فيض العروة الوثقى

تقرير لأبحاث

سماحة الأستاذ آية الله العظمى الشيخ محمد إسحاق الفياض دام ظله

كتاب الصوم

بقلم

محمد الموسوي البكاء

الجزء الثاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ

نَسْتَعِينُ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ



فيض

العروة الوثقى

فيض العروة الوثقى

تقرير لأبحاث

سماحة الأستاذ آية الله العظمى الشيخ محمد إسحاق الفياض دام ظله

كتاب الصوم

بقلم

محمد الموسوي البكاء

الجزء الثاني

هوية الكتاب

- الكتاب : فيض العروة الوثقى ـ كتاب الصوم ـ تقرير لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشيخ محمد اسحاق الفياض دام ظله/ ج٢
- بقلم : محمد الموسوي البكاء
- الاخراج الفني : فراس كاظم الفرطوسي
- عدد النسخ : ١٠٠٠
- الطبعة الأولى ١٤٣٨هـ ـ ٢٠١٧م
- المطبعة: دار الكفيل

فصل
في شرائط صحّة الصوم

وهي أُمور :

الأوّل : الإسلام والإيمان[1]، فلا يصح من غير المؤمن ولو في جزء من

---

(١) يقع الكلام هنا في مقامين:

المقام الأول: في أن الكفار هل هم مكلفون بالفروع، أو غير مكلفين بها ؟

المقام الثاني: على تقدير تسليم أن الكفّار مكلفون بالفروع .. فهل الإسلام شرط في صحّة العبادات أو أنّه ليس بشرط ؟ فإذا كان شرطاً فيجب على الكافر أن يسلم أولاً ثمّ يأتي بالصلاة والصيام والحج، لأن الإسلام أمر اختياري ومن شروط المأمور به، نظير شروط الصلاة من الطهارة وما شاكلها فيجب على المكلف الإتيان بتلك الشروط أولاً.

أمّا الكلام في المقام الأول: فالظاهر، بل المشهور بين الأصحاب أن الكفار مكلفون بالفروع، فكما أنهم مكلفون بالأصول فكذلك هم مكلفون بالفروع أيضاً .

نعم، خالف في ذلك السيّد الأستاذ قدس سره فذهب إلى أن الكفار ليسوا بمكلفين بالفروع . ولكن الصحيح كما أوضحناه في محلّه[1] من أنهم مكلفون بالفروع .. فراجع إن شئت.

---

(١) لاحظ تعاليق مبسوطة: ج٦، ص٢٦٩ .

ولكن سيأتي منه (دام ظله) العدول عن ذلك في كتاب الاعتكاف والقول بعدم تكليفهم بالفروع وفاقاً للسيد الخوئي قدس سره

أمّا الكلام في المقام الثاني: فهل الإسلام شرط في صحّة العبادات، أو أنه ليس بشرط ؟ فإذا أتى الكافر بالصلاة بتمام أجزائها وشروطها منها قصد القربة والإخلاص فهل يمكن الحكم بصحة ما أتى به أو لا؟

وقد استدل على شرطية الإسلام في صحّة العبادة بوجوه:

الوجه الأول: الإجماع الّذي هو العمدة في المقام، وقد اعتمد عليه السيّد الأستاذ قدس سره أيضاً.

ولكن تماميّة الإجماع ـ صغرىً وكبرىً ـ في المقام بل في كل مقام مشكل ؛ لما ذكرناه غير مرّة من أن الاجماع إنّما يكون حجّة فيما إذا وصل إلينا من زمن الأئمة عليهم السلام طبقةً بعد طبقة ويداً بيد، فحينئذٍ يكون مثل هذا الاجماع حجة إمّا من جهة إحراز أن قول الامام عليه السلام في ضمن المجمعين أو إمضاء الامام لهذا الاجماع.

وأمّا الإجماع الّذي هو عبارة عن قول الفقهاء فلا دليل على حجّيته ـ إذا لم يكن ممضى من قبل الشارع أو لم يكن فيه قول الامام عليه السلام ـ واثبات الإجماع بذلك مشكل جداً .. لأنّ إثبات الإجماع يتوقف على أمرين:

الأول: أن يكون الاجماع التعبدي ثابتاً بين القدماء من الأصحاب الذين يكون عصرهم في نهاية المطاف متصلاً بعصر أصحاب الأئمة عليهم السلام.

الثاني: أن لا يكون في المسألة ما يحتمل أن يكون مدركاً لها.

أمّا الأول فلا طريق لنا إلى إحراز الاجماع التعبدي بين القدماء، لا بالطريق المباشر لأنه مفقود كما هو واضح، ولا بالطريق غير المباشر؛ لأن وصوله الى

الفقهاء المتأخرين منوط بأن يكون لكل واحد من الفقهاء المتقدمين كتاب استدلالي قد اعتمد في فتواه في المسألة على الإجماع فيها، والحال أنه لم يصل إلينا منهم مثل هذا الكتاب، إمّا لأنّه ليس لكل واحد منهم كتاب كذلك، أو كان ولم يصل إلينا . نعم، الواصل إلينا في كتب المتأخرين هو فتاواهم وآراؤهم في المسألة، ومن المعلوم أنّ فتاواهم وآراءهم فيها لا تكشف عن كون مدركها مستنداً الى وجود الإجماع في المسألة، إذ كما يحتمل ذلك يحتمل أن تكون مستندة الى مدرك أو قاعدة أخرى غير الاجماع، لأنّ الإجماعات المنقولة منهم أو الموجودة في كتبهم مختلفة إمّا فتوىً أو مبنىً، والمفروض أنه ليس لنا طريق آخر لإحراز الإجماع التعبدي .

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم ثبوت الإجماع التعبدي بين المتقدمين، ولكن مع ذلك لا طريق لنا الى كون هذا الإجماع تعبدياً قد وصل إليهم من زمن الأئمة يداً بيد وطبقةً بعد طبقة .

وأمّا الثاني، فلأنّ الاجماع المدّعى في كل مسألة بين القدماء لا يمكن الجزم به، لاحتمال أن يكون مدركه الشهرة أو حسن ظن بعضهم بالبعض الآخر أو مبنيّاً على قاعدة اللطف أو آية كريمة أو رواية أو ما شاكل ذلك، ومع كل هذه الاحتمالات لا يمكن إحراز الإجماع التعبدي الصرف بينهم.

وعلى تقدير إحراز هكذا إجماع بين الفقهاء المتقدمين .. ولكن يبقى الكلام في كبرى حجية الإجماع فهي غير تامة، لأنّ الاجماع لا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام أو عن ثبوت الحكم في الشريعة المقدسة لا بالملازمة العقلية ولا العادية ولا الارتكازية ولا بتراكم الفتاوى بحساب الاحتمالات .

الوجه الثاني: قد استدلوا على شرطية الإسلام بالعبادة بالآيات، كقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[١].

ولكن الآية لا تدل على ذلك، بل تدل على أنّ كل من أشرك في عمله فعمله باطل وغير صحيح، سواء كان مشركاً أم غير مشرك فلا فرق بينهما من هذه الناحية. وأمّا إذا فرضنا أن المشرك قد أتى بالصلاة بتمام أجزائها وشرائطها منها قصد القربة بدون الاشراك بالعمل فالآية لا تدل على بطلان عمله.

بعبارة أخرى: إن شرك المكلف تارة يكون في العقيدة فإحباطه يكون بترتيب آثاره من بينونة زوجته وانتقال أمواله إلى ورثته وعدم قبول توبته وما شاكل ذلك من الآثار المترتبة على الشرك في العقيدة.

وأخرى يكون في العمل، وإحباطه بمعنى زوال آثاره المطلوبة منه لا بطلان العمل في نفسه ،كما ورد في روايات العجب، فإن العجب لا يكون مبطلاً للعمل ولكنه يوجب زوال آثاره المطلوبة من العمل.

والظاهر أن الشرك المحبط في الآية الكريمة ـ بمناسبة الحكم والموضوع هو الشرك في العمل من حيث بطلانه وعدم ترتب آثاره، لا من حيث نفس العمل فإنه في نفسه صحيح. فإذاً الآية لا تدل على أن الشرك في العقيدة مانع والإسلام شرط في صحّة العمل.

وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ الأَرْضِ ذَهَباً﴾[٢].

---

(١) سورة الزمر: ٦٥.

(٢) سورة آل عمران: ٩١.

فإن في التعبير بـ ﴿فلن يقبل﴾ دلالة على عدم قبول عمله لا بطلان عمله، وفرق واضح بين القبول والبطلان، فإنّ العمل قد يكون صحيحاً في نفسه واجداً لجميع الأجزاء والشرائط وفاقداً للموانع، ولكنه غير مقبول بمعنى عدم استحقاق الثواب عليه.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَأْتُونَ الصَّلاَةَ إِلاَّ وَهُمْ كُسَالَى﴾[1].

