس از مقتضای روایات خاص بحث خواهد شد.

درباره مقتضای قاعده گفتیم در باب دیون و ضمانات مالی علی القاعده پرداخت تبرعی دین و حق مالی از طرف دیگری محقق وفاست و اگر کسی از طرف مدیون پرداخت کند ادا حاصل می‌شود، اما در باب زکات اگر زکات حق مالی و دین محض باشد مطابق قاعده با تبرع دیگری ادا می‌شود، ولی زکات دین محض نیست و اوّلاً متعلق به عین است؛ نه به ذمه، ثانیاً مالکش فقیر نیست بلکه یکی از مصارف آن اعطاء به فقیر است و به مالک اختیار داده شده

آن را به فقیر بدهد، ثالثاً دادن زکات واجب عبادی است و نیابت در عبادت از طرف حیّ دلیل خاص می‌خواهد که در زکات دلیلی بر آن نداریم. آنچه در باب نیابت در پرداخت زکات داریم در صدقه مستحبی و زکات میت است؛ نه حی.

بنابراین مطابق قاعده نمی‌شود باب زکات را به باب دین مـحلق کـرد. همچنین قبلاً گفتیم فرق اول ـ که زکات متعلق به عین است؛ نه به ذمه ـ صحیح است، ولی در ادامه زکات نیز آمده که مالک ملزم نیست زکات را از عـین پرداخت کند و می‌تواند قیمت را از کلی نقود پرداخت کند. بنابراین آنجا هم به مکلف که مالک مال زکوی است این حق داده شده است که حق مالی را با مال کلی درهم و دینار پرداخت کند و اگر دیگری از طرف او تبرعاً پرداخت کرد با تمسک به اطلاق ادله صحت پرداخت زکات از نقدین، مصداق دفع زکات قرار می‌گیرد و از این جهت همانند باب دین مجزی خواهد بود.

فرق دیگر که گفته شده است فقیر مالک نیست بلکه مورد مصرف زکات است، آن هم از ادله زکات استفاده می‌شود که پرداخت به فقیر در حکم دادن به ولی زکات است و مقتضای اطلاق ادله زکات کفایت پرداخت دیگری به آن است.

اشکال عمده، اشکال تکلیفی و عبادی بودن زکاتِ بر عهدهٔ مالک است و دفع زکات بر مالک متعلق امر است و آن هم فعل عبادی بوده و نـیابت در عبادات دلیل می‌خواهد که در باب پرداخت زکات واجب از طرف حی ـ به گونه‌ای که از مکلف حی واجب ساقط شود و مجزی باشد ـ دلیلی نداریم، پس مطابق قاعده تبرّع در پرداخت زکات حی مجزی نیست. نسبت به این فرق گفتیم که از این جهت هم می‌شود به اطلاقات ادلهٔ زکات برای اکتفا به زکاتی که دیگری تبرعاً از طرف مالک پرداخت می‌کند تمسک نمود، زیرا در اینجا دو

نکته وجود دارد که باید آن‌ها را حساب کنیم و ببینیم آیا می‌شود از اطلاقات ادله زکات صحت پرداخت زکات تبرعی را مطابق قاعده استفاده کرد یا نه؟

یکی مسأله عبادی بودن زکات است که گفته می‌شود عبادی بودن نیاز به قصد امر و قصد قربت از طرف مکلف دارد، ولی گفتیم عبادیت زکات مثل عبادیت نماز و روزه نیست و به معنای قصد امر به پرداخت نیست، زیرا عبادیت زکات در دلیل لفظی وارد نشده، بلکه از مثل اجماع و روایاتی که در باب صدقه ذکر شده که «**الصدقة لا تكون الا في سبيل الله**» و امثال آن استفاده شده است، ولی از اینها بیش از این استفاده نمی‌شود که مال زکوی باید هنگام پرداخت در جهت سبیل الله و جهت خیر پرداخت شود، یعنی تملیک و پرداخت فی سبیل الله باشد و بیش از این نه از اجماع استفاده می‌شود، نه از مفهوم صدقه و نه از روایاتی که می‌گفت: «**الصدقة لا تكون الا في سبيل الله**». این نکته در مورد تبرع اجنبی محفوظ است، چون اجنبی این مال را بعنوان سبیل الله از طرف مالک داده است، پس این مقدار از عبادیت که در زکات لازم است به وسیله تبرع حاصل شده است.

اما مطلب دوم این بود که ظاهر امر به اداء زکات مانند همه اوامر دیگر این است که باید فعل از مکلف صادر شود و فعل، مباشر یا بالتسبیب از جانب وی باشد، همان گونه که در اصول بحث شده و گفته شده است که ظهور اوامر در مباشرت یا انتساب فعل به مکلف است، اگرچه از نظر عقلی ممکن است متعلق امر جامع بین فعل انسان و فعل دیگی باشد و به جامع امر شود، چون جامع بین فعل انسان و فعل دیگری مقدور است، زیرا جامع بین مقدور و غیر مقدور است، ولی این خلاف ظاهر امر است، چون متعلق اوامر فعل مضاف به مکلفین است که باید فعل مباشر یا منتسب به آن‌ها باشد، یعنی انتساب و صدور واجب

از مکلف هم تحت متعلق امر است و این بر فعل شخص دیگری که تبرع کرده صادق نیست، پس اطلاق امر باقی بوده و فعل دیگری مجزی نیست. چنین ظهوری در اینجا اقتضا می‌کند که خود مالک اداء و پرداخت زکات را فی سبیل الله انجام دهد و فعل دیگری تبرعاً مجری نباشد.

قبلاً گفتیم این بیان در جایی که فعل منتسب به مالک می‌شود گرچه تبرعی انجام شده باشد مثلاً مالک دیگری را امر کرده تا تبرع کرده و زکات را از طرف مالک بدهد و وی هم تبرع کرده است یا مالک درخواست کرده و او هم قبول کرده و تبرع کرده است یا حتی او استیذان کرده و مالک اذن داده است، در همه این قبیل موارد انتساب دفع زکات از طرف مالک به مالک وجود دارد و قصد امر هم اگر واجب باشد در همین تسبیب برای مالک ممکن است و تنها جایی که تبرع محض بوده و پرداخت بدون استیذان و امر از طرف مالک انجام شده خارج از این اطلاق است، ولی قبلاً اشاره کردیم که در باب واجبات مالی که در آن‌ها امر به پرداخت و اداء یا ایتاء الزکاة آمده است عرفاً و عقلائیاً متعلق امر و وجوب فعل، جنبه تکوینی و فیزیکی آن نیست بلکه متعلق امر و واجب، جنبه وضعی و حقوقی آن یعنی پرداخت و تملکیم به جهت زکات از طرف وی است و این جنبه در مورد تبرع اجنبی محفوظ است، زیرا متبرع مال را از طرف مالک پرداخت می‌کند و مانند آن است که به وی تملیک و سپس از طرف او پرداخت کرده است. حاصل این که عرفاً اطلاق امر به ایتاء زکات فضلاً از مثل ﴿ **خذ من أموالهم صدقة** ﴾ شامل تبرع اجنبی در صورتی که مـال را از طـرف مـالک پرداخت کند می‌شود و آن ظهور ذکر شده در سایر اوامر متعلق به افعال تکوینی در ادلّه زکات وجود ندارد.