وهذه الآية الكريمة واضحة الدلالة على أن الكفر لا يكون مانعاً، وإلا لو كان مانعاً لعلل في الآية بالكفر لا بالكسل.

وكيف ما كان، فلا يمكن الاستدلال بالآيات على أن الكفر مانع والاسلام شرط في صحّة العمل.

ودعوى: أن قصد القربة لا يتمشى من الكافر..

مدفوعة: بأنّ المعتبر في قصد القربة أن يكون العمل في نفسه محبوباً وقابلاً للتقرب به إلى الله تعالى، وعلى ذلك فلا مانع من هذه الناحية من أن يتقرب به الفاسق والفاجر والمشرك والكافر، ولا دليل على أن المشرك والكافر لا يتمكن من التقرب إلى الله تعالى.

فالنتيجة: إنّه لا دليل كون الإسلام شرطاً في صحّة العمل أو في صحّة قصد القربة.

الوجه الثالث: الإيمان بالولاية شرط في صحّة العمل..

---

(١) سورة التوبة: ٥٤.

النهار ، فلو أسلم الكافر في أثناء النهار ولو قبل الزوال لم يصح صومه ، وكذا لو ارتدّ ثمّ عاد إلى الإسلام بالتوبة ، وإن كان الصوم معيّناً وجدّد النيّة قبل الزوال على الأقوى .

واستدل على ذلك بروايات : منها : صحيحة محمّد بن مسلم قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : ((كل من دان الله عزّ وجلّ بعبادة يجهد فيها نفسه ، ولا إمام له من الله ، فسعيه غير مقبول ، وهو ضالّ متحيّر ، والله شانئ لأعماله))[1].

بدعوى أن من يكون الله تعالى شانئاً ومبغضاً لأفعاله فكيف يصحّ التقرّب منه وهو ضال متحيّر .

ولكن هذه الصحيحة لا تدل على عدم صحّة عمله ، وإنّما تدل على عدم قبول عمله من جهة عدم ترتب الآثار عليه كاستحقاق الثواب ، لا أن عمله باطل.

وأمّا قوله عليه السلام : (والله شانئ لأعماله) فالظاهر منه أن الله تعالى مبغض لأعماله من حيث الفاعل لا من حيث الفعل ، أو لا أقل من أنه مجمل من حيث مبغوضية الفعل أو الفاعل .

وكيف ما كان ، فهذه الرواية وغيرها من الروايات تدل على عدم قبول عمل من لا إيمان له بالولاية ولا تدل على أن عمله باطل.

فتحصّل : أنّه لا دليل على شرطية الإسلام والإيمان في صحّة العمل .

---

(١) الوسائل : باب : ٢٩/ أبواب مقدمة العبادة ، حديث : ١ .

الثاني : العقل ، فلا يصحّ من المجنون ولو أدواراً وإن كان جنونه في جزء من النهار ولا من السكران ولا من المغمى عليه ولو في بعض النهار[١] ، وإن سبقت منه النيّة على الأصح .

---

(١) لدلالة الأدلة على أن العقل شرط للتكليف في مرحلة الجعل واتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ ، فلو جنّ المكلف وزال العقل منه ولو إدواراً في جزء من الزمن ولو بمقدار عشرة دقائق لبطل صومه ، فإن الشرط ينتفي بانتفاء جزئه ، لأن المعتبر هو استمرار العقل من طلوع الفجر إلى غروب الشمس ، وهذا ظاهر.

وألحق الماتن قدس سره السكارى والمغمى عليه أيضاً بالمجنون ..

ولكن الظاهر انّه لا دليل على هذا الإلحاق ، لأن الجنون اختلال في الدماغ يوجب زوال العقل ، وهو إنما يكون مانعاً من جهة أن العقل شرط في صحّة الصوم ، وأمّا السكر والاغماء فهما ليسا كالجنون ، بل حالهما حال النوم الذي لا يوجب زوال العقل باختلال الدماغ ، ففرق بينهما .

وعلى هذا ، فإذا نوى المكلف الصوم ثمّ أغمي عليه وبعد فترة من الزمان أفاق من الإغماء فصومه صحيح وعليه أن يتم صومه ، ولا دليل على بطلان هذا الصوم ، وكذلك الحال بالنسبة الى السكران فإنه إذا نوى الصوم ثم عرض عليه السكر نهاراً لفترة من الزمن من جهة شرب المسكر ليلاً مثلاً ثمّ أفاق فعليه أن يواصل صومه وهو صحيح ولا دليل على أن صومه باطل .

وبالجملة : حال الإغماء والسكر كحال النوم ، فكما أن النوم لا يكون مبطلاً للصوم كما لو نام المكلف ـ بعد أن نوى الصوم ـ إلى الغروب فصومه صحيح ، فكذلك الحال في الاغماء والسكر لا يكون مبطلاً.

الثالث : عدم الإصباح جنباً أو على حدث الحيض والنفاس بعد النقاء من الدم على التفصيل المتقدّم[١].

الرابع: الخلوّ من الحيض والنفاس في مجموع النهار ، فلا يصح من الحائض والنفساء إذا فاجأهما الدم ولو قبل الغروب بلحظة ، أو انقطع عنهما بعد الفجر بلحظة[٢]، ويصح من المستحاضة إذا أتت بما عليها من

فإذاً ما ذكره الماتن قدس سره من الإلحاق لا دليل عليه، والصحيح هو التفصيل بين الجنون وبين السكر والاغماء، فإن الإغماء والسكر ملحقان بالنوم لا بالجنون.

(١) تقدمت هذه المسألة سابقاً في (الثامن من المفطرات) وذكرنا هناك أن الاصباح جنباً متعمداً يوجب القضاء والكفّارة، وكذلك بالنسبة إلى الحيض فإن المرأة إذا طهرت من الحيض وتوانت عن الاغتسال إلى أن أصبحت وطلع عليها الفجر فعليها القضاء والكفّارة . وأمّا إلحاق النفاس بالحيض فلا دليل عليه وإن كان الإلحاق مشهوراً بين الأصحاب، وقد استدل على ذلك بأنّ النفاس حيض محتبس برواية ضعيفة سنداً ودلالةً أيضاً .

(٢) وهذا هو المعروف والمشهور بين الأصحاب، بل قد أدعي الاجماع والتسالم على ذلك .. وتدل على ذلك مجموعة من الروايات:

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن امرأة أصبحت صائمة فلما ارتفع النهار أو كان العشي حاضت، أتفطر؟ قال: ((نعم، وإن كان وقت المغرب فلتفطر))، قال: وسألته عن امرأة رأت الطهر في أول النهار في شهر رمضان فتغتسل ولم تطعم، فما تصنع في ذلك اليوم؟ قال: ((تفطر ذلك اليوم، فإنما فطرها من الدم))[١].

---

(١) الوسائل: باب: ٢٥/ أبواب من يصح منه الصوم، حديث: ١ .

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على أن المرأة إذا رأت الدم ولو في جزء من النهار فعليها الإفطار وعدم جواز الصوم.

ومنها: صحيحة العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة تطمث في شهر رمضان قبل أن تغيب الشمس؟ قال: ((تفطر))[١].

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرأة ترى الدم غدوة أو ارتفاع النهار أو عند الزوال؟ قال: ((تفطر))[٢].

وعلى الجملة: فهذه الروايات وغيرها تدل بوضوح على أن الحيض مانع عن الصوم، فإذا رأت المرأة الدم فهو موجب لبطلان صومها ولو في جزء من النهار.

ولكن في مقابل هذه الروايات رواية أخرى تدل على التفصيل بين رؤية المرأة للدم قبل الزوال وبين رؤيتها له بعد الزوال، فإن رأته قبل الزوال فمفادها الإرشاد إلى مفطرية الدم ومبطليته لصومها، وأما إذا رأته بعد الزوال فمفادها الإرشاد إلى عدم كونه مفطراً ومبطلاً لصومها، وهي:

معتبرة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إن عرض للمرأة الطمث في شهر رمضان قبل الزوال فهي في سعة أن تأكل وتشرب، وإن عرض لها بعد زوال الشمس فلتغتسل ولتعتد بصوم ذلك اليوم ما لم تأكل وتشرب))[٣].

---

(١) الوسائل: باب: ٢٥/ أبواب من يصح منه الصوم، حديث: ٢.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٣.

(٣) المصدر نفسه، باب٢٨/ ابواب من يصح منه الصوم، حديث: ٤.

وهذه الرواية واضحة الدلالة على التفصيل والإرشادية الى البطلان وعدمه.. وحينئذٍ فهذه الرواية تكون منافية للروايات المتقدمة، وحيث إن هذه الرواية أخص من تلك الروايات، باعتبار أنّ تلك الروايات تدل على أن المرأة إذا رأت الدم فهو مبطل لصومها مطلقاً سواء أكانت رؤية الدم قبل الزوال أم كانت بعد الزوال ولو قبل الغروب بلحظة. فإذاً هذه الرواية تصلح أن تكون مقيدة لتلك الروايات..

فالحاصل بعد التقييد أن المرأة إذا حاضت قبل الزوال فالحيض مفطر ومبطل لصومها، واذا حاضت بعد الزوال فلا يكون مفطراً ومبطلاً لصومها .

إلا أنّ السيّد الأستاذ قدس سره أفاد على ما في تقرير بحثه[1] بما حاصله : أن هذه الرواية شاذة ومهجورة ولم يعمل بها أحد من الاصحاب فهي ساقطة عن الحجية، ولهذا لم يتعرض لها صاحب الجواهر قدس سره، بل ولا صاحب الحدائق قدس سره الذي من دأبه ذكر الروايات في المسألة ولو كانت ضعيفة . وبالتالي فلا يمكن الاعتماد عليها، فتبقى الروايات المتقدمة على اطلاقها ولا بُدّ من العمل بها.

ولكن هذا الّذي أفاده قدس سره لا ينسجم مع مسلكه في الأصول، فإنه قد بنى على أن عمل المشهور بالرواية الضعيفة لا أثر له، كما أنّ إعراضهم عن الرواية المعتبرة لا يوجب سقوطها عن الاعتبار وخروجها عن دليل الحجية مهما كان، لأن الرواية إن كانت تامة سنداً فهي مشمولة لدليل الحجية التي هي عمدتها السيرة القطعية من العقلاء .

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢١، ص٤٥٩ .

وما أفاده قدس سره في الأصول تام، فإن إعراض مشهور الأصحاب لا أثر له إلا إذا كان إعراضهم ممضىً من الإمام عليه السلام، وهذا إنّما يمكن فيما لو كان إعراضهم قد وصل إلى المتأخرين يداً بيد وطبقةً بعد طبقة من الأصحاب الذين يكون عصرهم في نهاية المطاف متصلاً بعصر أصحاب الأئمة عليهم السلام، ولا طريق لنا إلى احراز ذلك.

وملخّص القول : إن مجرد إعراض مشهور الاصحاب عن رواية لا يوجب سقوطها عن الاعتبار وخروجها عن دليل الحجية، ولا سيما إذا كان دليلها مثل السيرة القطعية من العقلاء. وعلى ذلك فلا بأس بهذه الرواية.

وقد وجّه الشيخ رضي الله عنه[1] تلك الرواية بحملها على وهم الراوي، فكأنّ العبارة قد صدرت من الامام عليه السلام (ولا تعتد بصوم ذلك اليوم)، ولكن الراوي اشتبه وتخيّل أنها (ولتعتدّ) .

ولكن هذا التوجيه من الشيخ رضي الله عنه لا يمكن الأخذ به، إذ فتح باب الاشتباه بالنسبة إلى الراوي يلزم منه الإشكال في الاعتماد على أغلب الروايات، فإن احتمال الاشتباه في الراوي موجود في كل رواية . بل ولا يصار الى هذا التوجيه، لأنّ احتمال الاشتباه مدفوع بأصالة عدم الغفلة وأصالة عدم السهو وهما من الأصول العقلائية التي يعتمد عليهما عند الشك، كما لو صدر فعل عن الفاعل وشككنا في أن هذا الفعل قد صدر منه غفلةً أو سهواً أو نسياناً فمقتضى أصالة عدم الغفلة وعدم النسيان أنّه قد صدر منه باختياره والتفاته، ودعوى بأنه قد صدر منه نسياناً غير مسموعة. فإذاً هذا التوجيه لا يمكن المساعدة عليه .

(١) التهذيب: ج١ : ٣٩٣ .

الأغسال النهارية[١].

وقد توجّه بحمل الاعتداد فيها على احتساب الثواب بالإمساك، لا بعنوان صوم رمضان كما ذكره صاحب الوسائل[١].

وهذا التوجيه أيضاً بحاجة إلى دليل، لأنه ليس من الجمع الدلالي العرفي، فإنّ الجمع الدلالي العرفي منحصر، بحمل العام على الخاص، والمطلق على المقيّد، والظاهر على الأظهر أو النصّ، والورود والحكومة، والحمل في غير هذه الموارد بحاجة إلى دليل وبحاجة إلى قرينة وإلا فلا يمكن الالتزام به.

وكيف ما كان، فهذه الرواية معتبرة سنداً ودلالةً وتصلح أن تقيّد سائر الروايات التي تدل على البطلان مطلقاً، لأنّ تقديم الخاص على العام ليس بملاك أظهرية الخاص على العام، بل بملاك قرينيته، فالعام وإن كان أظهر من الخاص ولكن مع ذلك يكون الخاص متقدماً عليه، كما لو قال المولى (أكرم كل علماء البلد) أو (أكرم جميع علماء البلد)، ثمّ قال (لا تكرم الفسّاق منهم) فلا شبهة في تخصيص هذا العام بهذا الخاص، مع أنّ دلالة العام ناصّة أو أظهر من دلالة الخاص، ولكن مع ذلك تكون دلالة الخاص متقدمة على العام، باعتبار أن العرف لا يرى التنافي بين القرينة وذيها بل يرى أنها مفسّرة ومبيّنة للمراد من ذيها فلذا تقدّم عليه.

ومن هنا، فالأظهر أن هذه الرواية معتبرة ولا بأس بالأخذ بها ويقيّد بها إطلاق الروايات المتقدمة، وإن كان الأحوط على المرأة ـ فيما لو رأت الحيض بعد الزوال ـ الجمع بين البقاء على صوم ذلك اليوم وبين وقضائه.

(١) قد تقدّم الكلام في ذلك وقلنا أن الأظهر توقف صحة صوم المستحاضة على

---

(١) الوسائل: ج١٠، ص٢٣٢.

الخـــامس : أن لا يكـــون مســـافراً[١] ســـفراً يوجـــب قصـــر

الاغسال النهارية والليلية معاً، ولا تكفي الاغسال النهارية لصحة صومها، وذلك بمقتضى صحيحة علي بن مهزيار قال كتبت إليه عليه السلام امرأة طهرت من حيضها أو دم نفاسها في أول يوم من شهر رمضان ثمّ استحاضت فصلّت وصامت شهر رمضان كلّه من غير أن تعمل ما تعمل المستحاضة من الغسل لكلّ صلاتين هل يجوز صومها وصلاتها؟ فكتب عليه السلام : ((تقضي صومها ولا تقضي صلاتها))[١].

وهذه الصحيحة تدل على أن بطلان الصوم مترتّب على ترك المستحاضة لوظائفها الشرعية من الاغسال الليلية والنهارية معاً، لأن الغسل لكلّ صلاتين يشمل الصلاتين في النهار والصلاتين في الليل. ولو كان لترك الاغسال النهارية خصوصية في بطلان صومها لبيّنها الامام عليه السلام في هذه الصحيحة لأنه كان في مقام البيان، فإطلاق كلامه عليه السلام يدل على أن المستحاضة الكبيرة إذا تركت وظائفها من الاغسال الليلية والنهارية فصومها باطل .

فالحاصل : أن المستحاضة الكبيرة إذا عملت بوظائفها الشرعية من الاغسال النهارية والليلية فالأظهر أن صومها صحيح.

(١) بلا خلاف ولا شبهة فيه، وقد دلّت عليه روايات كثيرة في أبواب متفرقة بلغت حدّ التواتر الاجمالي، بل تكفينا في ذلك الآية الكريمة : ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ..**﴾[٢] والتي تدل على تعيّن القضاء على المسافر وعدم مشروعية الصوم منه .

---

(١) الوسائل : باب : ١٨ / أبواب ما يمسك عنه الصائم، حديث : ١ .

(٢) سورة البقرة : ١٨٥ .

الصلاة[١] مع العلم بالحكم في الصوم الواجب إلّا في ثلاثة مواضع:

ففي المقطع الأول من الآية المباركة وإن كان فيه دلالة على أن الصوم واجب على كل مكلف مطلقاً ـ سواء أكان حاضراً أم مسافراً وسواء أكان مريضاً أم غير مريض ـ ولكن في المقطع الثاني منها: ﴿**وَمَن كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**﴾[١] استثناء من المقطع الأول، وهو يدل على أمرين:

أحدهما: أن الصوم غير واجب على المريض والمسافر.

الثاني: وجوب القضاء على المسافر والمريض.

وكيف ما كان، ففي الآية الكريمة دلالة واضحة على تعيّن القضاء على المسافر وعدم مشروعية الصوم منه، مضافاً إلى دلالة الروايات[٢] ـ الكثيرة والتي بلغت حدّ التواتر الاجمالي ـ على اشتراط عدم السفر في أصل الصوم.