در حقیقت آن واجبی که بر عهده مالک گذاشته شده این است که نتیجه انجام

گرفته و پرداخت مال از طرف او باشد، چه خودش پرداخت کند یا وکیلش یا اجنبی به امر و درخواست یا استیذان از او، یا کسی از طرف او تبرّعاً مال را پرداخت کند. این بدان معناست که مطابق قاعده تبرع اجنبی به پرداخت زکات از طرف مالک مجزی می‌باشد هر چند بیش از این که قصد دارد از طرف مالک زکات پرداخت می‌کند چیزی وجود ندارد و آن دسته از روایاتی هم که در باب دفع زکات از طرف میت وارد شده ـ مثل روایت شعیب ـ مؤید همین مطلب می‌شود و این مقتضای قاعده است.

امّا درباره روایات خاصّه؛ اگر گفتیم مقتضای قاعده عدم اجزاء فعل دیگری است قطعاً در مورد تسبیب و امر مالک به تبرع یا استیذان از وی انتساب حاصل است و اگر آن را هم قبول نداشتیم نوبت به بحث دوم می‌رسد که آیا از روایات خاصه اجزاء استفاده می‌شود یا نه، که بحث دوم است و ادعا شده یک روایت داریم که از آن صحت نیابت و تبرع در پرداخت زکات از حی استفاده می‌شود و آن روایت منصور بن حازم است که قبلاً ذکر کردیم: «**سألت أبا عبدالله علیه السلام في رجل استقرض مالاً فحال عليه الحول وهو عنده قال: ان كان الذي أقرضه يؤدّي زكاته فلا زكاة عليه وان كان لا يؤدّي أدّى المستقرض**»[1]. گفته شده که این صحیحه بر این دلالت دارد که اگر مقرض ـ که با قرض دادن مال اجنبی می‌شود و مال در ملک مقترض قرار می‌گیرد ـ زکات مال را بدهد دیگر بر مالک واجب نیست زکات بدهد و مقتضای اطلاق این است که استیذان هم شرط نیست، چون آن را شرط نکرده و گفته است: اگر قرض دهنده هر چند تبرعی زکات مال را بدهد، زکات پرداخت شده و بر مالک چیزی نیست.

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۱۰۱.

این روایت خصوصیت مقرض و مقترض را الغاء می‌کند، زیرا با قرض دادن مال از ملک قرض دهنده بیرون رفته و با آنجا که با عقد بیع یا غیره مال از ملک مالک بیرون می‌رود فرق نمی‌کند. بنابراین مورد خصوصیتی ندارد تا گفته شود این مخصوص به عقد قرض است، پس الغای خصوصیت می‌شود و می‌گوییم اگر هر متبرعی از طرف دیگری زکات مال را بدهد مجزی است، بنابراین آن استیذانی را که مرحوم ماتن در عروه ذکر کرده و گفته: (**الاحوط الاستیذان**) و بعد گفته: (**الاقوی عدمه**) اگر در بحث مقتضای قاعده گفتیم تبرع مجزی نبوده و مشمول اطلاق ایتاء الزکاة نیست، مستندش می‌تواند این روایت باشد.

لیکن انصافاً این استدلال قابل مناقشه است، چون این روایت به هیچ وجه ظاهر در تبرع در دفع زکات دیگری نیست، بلکه ناظر به جهت دیگری یعنی اصل تعلق زکات به مال است و این که زکات این مال برعهده کیست، زیرا روایت فرض کرده کسی مالی را به دیگری به عنوان قرض پرداخت کرده و آن مال یک سال مانده است؛ دراین حالت زکات آن بر عهدهٔ چه کسی است؟ پس سؤال از اصل تعلق زکات به مقترض یا مقرض است که آیا مقترض مکلف به پرداخت زکات آن مال می‌شود یا مقرض؟ منشأ و جهت این سؤال هم یا دین است که سائل احتمال می‌دهد زکات قرض هم مانند زکات مال مضاربه بر عهده مالک مال باشد و امام علیه‌السلام می‌فرماید: اگر مال بر ملک مقرض باقی باشد و او زکاتش را مانند سایر اموالش می‌دهد دیگر زکات بر عهده مقترض نیست، چون واقعاً مقترض نیست، یا جهت سؤال آن است که اگرچه قرض حقیقتاً انجام گرفته و مال خارجی ملک مقترض است ولی اگر بر مقرض واجب است که زکات دین را بدهد چون می‌تواند آن را تحصیل کند پس زکات دیگری بر عهده مقترض نیست.

لا اقل احتمال قوی دارد که جهت سؤال در روایت یکی از این دو جهت باشد؛ نه تبرع در پرداخت زکات دیگری که نه ذکری از آن در روایت شده است و نه با تعبیر روایت تناسب دارد، چون در روایت از اصل وجوب زکات سؤال شده است؛ نه کیفیت پرداخت، پس کمترین فرض اجمال روایت است، یعنی چنین احتمالی در این روایت اگر نگوییم ظاهر است لااقل محتمل است، در حدی که روایت ظهور در بحث تبرع ندارد. بنابراین چنانچه به مقتضای قاعده نتوانیم صحت تبرع اجنبی را لااقل در فرض استیذان و تسبیب ثابت کنیم از این روایت امکان اثبات صحت و اجزای تبرع اجنبی را نمی‌توان ثابت نمود.

❊ ❊ ❊

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۵۱ / دو شنبه / ۵ / ۱۱ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در مسئله یازدهم بود. گفته شد مرحوم سید﵀ در این مسئله سه جهت را در باره مال زکوی قرض داده شده‌ای که یک سال نزد مقترض مانده و متعلق زکات قرار گرفته بحث کرده است.

جهت اوّل در اینکه این زکات بر عهدهٔ کیست؟ گفته شد زکات بر عهدهٔ مقترض است.

جهت دوّم در صحت تبرع مقرض از مقترض یا تبرع اجنبی در دفع زکات مالک بود.