(١) لأنّ موضوع الإفطار هو السفر الّذي يوجب القصر، للملازمة بين الإفطار وقصر الصلاة، كما دلّت عليه بعض الروايات:

منها: صحيحة معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: ((هذا واحد، إذا قصّرت أفطرت وإذا أفطرت قصّرت))[٣].

ومنها: موثقة سماعة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ: ((وليس يفترق التقصير عن الافطار، فمن قصّر فليفطر))[٤].

---

(١) سورة البقرة: ١٨٥.

(٢) راجع الوسائل: باب١/ أبواب من يصح منه الصوم.

(٣) الوسائل: باب٤/ أبواب من يصح منه الصوم، حديث: ١.

(٤) المصدر نفسه: باب٢٣/ أبواب إحرام الحج والوقوف في عرفة، حديث: ٣.

أحدها : صوم ثلاثة أيّام بدل هدي التمتع[١].

الثاني : صوم بدل البدنة ممن أفاض من عرفات قبل الغروب عامداً وهو ثمانية عشر يوماً[٢].

ومنها غيرهما من الروايات التي تدل على ثبوت الملازمة بين القصر والافطار.

(١) **الأول:** صوم التعويض وهو صوم بدل الهدي في الحج، ويدل على ذلك قوله تعالى :﴿**فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ**﴾[١].

فإنه بمقتضى هذه الآية الكريمة يجوز للمكلف الاتيان بصوم بدل الهدي في السفر.

(٢) **الثاني:** صوم كفّارة التعجيل وهو صوم بدل الكفّارة لمن خرج عن عرفات قبل غروب الشمس، فإن من عجّل وخرج عن عرفات قبل أن تغيب الشمس باختياره عامداً وملتفتاً فعليه كفّارة بدنة، فإن عجز عن الكفّارة فعليه صيام ثمانية عشر يوماً مخيراً بين الاتيان بهذا الصوم بمكة إذا بقي فيها، أو في الطريق، أو بعد الرجوع الى أهله . وتدل عليه صحيحة ضريس الكناسي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل أفاض من عرفات قبل أن تغيب الشمس! قال: ((عليه بدنة ينحرها يوم النحر، فإن لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً بمكة أو في الطريق أو في أهله))[٢].

فهذه الصحيحة واضحة الدلالة على أن هذا الصوم مشروع في السفر .

---

(١) سورة البقرة: ١٩٦ .

(٢) الوسائل: باب٢٣/ أبواب إحرام الحج والوقوف في عرفة، حديث: ٣ .

الثالث : صوم النذر المشترط فيه سفراً خاصة أو سفراً وحضراً دون النذر المطلق[١]، بل الأقوى عدم جواز الصوم المندوب في السفر

---

(١) **الثالث:** الصوم المنذور المشترط في سفر خاص أو الأعم منه ومن الحضر . وهذا الاستثناء معروف ومشهور بين الأصحاب، إلا المحقق قدس سره في الشرائع[١] قد تردد وتوقف في الحكم، وكأنه لضعف مستند الحكم[٢] وهو رواية علي بن مهزيار إمّا من جهة ضعف سندها أو لضعف دلالتها أو جهة أخرى، فمنشأ تردده غير معلوم.. وقد أطال السيّد الأستاذ قدس سره في تقرير بحثه توجيه منشأ تردّده[٣].

وعلى الجملة : مستند الحكم هو صحيحة علي بن مهزيار قال: كتب بندار مولى إدريس: يا سيدي، نذرت أن أصوم كل يوم سبت، فإن أنا لم أصمه، ما يلزمني من الكفارة؟ فكتب عليه السلام وقرأته : ((لا تتركه إلا من علّة، وليس عليك صومه في سفر ولا مرض إلا أن تكون نويت ذلك، وإن كنت أفطرت منه من غير علّة فتصدّق بقدر كل يوم على سبعة مساكين، نسأل الله التوفيق لما يحب ويرضى))[٤].

وهي تامة سنداً مضافاً الى وضوح دلالتها على التفصيل بين الصوم المنويّ فيه السفر حين النذر، وبين السفر المطلق الذي لم ينو السفر فيه حين النذر، فإنه على الأول يجوز الصيام فيه، وعلى الثاني لا يجوز الصيام فيه .

---

(١) الشرائع ١ : ٢٣٢ .

(٢) المعتبر: ٢ : ٦٨٤ .

(٣) يلاحظ موسوعة الامام الخوئي: ج٢١، ص٤٦٥ .

(٤) الوسائل: باب٧/ ابواب بقية الصوم الواجب، حديث: ٤ .

وكيف ما كان، فإن الصوم في السفر إن كان منذوراً ـ بأن يكون السفر ملحوظاً حال النذر ـ فإنه مشروع ولا مانع منه .

بخلاف ما إذا كان نذر الصوم مطلقاً ـ بأن لا يكون السفر ملحوظاً حال النذر ـ فلا يجوز في السفر، وتدل عليه مجموعة من الروايات :

منها: صحيحة ابن أبي عمير، عن كرام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إني جعلت على نفسي أن أصوم حتى يقوم القائم عليه السلام ؟ فقال: ((صم ولا تصم في السفر))[١].

ومنها: موثقة مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في الرجل يجعل على نفسه أياماً معدودة مسماة في كل شهر، ثمّ يسافر فتمر به الشهور إنه لا يصوم في السفر ولا يقضيها إذا شهد[٢].

ومنها: موثقة عمّار الساباطي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقول: لله عليّ أن أصوم شهراً، أو أكثر من ذلك أو أقل، فيعرض له أمر لا بد له أن يسافر، أيصوم وهو مسافر؟ قال: ((إذا سافر فليفطر لأنه لا يحلّ له الصوم في السفر فريضة كان أو غيره، والصوم في السفر معصية))[٣].

فإن هذه الروايات وغيرها تدل بوضوح على أن الصوم في السفر غير مشروع ولا يجوز .

---

(١) الوسائل: باب١٠/ أبواب من يصح منه الصوم، حديث: ٩ .

(٢) المصدر نفسه، حديث: ١٠ .

(٣) المصدر نفسه، حديث: ٨ .

ولكن في مقابلها رواية تدل على الجواز وهي:

معتبرة إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل يجعل لله عليه صوم يوم مسمى؟ قال: ((يصوم أبداً في السفر والحضر))[1].

فهذه الرواية واضحة الدلالة على جواز الصوم لمن نذر صوماً بلا فرق بين السفر والحضر.

وعلى ذلك فتقع المعارضة بين هذه الرواية وبين الطائفة الأولى من الروايات المتقدمة، فإن الطائفة الأولى تدل على عدم جواز الصوم في السفر، وهذه الرواية تدل على جواز الصوم في السفر.

وبما أن المعارضة بينهما بالتباين فتكون صحيحة علي بن مهزيار الدالة على التفصيل ـ بين ما إذا نوى الصوم في السفر حين النذر فيجوز له الصوم، وبين ما إذا كان نذره مطلقاً فلا يجوز له الصوم ـ مقيّدةً لإطلاق كلتا الطائفتين فعندئذٍ ترتفع المعارضة بينهما، فإن الطائفة الأولى محمولة بمقتضى هذه الصحيحة على ما إذا كان النذر مطلقاً، وحمل الطائفة الثانية المتمثلة في رواية إبراهيم بن عبد الحميد على ما إذا نوى فيه السفر حين النذر.

أو تكون صحيحة علي بن مهزيار مرجعاً بعد سقوط الطائفتين المتعارضتين بالتباين حيث لا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما. وهذا هو الأقرب من جعل صحيحته مقيدةً لإطلاق كلتا الطائفتين، لأنّ إطلاق كل منهما معارض بإطلاق الآخر بالتباين فلا يكون مشمولاً لدليل الحجية فيسقطان معاً، فالمرجع حينئذٍ هو صحيحة علي بن مهزيار.

---

(١) الوسائل: باب١٠/ أبواب من يصح منه الصوم، حديث: ٧.

أيضاً[١] إلّا ثلاثة أيّام للحاجة في المدينة ، والأفضل إتيانها في الأربعاء

فالنتيجة : أن الصوم المنذور لا يجوز في السفر إن كان مطلقاً ـ بمعنى أن لا يكون السفر ملحوظاً حال النذر ـ بخلاف ما إذا نوى فيه السفر حين النذر فإنه يجوز الصوم فيه في السفر .

(١) وتدلّ عليه بعض الروايات :

منها : صحيح البزنطي، قال: سألت: أبا الحسن عليه السلام عن الصيام بمكة والمدينة ونحن في سفر؟ قال: ((أفريضة؟)) فقلت: لا، ولكنه تطوّع كما يتطوّع بالصلاة، فقال: ((تقول: اليوم وغداً؟)) قلت: نعم، فقال: ((لا تصم))[١].

ومنها : موثقة عمّار الساباطي المتقدّمة قال: ((إذا سافر فليفطر لأنه لا يحلّ له الصوم في السفر فريضة كان أو غيره، والصوم في السفر معصية))[٢].

فهاتان الروايتان تدلان على عدم جواز الصوم المندوب في السفر.

ولكن في مقابلهما صحيحة سليمان الجعفري قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: كان أبي عليه السلام يصوم يوم عرفة في اليوم الحار في الموقف ويأمر بظل مرتفع فيضرب له[٣].

وهذه الصحيحة تدل على جواز الصوم في السفر. فحينئذٍ تصلح أن تعارض الروايتين المتقدمتين اللتين تدلان على عدم الجواز.

---

(١) الوسائل: باب١٢/ أبواب من يصح منه الصوم، حديث: ٢ .

(٢) المصدر نفسه، باب/١٠، حديث: ٨ .

(٣) المصدر نفسه، باب/١٢، حديث: ٣ .

والخميس والجمعة[1]، وأمّا المسافر الجاهل بالحكم لو صام فيصح صومه

ولكن هذه الرواية وإن كانت تامة سنداً، إلا أن دلالتها مجملة لأنها مجرد حكاية لفعل الامام عليه السلام بأنه كان صائماً في ذلك اليوم، ولكن وجهه غير معلوم، إذ لعلّ صومه في السفر كان صوماً منذوراً، أو صوماً مستحباً، أو لأجل أمر آخر، فدلالة الفعل مجملة ولا تدل على التعيين.

هذا، مضافاً إلى أن صوم يوم عرفة وإن كان مكروهاً من جهة أنّه يوجب ضعف الصائم عن قراءة الدعاء، إلا أنه إذا لم يوجب ضعف الصائم عن القراءة فلا يكون مكروهاً، ولعلّ في يوم عرفة خصوصية تجوّز الصوم في السفر.

وكيف ما كان، فهذه الرواية مجملة فلا تصلح أن تعارض الروايتين المتقدمتين.

فالنتيجة: عدم جواز الصوم المندوب في السفر أيضاً.

(١) استثني الماتن قدس سره من عدم جواز الصوم في السفر ثلاثة أيام في المدينة المنورة لقضاء الحاجة.

وتدل على ذلك مجموعة من الروايات:

منها: صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن كان لك مقام بالمدينة ثلاثة أيام صمت أول يوم الأربعاء، وتصلي ليلة الأربعاء عند أسطوانة أبي لبابة، وهي أسطوانة التوبة التي كان ربط إليها نفسه حتى نزل عذره من السماء، وتقعد عندها يوم الأربعاء، ثم تأتي ليلة الخميس التي تليها ما يلي مقام النبي صلى الله عليه وآله ليلتك ويومك، وتصوم يوم الخميس ثمّ تأتي الأسطوانة التي تلي مقام النبي صلى الله عليه وآله ومصلاه ليلة الجمعة فتصلي عندها ليلتك ويومك وتصوم يوم الجمعة، وإن استطعت أن لا تتكلم بشيء في هذه الأيام إلا ما لابد لك منه،

ولا تخرج من المسجد، إلا لحاجة، ولا تنام في ليل ولا نهار فافعل، فان ذلك مما يعد فيه الفضل))[١].

ومنها: صحيحته الأخرى قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((صم الأربعاء والخميس والجمعة وصل ليلة الأربعاء ويوم الأربعاء عند الأسطوانة التي تلي رأس النبي صلى الله عليه وآله وليلة الخميس ويوم الخميس عند أسطوانة أبي لبابة وليلة الجمعة ويوم الجمعة عند الأسطوانة التي تلي مقام النبي صلى الله عليه وآله))[٢].

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا دخلت المسجد فإن استطعت أن تقيم ثلاثة أيام الأربعاء والخميس والجمعة فتصلي بين القبر والمنبر يوم الأربعاء عند الأسطوانة (إلى أن قال) وتصوم تلك الثلاثة الأيام))[٣].

فهذه الصحاح الثلاث تدل بوضوح على جواز صوم ثلاثة أيام معيّنة بيوم الاربعاء والخميس والجمعة.

وأمّا ما ذكره الماتن قدس سره من أن الأفضل إتيانه بيوم الاربعاء والخميس والجمعة.. فالظاهر أن الأمر ليس كذلك، بل الأقوى اتيانه في خصوص الأيام المذكورة في الصحاح، لأن مشروعية الصوم في غير يوم الاربعاء والخميس والجمعة غير معلوم وخلاف القاعدة التي مقتضاها عدم مشروعية الصوم في

---

(١) الوسائل: باب١١/ ابواب المزار، حديث: ١.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٤.

(٣) المصدر نفسه، حديث: ٣.

ويجزئه حسبما عرفته في جاهل حكم الصلاة[١]، إذ الإفطار كالقصر ،

السفر إلا ما استثني منها وهو خصوص الأيام المذكورة وهي يوم الاربعاء ويوم الخميس والجمعة، فالتعدّي عن مورد هذه الصحاح الثلاث إلى سائر الأيام بحاجة إلى قرينة، ولا قرينة على التعدّي لا في نفس هذه الروايات ولا من الخارج.

فالحاصل : أن مشروعية صيام ثلاثة أيام في المدينة لقضاء الحاجة مطلقاً غير ثابتة، بل الثابت مشروعية صيام ثلاثة أيام متمثلة في يوم الاربعاء والخميس والجمعة فقط لا غيرها.

(١) قد تقدّم نظير هذا الحكم في باب الصلاة، فكما أنه لو تمّ الجاهل بالحكم صحت صلاته فكذا لو صام للملازمة بين الإفطار والقصر، وبين الصيام والتمام، وذكرنا هناك[١] ـ موسعاً ـ بأنّه لا إشكال في هذا الحكم في مقام الإثبات لأنّ الروايات التي تدل على ذلك في كلا الموردين روايات صحيحة وواضحة :

فمنها: صحيحة عبد الرحمن بن عبدالله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل صام شهر رمضان في السفر؟ فقال: ((إن كان لم يبلغه أن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك فليس عليه القضاء وقد أجزأ عنه الصوم))[٢].

ومنها: صحيحة الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام : رجل صام في السفر، فقال: ((إن كان بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك فعليه القضاء، وإن لم يكن بلغه فلا شيء عليه))[٣].

---

(١) تعاليق مبسوطة: ج٤، ص٤٧٢ .

(٢) الوسائل: باب٢/ ابواب من يصح منه الصوم، حديث: ٢ .

(٣) المصدر نفسه، حديث: ٣ .

ومنها: صحيحة العيص بن القاسم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من صام في السفر بجهالة لم يقضه))[١].

ومنها: صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا سافر الرجل في شهر رمضان أفطر، وإن صامه بجهالة لم يقضه))[٢].

فهذه الصحاح واضحة الدلالة على صحّة الصوم في السفر ـ إذا كان الصائم جاهلاً بعدم مشروعية الصوم في السفر ووجوب الإفطار فيه ـ وعدم وجوب قضائه.

ولكن يبقى الكلام في كيفية تصوير ذلك في مقام الثبوت، ففي باب الصلاة اختلفت الآراء فبعضهم ذهب إلى تصوير إمكانه على نحو الترتّب في مرحلة الجعل، وبعضهم ذهب إلى أن الواجب ـ في الجاهل بوجوب القصر في الصلاة ـ هو الجامع بين القصر والتمام.

وكيف ما كان، فقد ذكرنا هناك: أن مقتضى الأدلة العامة في الكتاب والسنة كون الواجب أولاً هو الصلاة تماماً على جميع أصناف المكلفين من المسافرين والحاضرين بتمام أصنافهم وأشكالهم، والمستثنى من ذلك بحسب ظاهر الأدلة هو حصة خاصة من المسافر، وهو المسافر الّذي لا يكون مقيماً عشرة أيام في بلد، ولا يكون سفره معصية، أو للصيد اللهوي، ولا شغله السفر، ولا السفر مقدمة لشغله، ويكون جاهلاً بوجوب القصر ولم تُقرأ عليه آية التقصير.

---

(١) الوسائل: باب٢/ ابواب من يصح منه الصوم، حديث: ٥.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٦.

ونتيجة ذلك أنه في مقام الإثبات المستثنى الخارج من المطلقات الأولية حصة خاصة من المسافر وهو المسافر الّذي لا ينطبق عليه شيء من هذه العناوين . وأمّا المسافر الّذي ينطبق عليه أحد هذه العناوين فهو باقٍ تحت إطلاقات الأدلة الأولية ووظيفته التمام، ولا دليل على خروجه عن تلك الإطلاقات، وليس وجوب التمام عليها بتشريع ثانوي فهذا ممّا لا يمكن الالتزام به.