جهت سوّم در اشتراط دفع زکات بر مقرض در عقد قرض است. مرحوم سید﵀ فرمودنده‌اند (**و لو شرط فی عقد القرض ان یکون زکاته علی المقرض فان قصد ان یکون خطاب الزکاة متوجهاً الیه لم یصح و ان کان المقصود أن یؤدی عنه صح**) یعنی اگر مقترض در عقد قرض بر مقرض شرط کرد که اگر این درهم یا دینار یک سال نزد من باقی ماند زکات آن را باید تو «مقرض» پرداخت کنی؛ آیا این شرط صحیح است یا نه؟ ایشان می‌فرماید، این شرط به دو صورت تصوّر دارد:

صحت صورت اول این که شرط کند مقرض زکات را پرداخت کند از طرف

مقترض پرداخت کند. چنین شرطی، شرط فعل است و در این صورت این شرط صحیح است.

صورت دوم این که شرط کند که تکلیف زکات متوجه مقرض باشد یعنی مقرض در اداء زکات جایگزین مقترض شود، زکات بر عهده او بوده و در نتیجه مقترض ـ مالک ـ مکلف به اداء زکات نباشد که در این صورت چنین شرطی باطل است.

صورت اوّل یعنی شرط فعل و اداء زکات مطابق قاعده است زیرا با این شرط در حقیقت مالک زکات مال خود را بالتسبیب پرداخت کـرده است و نتیجه‌اش این خواهد شد که اگر مقرض ادا کرد، واجب انجام گرفته و دیگر بر عهده مقترض تکلیفی نیست، اما اگر مقرض ادا نکرد چون تکلیف بر عهده مقترض است، بر او واجب است زکات را پرداخت کند و وجوب زکات به صرف شرط از مالک ساقط نمی‌شود و تا مقرض زکات را ادا نکرده، تکلیف مالک ـ مقترض ـ ساقط نمی‌شود. با این همه در صحت این صورت از شرط نیز اشکال شده و برای عدم صحت آن وجوهی ذکر شده که پاسخ این وجوه روشن است؟ به آنها اشاره می‌کنیم.

۱ ـ زکات عبادت بوده و در صحت عبادت، مباشرت شرط است و نیابت در آن به دلیل خاص نیاز دارد.

جواب این اشکال در گذشته مطرح و گفته شد که تبرع دیگری در پرداخت زکات از طرف مالک خصوصاً جایی که با شرط مالک باشد یعنی با تسبیب و أمر مقترض باشد مشمول اطلاقات أمر به ایتاء و اداء زکات است و گفتیم که صحت و اجزای آن دلیل خاص نمی‌خواهد علاوه بر اینکه اگر کسی دلالت روایت منصور بن حازم را تمام دانست، این روایت دلیل خاص بر مشروعیت و

صحت خواهد بود.

۲ ـ شرط اداء زکات توسط مقرض مخالف شرع است زیرا روایاتی که گفته «**زکاة القرض علی المقترض**» زکات را بر عهده مقترض قرار داده پس شـرط اینکه مقرض آن را ادا کند خلاف روایات و خلاف شرع است.

جواب این وجه نیز روشن است زیرا آن روایات در مقام بیان «**من تجب علیه زکاة**» است و روشن می‌کند وجوب زکات بر عهده کیست. در اینجا هم بنا نیست وجوب بر ذمه مقرض باشد. وجوب زکات بر ذمه مقرض فرض دوم است که بررسی خواهیم کرد و در اینجا تنها پرداخت زکات از طرف مقرض شرط شده است و چنین پرداختی با تکلیف مقترض مغایر نیست بلکه مؤکّد آن است.

۳ ـ اشکال شده که عقد قرض عقد جایزی است و مقرض می‌تواند دین خود را مطالبه کند ـ اگر مؤجل نباشد ـ و شرط در ضمن عقد جائز، واجب الوفا نیست و مشمول ادله «**المؤمنون عند شروطهم**» نمی‌باشد.

این وجه نیز تمام نیست زیرا هیچ یک از صغری و کبرای آن تمام نیست چرا که:

اوّلاً: در عقد جایز نیز شرط ضمنی نافذ و واجب الوفا است و تا وقتی که عقد فسخ نشده باشد مشمول ادله «**المؤمنون عند شروطهم**» است همانند عقد لازمی که در آن خیار قرار داده شده باشد مانند بیع خیاری که برای من علیه الشرط خیار باشد تا بیع فسخ نشده باشد همچنان شرط، واجب الوفاست.

ثانیـاً: صغرای این وجه نیز تمام نیست زیرا عقد قرض عقدی لازم است به این معنا که مالی را که مقرض قرض داده است دیگر قابل برگشت نیست اما اینکه عقد قرض اگر مؤجل نبوده و حال باشد مقرض هر زمانی بـخواهـد

می‌تواند دین خود را پس بگیرد، این جواز مطالبهٔ دین به معنای انحلال عقد قرض نیست بلکه عقد قرض لازم است از این رو داین نمی‌تواند عین مال قرض داده شده را مطالبه کند بلکه جواز مطالبه به معنای استیفای دین خویش است بنابراین عین آن مال زکوی که قرض داده شده در ملک مقترض باقی مانده و عقد قرض نافذ و باقی است و شرط در ضمن آن بر مقرض مبنی بر این که مقرض زکات را پرداخت کند شرط در ضمن عقد لازم است و وجوب وفا دارد.

۴ ـ وجه چهارمی نیز ذکر شده بدین گونه که بوسیله این شرط نفعی زاید بر اصل مال قرض داده شده حاصل خواهد شد و در باب قرض ثابت شده که اگر شرطی اضافه بر مال قرض داده شده باشد ربا و باطل است «**کل شرط جرّ نفعاً فهو ربا**».

جواب این وجه هم روشن است زیرا شرط زیاده‌ای، ربا وفاسد است که نفعی را برای مقرض در بر داشته باشد که هم پول خودش را بگیرد و هم نفعی و زیاده‌ای بر آن به وسیله شرط بدست آورد مثل اینکه مقرض بر مقترض شرط کند که زکات اموال او را پرداخت کند در این صورت چنین شرطی رباست اما اینجا بر عکس است زیرا این شرط بر علیه مقرض و به نفع مقترض است زیرا مقترض است که بر مقرض شرط می‌کند مقداری از مال خود را به عنوان زکات از طرف مقترض پرداخت کند و این ربا نیست.

بنابراین هیچ یک از این وجوه تمام نبوده و شرط مقترض بر مقرض ضمن عقد قرض که زکات مال را بپردازد شرط صحیحی است.

أما در باره صورت دوم که مقترض شرط می‌کند تکلیف زکات بر عهده مقرض قرار گیرد به گونه‌ای که مقرض مکلف به اداء زکات باشد، مرحوم

سید﵀ می‌فرماید این گونه شرط باطل است و در وجه بطلان آن گفته شده چون مخالف شرع است زیرا تکلیف به پرداخت زکات بر عهده مالک است؛ نه بر مقرض و اگر بخواهیم تکلیف را برگردن دیگری بیاندازیم بطوری که خطاب متوجه دیگری باشد نه مالک، این خلاف شرع و باطل است.

برخی در اینجا اشکال کرده‌اند که چنین شرطی خلاف شرع نیست چون شرط خلاف شرع آن است که انجام حرامی یا ترک واجبی را شرط کند مثل اینکه شرط کند شراب بخورد یا نماز را ترک کند اما در اینجا شرط شده که خطاب و تکلیف زکات بر عهده مالک نبوده و بر عهده دیگری باشد و این ربطی به متعاقدین نداشته و فعل آنها نیست تا گفته شود خلاف شرع است بلکه باید گفته شود که چون این شرط در اختیار متعاقدین نبوده و خطاب و تکلیف شارع است پس از این جهت که چنین شرطی مقدور نبوده و فعل من علیه الشرط نیست باطل است زیرا شرط در ضمن عقد باید مقدور و فعل متعاقدین باشد.

ولی این اشکال لفظی است و تعبیر به مخالفت شرع در اینجا هم صحیح است چون شرط مخالف شرع دو گونه است نوعی از آن شرط فعل و ترک است که مخالفت آن با شرع به این است که فعل حرامی را یا ترک واجبی را شرط کند و نوع دیگر آن، شرط نتیجه است مثل اینکه شخصی در وصیت خود یا هر عقد دیگری شرط کند که زوجه‌اش ارث نبرد؛ نه اینکه ارث به او داده نشود، یا شرط کند این مال ملک دیگری شود که در این مـوارد شـرط و التـزام، سبب تحقق آن نتیجه خواهد شد و این نتیجه نیز نباید خلاف شرع بـاشد؟ اگر خلاف ادله باشد گفته می‌شود این شرط، مخالف کتاب یا مخالف شرع و باطل است.

در مورد بحث ما نیز همین مطلب مقصود است یعنی اینکه شرط کند ذمه

مقرض مشغول به تکلیف زکات باشد، نه مقترض و این شرط نتیجه، خلاف شرع است.

آنچه در باره اشکال در صحت این صورت باید گفته شود آن است که مقترض اگر بخواهد این گونه شرط کند که تکلیف زکات از ابتدا متوجه مقرض باشد؛ نه مالک؛ اینگونه شرط خلاف شرع است زیرا شارع تکلیف را متوجه مالک و مقترض کرده؛ نه مقرض ولی به گونهٔ دیگری نیز می‌توان این شرط را تصویر کرد که این اشکال بر آن وارد نبوده و همان نتیجه در آن باشد ـ با قطع نظر از اشکال دیگری که ذکر خواهیم کرد ـ یعنی زکات بر ذمه مقرض قرار گرفته، مال خارجی یا ذمه مقترض از تعلق زکات تخلیص و تبرئه شده و حق زکات به ذمه مقرض منتقل شود. آن شرط این چنین است که مقرض ضامن زکات مقترض در ذمه خود شده و مقترض زکات را با توافق مقرض در مال کلی، در ذمه وی تعیین و مشخص کند و آن مال در ذمه ملک جهت زکات قرار گیرد همانند این که در باب دین شرط کند کسی ضامن مال قرض داده شده باشد به گونه‌ای که ذمه ضامن در مقابل مقرض مشغول شود ـ بنابر این که ضمان دین نقل ذمه است ـ که نظر مشهور فقها این است که ضمان از باب نقل ذمه است؛ نه ضمّ ذمه به ذمه و این گونه شرط در باب زکات به معنای توجه تکلیف به دیگری نیست بلکه به معنای انتقال دادن زکات مال به ذمه دیگری است و قرار گرفتن زکات در ذمه دیگری با توافق صاحب آن ذمه ـ مقرض ـ و چنین شرطی خلاف شرع نیست بلکه تصرّف فضولی در سهم الزکاة و حق جهت فقراست زیرا مالک بر پرداخت زکات و پرداخت قیمت آن ولایت دارد همچنین حق تعیین آن را در مالی معین با توافق ولی زکات که حاکم شرع است دارد ولی بدون توافق با ولی زکات حق انتقال آن را به ذمه دیگری نداشته و تصرف فضولی خواهد بود اما

خلاف شرع نیست از این رو با اجازه ولی زکات مطابق قاعده صحیح خواهد بود همانگونه که زکات می‌تواند مال خارجی شخص دیگری را یا ذمه مالک زکات را به عنوان زکات یا عوض از آن قبول کند.

بنابراین اشکال این چنین شرطی عدم ولایت مالک برای تصرف و فضولی بودن آن است؛ نه خلاف شرع بودن و میان این دو فرق زیادی است زیرا شرط فاسد قابل تصحیح نیست در صورتی که تصرف فضولی با اجازه مالک یا ولی، قابل تصحیح خواهد بود که و چنانچه این ولایت برای مالک حاصل شود، یا ابتداءاً از طرف شارع یا با اذن و اجازه ولی زکات، در این صورت، این شرط صحیح و نافذ بوده، سهم زکات به ذمه مقرض منتقل شده و ذمه و مال مقترض عاری از تعلق زکات خواهد بود و چه مقرض زکاتی راکه در ذمه‌اش قرار گرفته و متعلق حق صاحب زکات شده است پرداخت کند و چه پـرداخت نکـند مقترض مکلف به پرداخت زکات نخواهد بود.

در اینجا نکته‌ای مورد غفلت قرار گرفته و در حقیقت باید از این جهت بحث شود که آیا برای ولایت مالک بر تعیین سهم زکات در ذمه شخص دیگری دلیلی وجود دارد یا نه؟ همانگونه که در دو خبر معتبر آمده است و ظاهراً مرحوم صدوق﵀ بر اساس آن فتوا داده است (**وان بعت شیئاً و قبضتَ ثمنه واشترطت علی المشتری زکاة سنة او سنتین او اکثر فان ذلک جائزٌ یلزمه من دونك**).[1]

---

١ ـ المقنع، ص١٦٩.

درس خارج فقه حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
جلسه ۵۲ / سه شنبه / ۶ / ۱۱ / ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در جهت سوم و شرط کردن پرداخت زکات مال زکوی که قرض داده شده بر عهده مقرض بود.

گفته شد مرحوم سیدﷺ میان دو صورت تفصیل قائل شده است در قرض یکبار شرط می‌شود خطاب زکات متوجه مقرض باشد مرحوم سیدﷺ در باره این مورد می‌فرماید باطل است و یکبار فقط پرداخت زکات بر او عهده قرار داده شده و شرط می‌شود؛ مرحوم سیدﷺ در باره این مورد می‌فرماید صحیح است. گفتیم امر دایر بین این دو صورت نیست. در حقیقت شرط زکات بر غیر مالک با نظر دقیق در چهار صورت تصویر می‌شود اما مرحوم سیدﷺ و دیگران تنها دو صورت آن را تصوّر کرده‌اند.