غاية الأمر في الجاهل بوجوب القصر قد يستشكل ثبوتاً : بأن لازم ذلك أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه وهو غير ممكن، ولكن ذكرنا غير مرّة بأن أخذ العلم بالحكم في مرحلة الجعل في موضع نفسه في مرحلة المجعول وهي مرحلة فعلية الحكم لا مانع منه ولا يلزم شيء من المحاذير وهذا ممكن ثبوتاً.

فإذاً الدليل في مقام الاثبات موجود، ومقام الثبوت ممكن.

وما ذكرناه في باب الصلاة ينطبق على المقام أيضاً، فإن مقتضى الاطلاقات الأولية من الكتاب والسنة هو وجوب الصيام تعييناً على المكلفين بتمام أصنافهم من الحاضرين والمسافرين، والخارج المستثنى منه حصة خاصة من المسافر التي لا ينطبق عليها شيء من هذه العناوين، وهو المسافر الّذي لا يكون مقيماً، ولا يكون شغله السفر، ولا السفر مقدمة لشغله، ولا يكون سفره للصيد اللهوي أو سفر معصية أو ما شاكل ذلك.

وعلى الجملة : في مقام الإثبات المستثنى من الإطلاقات الأولية هو حصة خاصة من المسافر التي لا ينطبق عليها شيئاً من هذه العناوين ووظيفته الإفطار، ومنها المسافر الجاهل بوجوب الإفطار وبعدم مشروعية الصيام . وأما في مقام الثبوت فالعلم بالحكم في مرحلة الجعل مأخوذ في موضوع نفسه في مرحلة المجعول ولا مانع من ذلك ولا يستلزم الدور وهذا ممكن في مقام الثبوت .

والصيام كالتمام في الصلاة ، لكن يشترط أن يبقى على جهله إلى آخر النهار، وأمّا لو علم بالحكم في الأثناء فلا يصح صومه[1]. وأمّا الناسي فلا

وقد ظهر مما ذكرناه : بأنه لا حاجة في تصوير إمكانه في مقام الثبوت إلى القول بالترتّب في مرحلة الجعل، أو إلى الالتزام بأن الواجب ـ على المسافر الجاهل بوجوب الإفطار وبعدم مشروعية الصيام ـ هو الجامع بين الصلاة قصراً والصلاة تماماً، على تفصيل ذكرناه في محله.

(١) قد تبيّن ـ مما ذكرناه آنفاً ـ أن حال الجهل بوجوب الإفطار في السفر كحال الجهل بوجوب القصر في الصلاة، فإن المكلف إذا كان جاهلاً بوجوب القصر على المسافر في الصلاة ومعتقداً بوجوب التمام عليه وصلّى تماماً، فلا شبهة في صحّة صلاته واقعاً بحيث لو علم بعد ذلك بالحال بأن الواجب عليه هو الصلاة قصراً ولو في اثناء الوقت لم تجب عليه الاعادة، وهذا كاشف عن أنها واجبة عليه واقعاً قبل أدائها فضلاً عن القضاء في خارج الوقت .

وكذلك الحال في الصوم، فإذا صام المسافر الجاهل بوجوب الإفطار فصومه صحيح واقعاً شريطة أن يبقى جهله إلى غروب الشمس، وأمّا إذا علم بالحكم في أثناء الوقت فعندئذٍ لا يصح صومه، لأن الصوم من هذه الناحية يختلف عن الصلاة باعتبار أن وقت الصوم مضيق ووقت الصلاة موسع، فإذا صلّى المكلف في أول الوقت تماماً معتقداً بوجوبه وجاهلاً بوجوب القصر، ثمّ بعد ذلك علم بأن الواجب على المسافر هو الصلاة قصراً لم تجب عليه الاعادة في الوقت فضلاً عن القضاء في خارجه . بخلاف وقت الصوم فحيث هو مضيق، فإذا علم في الأثناء فلا دليل على إجزاء الصوم الناقص فمن أجل ذلك لا يكون مجزياً، فصومه إنّما يكون صحيحاً ولا يجب عليه القضاء إذا بقي جهله إلى آخر النهار.

يلحق بالجاهل في الصحّة[١]، وكذا يصح الصوم من المسافر إذا سافر بعد الزوال[٢]، كما أنّه يصحّ صومه إذا لم يقصّر في صلاته كناوي الإقامة عشرة

بقي هنا شيء : وهو أنه لا فرق بين أن يكون الجهل في أصل الحكم كما لو كان المكلف جاهلاً بأصل وجوب القصر على المسافر ولا يعلم بأن وظيفة المسافر الصلاة قصراً أو وظيفته الإفطار، بل يعتقد بأن وظيفة الجميع الصيام بلا فرق بين المسافر وبين الحاضر.

وبين الجاهل بخصوصيات الحكم التي بيانها بيد الشارع، كمن يعلم بأن وظيفة المسافر القصر ولكنه جاهل ببعض الخصوصيات، كما لو كان جاهلاً بكفاية المسافة التلفيقية لوجوب القصر ووجوب الإفطار، ويعتقد بأن المسافة لا بُدّ أن تكون امتداية، أو جاهلاً بكفاية المسافة بنحو دائري لوجوب القصر ووجوب الإفطار، ويعتقد بأن المسافة لا بُدّ أن تكون افقية امتدادية، فهذا الجهل بالخصوصيات يرجع في نهاية المطاف إلى الجهل بأصل الحكم وهو وجوب القصر ووجوب الإفطار.

(١) الأمر كما أفاده قدس سره فإن الجاهل موضوع، والناسي موضوع آخر، ومورد الروايات هو الجاهل دون الناسي، فإذاً لا يمكن التعدي عن مورد هذه الروايات إلى سائر الموارد، لأنه بحاجة إلى قرينة ولا قرينة في المقام على ذلك.

(٢) هذا هو المعروف والمشهور بين الأصحاب، والروايات الواردة في هذه المسألة روايات مختلفة، وقد ذكر الماتن قدس سره هذه المسألة تفصيلاً في شرائط وجوب الصوم وفرّق بين من سافر قبل الزوال فأوجب عليه الإفطار، وبين من سافر بعد الزوال فأوجب عليه إتمام صومه، ولكن سوف يأتي الكلام هناك ـ إن شاء الله تعالى ـ بأن الروايات في المسألة مختلفة وبحاجة إلى العلاج، وقد بنينا على أن الأحوط لمن سافر بعد الزوال اتمام صومه، ولكن يجب عليه قضاؤه في يوم آخر، فيجمع بين اتمام الصوم والقضاء، وهذا هو المستفاد من الروايات المختلفة في المسألة.

أيّام ، والمتردّد ثلاثين يوماً وكثير السفر والعاصي بسفره ، وغيرهم ممّن تقدّم تفصيلاً في كتاب الصلاة[١].

السادس : عدم المرض أو الرمد الذي يضرّه الصوم ، لإيجابه شدّته أو طول برئه أو شدّة ألمه أو نحو ذلك ، سواء حصل اليقين بذلك أو الظن ، بل أو الاحتمال الموجب للخوف ، بل لو خاف الصحيح من حدوث المرض لم يصح منه[٢] ، وكذا إذا خاف من الضرر في نفسه أو غيره أو عرضه أو عرض

---

(١) لأنّ جميع هذه الأصناف ـ عدا كثير السفر ـ وظيفتهم إتمام الصلاة، فإذا كانت وظيفتهم اتمام الصلاة فصومهم أيضاً محكوم بالصحة.

وأمّا كثير السفر فسوف يأتي الكلام فيه بأنه لم يرد في شيء من الروايات، بل الوارد في الروايات هو العناوين الخاصة كعنوان المكاري والسائق ومن كان السفر شغله كالملاح والطيار ونحوهما، أو مقدمة لشغله كالصياد أو التاجر الذي يدور بتجارته أو ما شاكل ذلك . فمن أجل ذلك لا موضوعية لكثرة السفر وإنّما الموضوعية لهذه العناوين الخاصة.

(٢) يقع الكلام هنا **تارةً**: في كون هذه الشرائط أعم من أن تكون شرائط الوجوب وشرائط الواجب، فإن الماتن ﷺ قد ذكر هذه الشروط في موردين:

المورد الأول : في شرائط الواجب ـ وهي شرائط صحّة الواجب كما في المقام ـ كالخلوّ من الحيض وعدم الإغماء وعدم الجنون وعدم السفر وعدم المرض وقد مرّ ذكر هذه الشروط في شرائط الصحة .

المورد الثاني : في شرائط الوجوب أيضاً كما ستأتي إن شاء الله تعالى.