۱ ـ صورت اوّل این که شرط شود امر به زکات و خطاب آن متوجه مقرض باشد؛ نه مقترض و این همان صورت اول در متن و خلاف شرع است یا به تعبیر برخی غیر مقدور است.

۲ ـ صورت دوّم هم صورتی است که در ذیل متن آمده است (**وان کان المقصود ان یؤدی عنه صح**) یعنی اگر اداء زکات توسط مقرض شرط شود شکی در صحت این مورد نیست و وجوهی که جلسه گذشته به عنوان اشکال بر

صحت این مورد بیان شد پاسخ داده شد. در این صورت اگر زکات توسط مقرض اداء شود از عهده مقترض ساقط می‌شود و اگر مقرض اداء نکند بسیار روشن است که باید مقترض زکات را پرداخت کند و از او ساقط نمی‌شود.

۳ـ صورت سوّم این که مقترض بر مقرض شرط کند که بنحو شرط نتیجه ضامن زکات مال باشد یعنی زکاتی را که بر ذمه مقترض یا بر مال مقترض است به وسیله شرط ضمان در ذمه مقرض قرار دهد و آن مال در ذمه از طرف مالک به عنوان زکات معین شود زیرا در آینده خواهیم گفت که مالک زکات می‌تواند قیمت را پرداخت کند و لازم نیست که از عین مال زکوی پرداخت کند یعنی ولایت دارد که قیمت را از اموال دیگر خود به عنوان زکات پرداخت کند.

حال در اینجا اینگونه می‌شود که گویا مقترض می‌خواهد قیمت را در مال در ذمه مقرض با شرط و توافق مقرض به عنوان زکات معین کند؛ در نتیجه ذمه مقرض به مقدار سهم زکات برای صاحبان حق زکات مشغول می‌شود همچنان که مثلاً اگر مالک بتواند مال خارجی را به عنوان زکات مال مشخّص و معیّن کرده و آن را از عین مال زکوی یا قیمت آن را جدا کند، چون می‌تواند قیمت را هم پرداخت کند حال اگر گفتیم چنین حقی برای تعیین زکات دارد و با تعیین مالک زکات از عین به مقداری که معین کرده منتقل شده و متعین می‌شود ـ چنانچه در آینده از این احتمال بحث خواهد شد ـ حال مالک می‌خواهد زکات را در مال در ذمه مقرض با شرط و توافق مقرض معین کند، نه در مال خارجی پس این هم یک صورت از شرط بر مقرض است که در حقیقت شرط نتیجه است، نه شرط فعل و این گونه شرط خلاف شرع نیست ولی به ولایت بر تعیین زکات نیاز دارد که اگر مالک چنین ولایتی را داشته باشد طبق قواعد است و این ولایت را یا باید شارع به مالک بدهد که بتواند سهم زکات را در مال خارجی یا

در مال ذمه معین کند و یا این که ولی أمر که ولی زکات است این اجازه و توافق را به مالک بدهد اما اگر مالک این ولایت را نداشته باشد این شرط خلاف شرع نخواهد بود بلکه تصرف فضولی از طرف مالک در سهم الزکاة است که با اجازه ولی زکات قابل تصحیح و نفوذ است به این معنا که اگر ولی زکات آن را امضا کرده یا از ابتدا اذن بدهد و مالک این کار از انجام دهد شرط، صحیح و نافذ خواهد بود چون ولی زکات این حق را دارد که مال زکوی را با توافق مالک معین کند.

در این صورت سوم همان نتیجه صورت اول را ـ یعنی صورت تعلق خطاب به مقرض ـ به دنبال دارد که گفته شد باطل است به این معنا که اگر مالک این ولایت را داشته باشد یا ولی زکات به او این اذن را داده باشد که سهم زکات را در مالی خارجی یا در مال در ذمه و در ذمه غیر معین کند نتیجه این خواهد شد که بعد از تعیین زکات در مال خارجی یا ذمه ، ذمه مقترض و یا مال متعلق زکات وی تخلیص می‌شود و زکات که حق فقراست در آن مال در ذمه که ذمه مقرض است متعین می‌شود و او باید پرداخت کند، صاحب زکات به او مراجعه می‌کند و اگر پرداخت نکرد چیزی بر عهدهٔ مقترض نیست چون زکات با موافقت ولیّ زکات در آن مال معین شده است همانگونه که اگر زکات در مال خارجی معین شد و آن مال تلف شد مالک مسئول نخواهد بود.

این همان نتیجه مطلوب در صورت اول است که در این صورت بار می‌شود بدون این که شرط مذکور خلاف شرع باشد و تنها نیاز به اذن ولی زکات و یا ولایت شرعی مالک دارد.

٤ ـ **صورت چهارم** این که شرط شود مقرض سهم زکات مال مقترض را ضامن شود و آن را از طرف مالک به صاحب زکات پرداخت کند ولی اگر آن را

پرداخت نکرد و مالک پرداخت کرد به او پرداخت کند. در این صورت تـا هنگامی که مقرض زکات را پرداخت نکرده باشد تکـلیف زکـات از عـهده مقترض ساقط نمی‌شود و مالی را که مقرض برای مقترض ضامن شده در زکات متعین نمی‌شود.

این تفاوت این صورت با صورت سوم است و این گونه شرط بر مقرض، نه خلاف شرع است و نه نیازی به ولایت مالک بر تعیین سهم الزکاة دارد زیرا این حق دارای دو طرف است که نسبت به آنچه بر یکدیگر از حقوق دیگران است شرط ضمان کرده و نمی‌خواهند در سهم الزکاة تصرفی کنند تا گفته شود ولایت بر آن ندارند بلکه تنها می‌خواهند ذمه مقرض را به معادل مقدار زکات، برای صاحب زکات مشغول کنند که یا آن را به صاحب زکات پرداخت کند و ذمه مقترض یا مال خارجی او تخلیص شود. یا اگر مالک پرداخت کرد حق داشته باشد به مقرض رجوع کرده و از او بگیرد و این در حقیقت تصرف مقرض و مقترض در امور و اموال خودشان است که طبق قاعده صحیح است مانند آنچه امروزه متعارف شده که بایع و مشتری مسکن مثلاً مالیاتها را بر یکدیگر در عقد بیع شرط کنند و اشکالی نیز ندارد.

این صورت دو اثر به دنبال دارد:

اثر اوّل آن که اگر مالک، زکات را پرداخت کرد می‌تواند به مشتری یا به مقرض در باب قرض رجوع کرده و سهم الزکاة، عشر یا نیم عشر را بگیرد.

و اثر دوّم آن است که ولی زکات نیز می‌تواند ابتدائاً به هریک از مقرض و مقترض رجوع کند زیرا طبق شرط، مقرض هم مکلف به پرداخت زکات از طرف مالک است و أمر مالک و شرط او در ضمن عقد بر مقرض مقرر شده است این صورت چهارم مطابق قاعده صحیح بوده، نیازی نیز به ولایت مالک

یا اذن ولی زکات نداشته و این دو اثر مهم بر آن مترتب می‌شود.

بنابراین روشن می‌گردد که امر دایر بین دو صورتی که در متن آمده نبوده بلکه این شرط چهار صورت دارد و تنها یک صورت آن خلاف شرع و صورت دوم و چهارم آن طبق قاعده صحیح است ولی در صورت دوم بر عهده مقرض تنها شرط فعل است؛ نه بیشتر، از این رو ذمه او به نفع مقترض مشغول به سهم زکات نیست؛ بر خلاف صورت چهارم، و در صورت سوم چنانچه ولایت مالک بر تعیین سهم الزکاة شرعاً یا با اذن ولی زکات ثابت شود أثر مطلوب در صورت اول بار می‌شود.

مرحوم شیخ صدوق رحمه‌الله در (مقنع) فرموده است: اگر بایع چیزی را بفروشد و ثمنی که به دست او می‌رسد مثل درهم و دینار مال زکوی باشد، می‌تواند بر مشتری شرط کند که زکات آن را ضامن بوده و پرداخت کند و اگر شرط کرد، شیخ صدوق رحمه‌الله طبق صورت سوم فتوا داده و طبق نظر ایشان ذمه بایع «مالک» بری می‌شود زیرا می‌گوید: (**وان بعت شیئاً و قبضت ثمنه و اشترطت علی المشتري زکاة سنةٍ أو سنتین أو اکثر فان ذلك جائزٌ یلزمه من دونك**). گفتیم صحیح بودن این صورت نیاز به ولایت دارد که ظاهراً ایشان آن را از روایتی که خواهیم خواند و در بیع آمده، استفاده کرده است و لازم است از آنها بحث شود اما ظاهراً شارحین عروه از بحث مبسوط آن غفلت کرده‌اند البته مرحوم علامه، فتوای صدوق را ذکر کرده و اشکال فرموده است.

بنابر این باید ببینیم از روایات وارده چه چیزی استفاده می‌شود و در حقیقت دو روایت صحیح السند در این مسأله آمده است یکی صحیحه ابن سنان «**قال سمعت أبا عبد الله علیه‌السلام یقول باع أبی من هشام بن عبدالملک ارضاً له بکذا وکذا الف دینار و اشترط علیه زکاة ذلك المال عشر سنین فانما فعل ذلك لان**

هشاماً کان هو الوالی»[1] روایت دوم صحیحه حلبی «**عن ابی عبدالله علیه السلام قال باع أبي أرضاً من سلیمان بن عبد الملك بمالٍ فاشترط فی بیعه أن یزکّي هذا المال من عنده لستّ سنین**»[2] اختلاف بین این دو روایت در نام خلیفه اموی و سالهای شرط شده است و اگر چنین اختلافی نبود انسان یقین پیدا می‌کرد که بیش از یک قضیه نبوده است ولی چون در یکی نام سلیمان بن عبدالملک آمده و در دیگری نام هشام و در یکی زکات شش سال و در دیگری زکات ده سال، تعدد قضیه محتمل است اگر چه بعید به نظر می‌رسد.

این دو صحیحه در همان مورد فتوای مرحوم صدوق رحمه الله وارد شده یعنی مرحوم صدوق رحمه الله مطابق مضمون این دو روایت فتوا داده است و از این دو روایت این را استفاده کرده که بیع شیء به درهم و دینار و شرط کردن زکات آن درهم و دینار بر مشتری صحیح است و زکات بر عهده مشتری قرار می‌گیرد و دیگر بر عهده بایع «مالک درهم و دینار» واجب نیست.

ظاهر این دو روایت هم همین است چون مشخص است که امام می‌خواسته مال خودش را از زکات تخلیص کند چرا که دیگر به زکات آن مال برای مدت ده سال یا شش سال کاری نداشته باشد و همه زکاتش بر عهده مشتری قرار گیرد چون زمین زکات ندارد و امام زمین خود را به درهم و دینار فروخته که مال زکوی است و اگر بماند زکات دارد و هر سال کم می‌شود به این جهت خواسته است با شرط، زکات ثمن را بر عهده مشتری قرار دهد و ظاهر این است که با این کار خودش را از پرداخت زکات درهم و دینار خلاص کرده است

---

۱ ـ وسائل، ج۹، ص۱۷۳.
۲ ـ وسائل، ج۹، ص۱۷٤.

البته روایت تصریح به این ندارد که چیزی بر عهده او نیست ولی از سیاق و سکوت روایت و این که هدف این بوده است عرفاً استفاده می‌شود که با این شرط، پرداخت زکات بر والی یعنی مشتری خواهد بود، نه بر بایع و همه زکات بر عهده او گذاشته می‌شود یعنی ما باشیم و این روایات، ظاهرش همان صورت سوم است یعنی «**من علیه الزکاة**» که اینجا بایع است می‌تواند به وسیله شرط ضمن عقد بیع، زکات را در ذمه مشتری قرار دهد و در نتیجه بایع که مالک مال زکوی است برای چندین سال مسئول نباشد ظاهراً مرحوم صدوق﵀ صورت سوم را فهمیده است چون در عبارت ایشان آمده «**یلزمه من دونك**» یعنی وجوب بر مشتری است، نه بر بایع.

البته فهم صورت سوم از روایات، به ولایت داشتن مالک نیاز دارد تا بگوئیم مالک زکات ولایت دارد که سهم الزکاة را معین کند، یا در یک مال در ذمه یا در مال در ذمه با شرط ضمن عقد بر کسی که پیش از این مالک آن مال زکوی بوده است. اما فقهای متأخر بر این دو روایت اشکال کرده‌اند.

برخی مانند مرحوم حکیم در مستمسک فرموده است معلوم نیست که مقصود پرداخت زکات بعدی درهم و دیناری باشد که بایع، مالک شده است بلکه احتمالاً مقصود، پرداخت زکات قبلی آن مال است یعنی احتمالاً به این درهم و دیناری که امام﵇ از هشام گرفته‌اند زکات تعلق گرفته بوده و مالک قبلی آن را نمی‌داده است از این رو امام﵇ احتیاطاً فرموده‌اند ده‌سال یا شش سال زکات گذشته را بدهد؛ نه این که زکات آینده را پرداخت کند.