والفرق بين شرائط الوجوب وشرائط الواجب، هو أنّ شرط الحكم المأخوذ في لسان الدليل هو شرط للوجوب في مرحلة الجعل ولاتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، كما في البلوغ مثلاً فهو شرط لوجوب الصلاة في مرحلة الجعل ولاتصافها بالملاك في مرحلة المبادئ، وكذلك الحال في العقل فإنه شرط لوجوب الصلاة في مرحلة الجعل ولاتصاف الصلاة بالملاك في مرحلة المبادئ وكالوقت وما شاكل ذلك.

وأمّا شرط الواجب فهو قيد للواجب كشروط الصلاة، فإنها قيود لها والتقييد داخل في الواجب والقيد خارج، كالقيام واستقبال القبلة والساتر وطهارة البدن واللباس والطهارة من الحدث الأكبر والأصغر وما شاكل ذلك، فإن هذه الشروط شروط للواجب وقيود للواجب ولها دخل في صحّة الواجب وهي شروط لترتّب الملاك على الواجب في مرحلة امتثال الصلاة والاتيان بها.

ومن هنا لا بُدّ أن تكون شروط الواجب اختيارية، لأن تقييد الواجب بقيد غير اختياري تكليف بغير المقدور وهو مستحيل .

نعم، لو كان شرط الواجب غير اختياري فلا بُدّ أن يكون شرطاً للوجوب أيضاً، إذ لازم الاقتصار على كونه شرطاً للواجب وهو غير اختياري ـ دون أن يكون شرطاً للوجوب أيضاً ـ أن يكون الوجوب مطلقاً وفعلياً، فإذا كان الوجوب كذلك كان محركاً وباعثاً للمكلف نحو الاتيان بالواجب المقيد بقيد غير اختياري، فعندئذٍ يلزم التكليف بغير المقدور وهو مستحيل.

والخلاصة: أن كل شرط للواجب إذا كان غير اختياري فلا بُدّ أن يكون شرطاً للوجوب أيضاً وإلا لزم التكليف بغير المقدور وهو مستحيل.

وعلى هذا، فلا مانع من أن تكون بعض هذه الشروط المذكورة في هذا الفصل شروطاً للوجوب وشروطاً للواجب معاً، فباعتبار أنها شروط في مرحلة الجعل وشروط لاتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ فهي شروط للوجوب، وباعتبار أنها شروط لترتّب الملاك على الواجب في مرحلة الامتثال فهي شروط وقيود للواجب، كما في شرطية الوقت فإن دخول الوقت كما أنّه شرط لوجوب الصلاة كذلك شرط لصحة الصلاة وترتّب الملاك عليها.

وأخرى، يقع الكلام في المرض الموجب المسوغ للإفطار، فإن المكلف المريض إذا كان الصوم يوجب شدّة مرضه أو طول برئه أو يوجب صداعاً أو حمى شديدة أو ما شاكل ذلك، فهو موجب لإفطاره لأنه يمنع عن ممارسة أعماله الدينية والدنيوية، بمقتضى قوله تعالى: ﴿**فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**﴾[1]، فإن هذه الآية تدل على أن مطلق المرض موجب للإفطار.

ومن الواضح أن المرض ذات مراتب متفاوتة شدّةً وضعفاً، فمن أجل ذلك لا يمكن الالتزام بكون كل مرتبة من مراتبه توجب الإفطار، وعلى ذلك فلا يمكن الأخذ بإطلاق الآية المباركة لوجوب الافطار بمجرد صدق عنوان المرض، بل المراد منه خصوص مرتبة المرض التي يهتم العقلاء بالتحفظ منها عادة.

نعم، قد ورد في الروايات الكثيرة تحديد المرض الموجب للإفطار ولكن بألسنة وعناوين مختلفة:

---

(١) سورة البقرة: ١٨٤.

فتارة بلسان أنّه المرض الّذي لا يستطيع أن يتسحر معه، كصحيحة بكر بن محمد الأزدي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله أبي وأنا أسمع عن حدّ المرض الذي يترك الإنسان فيه الصوم؟ قال: ((إذا لم يستطع أن يتسحّر))[١].

وأخرى بلسان إيكال الأمر إلى نفس المكلف وأن كل مكلف بصير على نفسه، كصحيحة عمر بن أذينة قال: كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله: ما حدّ المرض الذي يفطر فيه صاحبه؟ والمرض الذي يدع صاحبه الصلاة (من قيام)؟ قال: ((بل الإنسان على نفسه بصيرة)) وقال: ((ذاك إليه هو أعلم بنفسه))[٢].

وثالثة بلسان من وجد ضعفاً فليفطر وإذا قوي فليصم، كموثقة سماعة قال: سألته ما حدّ المرض الذي يجب على صاحبه فيه الافطار كما يجب عليه في السفر ﴿ومن كان مريضا أو على سفر﴾؟ قال: ((هو مؤتمن عليه، مفوض إليه، فإن وجد ضعفاً فليفطر، وإن وجد قوة فليصمه كان المرض ما كان))[٣]. وكصحيحة محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما حد المريض إذا نقه في الصيام؟ فقال: ((ذلك إليه هو أعلم بنفسه، إذا قوي فليصم))[٤].

ولا يخفى أنّه لا يمكن الأخذ بإطلاق هذه العناوين في الروايات، لأن من لم يستطع أن يتسحر قد يكون لا من جهة المرض، بل من جهة أنّه شبعان فلا يميل إليه، أو انّه متعوّد على عدم التسحر أو ما شاكل ذلك. فإذاً هذا العنوان مجمل

---

(١) الوسائل: باب٢٠/ ابواب من يصح منه الصوم، حديث: ١.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٥.

(٣) المصدر نفسه، حديث: ٤.

(٤) المصدر نفسه، حديث: ٣.

فلا يمكن الأخذ به، ولا بُدّ من الأخذ بالمقدار المتيقن منه وهو المقدار المتعارف عند العقلاء، وهو المرض بمقدار لا يتمكن معه من التسحر المتعارف بحيث يكون الصوم عليه بعد ذلك حرجياً.

وكذلك لا يمكن الأخذ بالإطلاق إن وجد ضعفاً فليفطر وإن وجد قوةً فليصم، إذ لا شبهة في أن الصوم لا سيما إذا كان في الصيف في البلاد الحارة كالعراق ونحوه، يوجب الضعف في غالب الناس، ولكن مجرد الضعف هذا لا يوجب الإفطار . فإذاً لا بُدّ من الأخذ بالمقدار المتيقن، وهو مقدار الضعف الموجب للحرج عليه أو الضرر عليه كطول برء مرضه أو شدّة ألمه أو أنّه يوجب زيادة مرضه أو ما يوجب صداعاً شديداً غير قابل للتحمل أو حمى شديدة أو ما شاكل ذلك ممّا يمنع عن ممارسة عمله الديني كالصوم ونحوه .

مضافاً إلى ذلك، فإن المرض يختلف بالنسبة إلى المكلفين، وهو أمر نسبي، فالمكلف الشاب الصحيح والقوي في بدنه لا يكون تحمّل حمى يوم أو يومين أو ثلاثة أيام بالنسبة إليه حرجياً ولا يوجب الإفطار، بخلاف من كان متداعي الصحة بحيث تكون حمى يوم واحد غير قابلة للتحمل وحرجية عليه وهي توجب الإفطار بالنسبة إليه.

وبالجملة : الميزان الكلي المستفاد من هذه الروايات بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية هو أن أي مرض يكون تحمله حرجياً أو ضررياً على المريض فهو مسوغ للإفطار، كما لو كان الصوم موجباً للألم الشديد غير المقدور تحمله، أو موجباً لطول البرء وهو حرجي عليه .

هذا في ما إذا كان الصائم واثقاً ومطمئناً ومتيقناً بأن الصوم يوجب الحرج أو الضرر.

وأمّا إذا لم يكن واثقاً ومطمئناً من ذلك ولكنه يحتمل ذلك، وهذا الاحتمال موجب للخوف فقط ويبعث القلق والوحشة له بابتلائه بالمرض، أو أن الصوم يوجب طول برئه فيخاف من ذلك، فهو أيضاً مسوّغ للإفطار، بمقتضى صحيحة حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((الصائم إذا خاف على عينيه من الرمد أفطر))[1].

وهذه الصحيحة وإن كان موردها الخوف من الرمد في العين، إلا أن احتمال الخصوصية في العين ضعيف جداً، لأن العبرة إنّما هي بالخوف من حدوث المرض سواء كان في العين أو الأنف أو الفم أو الأذن أو البطن أو الرأس فلا فرق من هذه الناحية.

وكذا موثقة عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصيبه العطش حتى يخاف على نفسه، قال: ((يشرب بقدر ما يمسك رمقه، ولا يشرب حتى يروى))[2].