این اشکال خیلی خلاف ظاهر است زیرا معنایش این است که امام﵇ هشام را متهم می‌کند به اینکه زکات مالش را نمی‌داده است و اگر اینگونه بود او نیز ناراحت می‌شد. علاوه بر این که در ادامه می‌گوید «**ان یؤدی زکاته من عنده**»

یعنی این زکات بر عهده او«هشام» نبوده و بر عهده دیگری است و او باید از طرف دیگری زکات بدهد در صورتی که اگر مراد زکات گذشته باشد، زکات گذشته بر عهده خودش بوده؛ نه دیگری بنابراین «**من عنده**» صحیح نیست.

برخی اشکال دیگری را مطرح کرده و گفته‌اند شاید مقصود این است که چون مشتری والی بوده، مقصود از شرط ده سال زکات این بوده که والی زکات را از امام علیه‌السلام نگیرد و امام علیه‌السلام خودشان آن را پرداخت کند.

مطرح کنندگان این اشکال ذیل روایت را شاهد بر این مطلب گرفته‌اند که در آن آمده است «**وانما فعل ذلك لان هشاماً كان هو الوالي**» چون هشام والی بود و زکات‌ها را جمع آوری می‌کرد، امام علیه‌السلام این شرط را آوردند تا زکات را به او نپردازند.

این برداشت هم خلاف ظاهر بلکه صریح روایت است زیرا در روایت گفته شده امام علیه‌السلام شرط کرده است که زکات مال را ولی از مال خودش پرداخت کند «**يؤدي الزكاة من عنده**»، نه این که زکات را از او نگیرد تا خود امام علیه‌السلام پرداخت کند.

پس روایت ظاهر در این است که امام علیه‌السلام می‌خواسته خسارت دنانیز و دراهمی را که به عنوان ثمن ارض گرفته است متحمل نشود زیرا دراهم و دنانیر مال زکوی است و در صورت باقی ماندن متعلق زکات مـی‌شود. امـام علیه‌السلام خواسته‌اند زکات را بر ذمه مشتری که صاحب قـبلی درهـم و دیـنار بـوده بیاندازد، شبیه معاملاتی که امروزه انجام می‌گیرد، خانه یا زمین را خرید و فروش می‌کنند و مالیات متعلق به آن را بر دیگری شرط می‌کنند.

صحیح این است که گفته شود از این دو روایت که واقعه‌ای را نقل می‌کند بیش از این مقدار استفاده نمی‌شود که شرط ضمان مشتری صحیح است و در

اصل این دلالت نباید تشکیک کرد که شرط، نسبت به زکات آینده مال است و ذمه‌اش مشتری به اندازه زکات مشغول می‌شود.

اینها ظاهر روایت است اما استفاده این مطلب که بر مالک یعنی بـایع و امام علیه‌السلام پرداخت زکات حتی اگر مشتری پرداخت نکرد واجب نیست مشکل است چون شاید مقصود از ذیل روایت اول این باشد که چون مشتری، والی است و به حسب ظاهر، زکات را جمع آوری می‌کند با این شرط، بر او دیگر نباید از امام علیه‌السلام زکات آن مال مطالبه کند؛ نه این که همیشه در چنین مواردی ولی زکات حق ندارد از مالک زکات مالش را مطالبه کند و با چنین شرطی از او وجوب ساقط می‌شود و بر مشروط علیه قرار می‌گیرد. اگر چنین ظهوری نیز داشته باشد بازهم محتمل است که چون مشروط علیه در مورد روایت، متولی زکات است ـ هر چند به حسب ظاهر ـ می‌تواند باتوافق مالک و من علیه الزکاة آن را در مال در ذمه تعیین کنند، یعنی از این دو روایت نمی‌توان بیش از صورت چهارم که مطابق قاعده است مطلبی را استفاده کرد.

❊ ❊ ❊

فهرست تفصیلی

- **جلسه ـ ۱ ـ** ۱٤
حکم منکر ضروری بودن زکات ۱٤
بررسی تشریع یا عدم تشریع حق مالی دیگری غیر از زکات ۱۸
- **جلسه ـ ۲ ـ** ۲۲
شرایط وجوب زکات ۲۲
شرط اوّل: بلوغ ۲٤
اجماعی بودن شرطیت بلوغ ۲٤
ادعای قصور مقتضی ادلّه زکات نسبت به صبی ۲٥
نقد ادعای قصور مقتضی ادلّه زکات ۲٦
- **جلسه ـ ۳ ـ** ۲۹
نفی زکات از مال صبی با تمسک به روایات رفع قلم ۲۹
نقد استدلال ۳۰
تمسک به برخی روایات برای نفی زکات از مال صبی ۳۱
- **جلسه ـ ٤ ـ** ۳٥
تعلّق یا عدم تعلّق زکات در غلات و مواشی صبی ۳٥
مقتضای قاعده ۳٦
مقتضای روایات خاص ٤۰

▣ **جلسه ـ ٥ ـ** **٤٧**
ادامه بررسی روایات خاص **٤٧**
▣ **جلسه ـ ٦ ـ** **٥١**
بررسی زکات در مواشی صبی **٥١**
دو دلیل برای ثبوت زکات در مواشی صبی ٥٢
وجوه شرطیت بلوغ در تمام حول ٥٣
وجه اوّل ٥٤
وجه دوّم ٥٥
وجه سوّم ٥٦
▣ **جلسه ۷ /** **٥٨**
وجه چهارم ٥٨
وجه پنجم ٥٩
▣ **جلسه ۸ /** **٦٥**
وجه ششم ٦٥
زکات در مال التجارهٔ صبی ٦٧
شرط دوّم: عقل **٦٨**
وجوه مورد استدلال برای نفی زکات در مال مجنون ٧٠
▣ **جلسه ـ ۹ ـ** **٧٤**
ادامه استدلال‌ها برای نفی زکات در مال مجنون **٧٤**
▣ **جلسه ـ ۱۰ ـ** **٨١**
بررسی زکات در غلات و مواشی مجنون **٨١**
▣ **جلسه ـ ۱۱ ـ** **٨٦**

بررسی شرطیت عدم انقطاع حول با جنون ٨٦
چهار قول در مسأله ٨٧
بررسی اقوال چهارگانه ٨٩
▣ **جلسه ـ ١٢ ـ** ٩٣
ثمرات اقوال چهارگانه ٩٣
شرط سوّم: حریت ٩٤
مالکیت عبد ٩٥
▣ **جلسه ـ ١٣ ـ** ٩٩
بررسی دو روایت مبنی بر مالکیت عبد ٩٩
استدلال به بعضی از روایات باب ارث برای اثبات مالکیت عبد ١٠٤
▣ **جلسه ـ ١٤ ـ** ١٠٧
بررسی تعلّق یا عدم تعلّق زکات به مال عبد ١٠٧
▣ **جلسه ـ ١٥ ـ** ١٠٩
شرط حریت در تمام اموال زکوی یا در خصوص زکات نقدین ١٠٩
▣ **جلسه ـ ١٦ ـ** ١١٩
زکات مال عبد بر عهدهٔ سید ١١٩
عدم تفاوت میان انواع عبید و اماء ١٢٣
▣ **جلسه ـ ١٧ ـ** ١٢٥
زکات مال عبد مبعّض ١٢٥
شرط چهارم: مالکیت ١٢٨
▣ **جلسه ـ ١٨ ـ** ١٣١
ادامه بررسی شرط مالکیت ١٣١

▣ **جلسه ـ ۱۹ ـ** ۱۳۹
شرط پنجم: تمکن از تصرف ۱۳۹
بررسی روایات مورد استناد برای اثبات شرط پنجم ۱٤۰
طایفهٔ اوّل از روایات ۱٤۰
طایفهٔ دوّم ۱٤٥
▣ **جلسه ـ ۲۰ ـ** ۱٥۰
طایفه سوّم ۱٥۰
▣ **جلسه ـ ۲۱ ـ** ۱٥۷
مراد از تمکن و تصرف ۱٥۷
▣ **جلسه ـ ۲۲ ـ** ۱٦٥
تمکن عقلی و شرعی یا خصوص تمکن عقلی ۱٦٥
▣ **جلسه ـ ۲۳ ـ** ۱۷٤
نقش عرف در ارزیابی تمکن ۱۷٤
▣ **جلسه ـ ۲٤ ـ** ۱۸۳
بررسی صورت شک در وجود تمکن ۱۸۳
▣ **جلسه ـ ۲٥ ـ** ۱۹۱
عدم امکان استفاده از شرطیت تمکن برای اثبات سایر شرایط ۱۹۱
شرطیت تمکن از تصرف در همه انواع اموال زکوی یا در خصوص ما یجب فیه . .
الحول و یا در خصوص نقدین ۱۹۲
▣ **جلسه ـ ۲٦ ـ** ۲۰۲
عدم شرطیت تمکن از تصرف در زکات غلات ۲۰۲
▣ **جلسه ـ ۲۷ ـ** ۲۰۹

عدم شرطیت تمکن از تصرف در زکات انعام **٢٠٩**
چگونگی محاسبه حول پس از قبض و تمکن از تصرف ٢١٢
▣ **جلسه ـ ٢٨ ـ** **٢١٦**
ادامه بحث جلسه قبل **٢١٦**
شرط ششم: نصاب **٢١٩**
مسأله ١: بررسی استحباب اخراج زکات از غلات صبی **٢٢٠**
▣ **جلسه ـ ٢٩ ـ** **٢٢٥**
ادامهٔ بحث جلسه قبل **٢٢٥**
بررسی استحباب اخراج زکات از سایر اموال صبی ٢٣٢
▣ **جلسه ـ ٣٠ ـ** **٢٣٢**
اشکال در تعلّق زکات به مواشی صبی ٢٣٢
استحباب زکات در مال التجارة صبی ٢٣٤
▣ **جلسه ـ ٣١ ـ** **٢٤٠**
عدم استحباب اخراج زکات از غلات حمل (جنین) **٢٤٠**
متولّی اخراج زکات صبی ٢٤٢
استحباب اخراج زکات صبی در صورت عدم پرداخت ولی پس از بلوغ ٢٤٥
▣ **جلسه ـ ٣٢ ـ** **٢٤٧**
مسأله ٢: استحباب اخراج زکات از مال التجارة مجنون **٢٤٧**
مسأله ٣: وجوب زکات بر مغمی علیه در اثناء حول **٢٤٩**
▣ **جلسه ـ ٣٣ ـ** **٢٥٥**
ادامهٔ بحث جلسه قبل **٢٥٥**
▣ **جلسه ـ ٣٤ ـ** **٢٦٥**

ادامهٔ بحث جلسه قبل ٢٦٥
مسأله ٤: زکات مال عبد بر عهدهٔ سیّد ٢٦٧
مسأله ٥: بررسی صورتهای شک در بلوغ و شک در تعلّق ٢٦٩
▣ جلسه ـ ٣٥ ـ ٢٧٢
ادامهٔ بحث جلسه قبل ٢٧٢
▣ جلسه ـ ٣٦ ـ ٢٨١
بررسی صورتهای شک در عقل و شک در تعلّق ٢٨١
▣ جلسه ـ ٣٧ ـ ٢٨٨
ادامهٔ بحث جلسه قبل ٢٨٨
▣ جلسه ـ ٣٨ ـ ٢٩٨
ادامهٔ بحث جلسه قبل ٢٩٨
▣ جلسه ـ ٣٩ ـ ٣٠٤
ادامهٔ بحث جلسه قبل ٣٠٤
▣ جلسه ـ ٤٠ ـ ٣١٢
مسأله ٦: عدم مانعیت خیار نسبت به تعلّق زکات ٣١٢
▣ جلسه ـ ٤١ ـ ادامهٔ بحث جلسه قبل ٣١٨
▣ جلسه ـ ٤٢ ـ ٣٢٥
مسأله ٧: نصاب در اموال زکوی مشترک ٣٢٥
مسأله ٨: عدم تعلّق زکات به اموال موقوفه ٣٢٦
مسأله ٩: فروع و مثال‌هایی مربوط به شرط پنجم (تمکن از تصرف) ٣٢٨
▣ جلسه ـ ٤٣ ـ ادامهٔ بحث جلسه قبل ٣٣٤
▣ جلسه ـ ٤٤ ـ ٣٤١

مسأله ۱۰: زکات مال در ذمه و دین ۳٤۱
- جلسه ـ ٤٥ ـ ادامهٔ بحث جلسه قبل ۳٤۹
- جلسه ـ ٤٦ ـ ادامهٔ بحث جلسه قبل ۳٥۹
- جلسه ـ ٤۷ ـ ادامهٔ بحث جلسه قبل ۳٦۹

مسأله ۱۱: زکات قرض ۳۷٤
- جلسه ـ ٤۸ ـ ۳۷۸

تبرع اجنبی برای پرداخت زکات قرض ۳۷۸
- جلسه ـ ٤۹ ـ ادامهٔ بحث جلسه قبل ۳۸٤
- جلسه ٥۰ / ادامهٔ بحث جلسه قبل ۳۹٤
- جلسه ـ ٥۱ ـ ٤۰۱

اشتراط دفع زکات قرض توسط مقرض در ضمن عقد قرض ٤۰۱
- جلسه ـ ٥۲ ـ ادامهٔ بحث جلسه قبل ٤۰۸