فإن هذه الموثقة أيضاً تدل على أن الخوف هو المناط المسوغ للإفطار، فمن خاف على نفسه من الهلاك أو من حدوث المرض سواء من جهة العطش أو من جهة أخرى، فإنه يسوغ له الإفطار.

---

(١) الوسائل: باب٢٠/ ابواب من يصح منه الصوم، حديث: ١.

(٢) المصدر نفسه، باب١٦/ أبواب من يصح منه الصوم، حديث: ١.

غيره ، أو في مال يجب حفظه وكان وجوبه أهمّ في نظر الشارع من وجوب الصوم ، وكذا إذا زاحمه واجب آخر أهمّ منه[١]، ولا يكفي الضعف وإن

وكيف ما كان، فهاتان الروايتان تدلان على أن الموضوع المسوّغ للإفطار هو الخوف والقلق والخشية من حدوث المرض، سواء حصل من الاحتمال أم حصل من الظن.

وأمّا مجرد الاحتمال إذا لم يؤد إلى الخوف فلا أثر له، وكذا الظن إذا لم يؤد إلى الخوف، لأن الظن ليس بحجة.

فالنتيجة: أن الصائم إذا كان واثقاً ومطمئناً ومتيقناً بأن الصوم يوجب له الحرج أو الضرر فهو مسوغ للإفطار، وكذا يسوغ له الإفطار مع الظن بل ومع الاحتمال، شريطة أن يكون الظن والاحتمال موجبين للخوف والقلق والخشية من حدوث المرض.

(١) لأن ترك الصوم في هذه الموارد مقدمة لحفظ النفس أو حفظ نفس الغير أو حفظ عرضه أو عرض غيره أو حفظ ماله أو مال غيره، إمّا من جهة التقيّة أو بسبب آخر. فإذاً يسوغ الإفطار في هذه الموارد أيضاً .

ولكن الكلام إنّما هو في أن عدم الابتلاء بالأهم هل هو شرط في صحّة الصوم أو أنّه ليس بشرط ؟ ظاهر عبارة المتن أن عدم المزاحمة شرط في صحة الصوم، والمزاحمة مانعة عن صحّة الصوم، وهذا مبني على انكار القول بالترتّب فعندئذٍ يكون صومه باطلاً ويكون عدم الابتلاء بالأهم شرطاً في صحّة صومه فإذا ترك الأهم فصومه باطل.

أو أنه مبني على انكار القول بأن الواجب المهم ـ وهو الصوم ـ في حال المزاحمة مشتمل على الملاك حتى يمكن الاتيان به بداعي التقرّب إلى ملاكه .

وأمّا إذا بنينا على القول بإمكان الترتّب، أو القول بإمكان كشف الملاك في الواجب المهم حال المزاحمة، فحينئذٍ لا تكون المزاحمة مانعة، وعدم المزاحمة لا يكون شرطاً في صحّة الصوم، بل الصوم صحيح. فإذاً ترك المزاحم الأهم إنّما يكون شرطاً لصحة الصوم الواجب المهم إذا لم نقل بهذين القولين.

ثم إنه لا فرق بين ترك الصوم الضرري، والصوم المبتلى بالمزاحم الأهم، إلا أن الواجب في القسم الأول معنون بعنوان ثانوي كحفظ النفس أو حفظ العرض أو حفظ المال أو حفظ الوديعة أو الامانة أو ما شاكل ذلك، وأمّا الواجب في القسم الثاني فهو معنون بعنوان أولي واقعي كوجوب الانفاق على العائلة أو وجوب انقاذ الغريق أو الحريق أو ما شاكل ذلك.

وتظهر الثمرة بين القسمين من الواجب: أن الواجب في القسم الأول إذا احتمل المكلف أن الصوم يكون مضراً له وهو موجب وباعث للخوف على نفسه أو على نفس غيره، فإنه يجب عليه ترك الصوم بمجرد الاحتمال أو الظن ويجب الإفطار والمحافظة على نفسه، وحينئذٍ لو صام في هذه الحالة فلا يصدق عليه أنّه يحافظ على هذه الواجبات، ولو تلفت فلا شبهة في أنّه مسؤول عنها، وهذا نظير من يكشف عورته في مكان يحتمل وجود ناظر فيه، فإنه لا يصدق عليه أنه يحافظ على عورته ولا يكون مشمولاً للآية المباركة: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾[1]. فإذاً في هذا القسم من الواجب إذا احتمل المكلف وخاف الضرر من الصوم على نفسه أو نفس غيره أو عرضه أو عرض غيره، فيجب عليه الافطار ولا يصح منه الصوم، لأن هذه العناوين تقتضي مراعاتها حتى في مورد الاحتمال.

---

(١) سورة المؤمنون: ٥. سورة المعارج: ٢٩.

وأمّا في القسم الثاني الّذي يكون الشيء واجباً بعنوان أولي واقعي، فإن مجرد احتمال وجوده لا يصلح أن يكون مزاحماً لواجب آخر، بل إنّما يصلح أن يكون مزاحماً إذا أحرز وجداناً أو تعبداً، لأن الواجبين المتزاحمين إنّما يتحقق التزاحم بينهما إذا كان كلاهما واصلين إلى المكلف، باعتبار أن كل واحد منهما يدعو المكلف إلى الاتيان بمتعلقه والمكلف غير قادر على ذلك فبطبيعة الحال تقع المزاحمة بينهما، وأمّا إذا كان أحدهما واصلاً دون الآخر فلا تزاحم في البين.

فإذاً مجرد احتمال وصوله لا يكفي ولا يصلح أن يكون مزاحماً لواجب آخر في مقام الامتثال، بل لا بُدّ من وصوله بالعلم أو بالاطمئنان والوثوق أو بالعلم التعبدي، وأمّا الظن والاحتمال فلا يكفيان في ذلك.

بقي هنا فرع:

إذا وقعت المزاحمة بين صوم المكلف وبين عمله اليومي الذي هو مصدر رزقه حصراً، بحيث لا يقدر على الجمع بينهما، كما لو كان الجوّ حاراً في الصيف وكان يعمل كعامل بناء أو خبّاز أو ما شاكل ذلك، فيدور أمره بين أن يفطر ويعمل لرزقه أو يترك العمل فيقع في الحرج، فلا شبهة في سقوط وجوب الصوم ويسمح له بالأكل ولكن يقضي بعد شهر رمضان، شريطة أن لا يكون متمكناً من تبديل عمله بعمل آخر يتمكن من الجمع بينه وبين الصوم، أو تأجيله الى ما بعد شهر رمضان كما لو كان عنده مال موفّر يرتزق منه في شهر رمضان أو كان قادراً على الاستدانة بلا حرج.

وهل يسمح له بالأكل والشرب كيفما شاء أو لا ؟ مقتضى القاعدة وإن كان هو الأول، إلا أن الأحوط وجوباً هو الثاني فيقتصر على مقدار الضرورة والإمساك عن الزائد تشبيهاً بالصائمين.

كان مفرطاً ما دام يتحمّل عادة . نعم ، لو كان ممّا لا يتحمّل عادة جاز الإفطار[١] ، ولو صام بزعم عدم الضرر فبان الخلاف بعد الفراغ من الصوم ففي الصحّة إشكال ، فلا يترك الاحتياط بالقضاء[٢] ، وإذا حكم الطبيب بأنّ

---

(١) الأمر كما أفاده قدس سره.

(٢) بل هو الأقوى، لأن مقتضى الآية الكريمة والروايات هو أن المريض لا يكون مكلفاً بالصوم في الواقع سواء أكان عالماً بمرضه أم جاهلاً، فإذا صام المكلف باعتقاد عدم الضرر الصحي واطمئناناً بالسلامة ثم بان بعد اتمام الصوم أنه كان على خطأ وكان الصوم قد أضرّ به صحيّاً، ففي مثل ذلك يبطل صومه لعدم الأمر به، ولا يمكن الحكم بصحة صومه إلا بدعوى أنه مشتمل على الملاك حتى في هذه الحالة، ولكن لا أساس لهذه الدعوى حيث إنه لا طريق لاستكشاف اشتماله على الملاك فيها في تلك الحالة ـ لأنه بحاجة الى علم الغيب ولا يعلم الغيب إلا الله تعالى ـ إلا من ناحية الأمر به، والمفروض انتفاؤه .

ومن الواضح انّه لا فرق بين أن يكون المكلف جاهلاً بتلك الاحكام ـ وهي في المقام نفي وجوب الصوم الضرري ـ أو يكون عالماً بها، ولا يمكن تخصيص هذه القاعدة بالعالم بالضرر وعدم شمولها للجاهل بالضرر.

إلا أنّ السيّد الأستاذ قدس سره فرّق بين موارد الحكومة وموارد التخصيص والتقييد، فأفاد بما حاصله[١] وبتوضيح منّا : بأن خروج المريض من أدلة وجوب الصيام إن كان بالتخصيص والتقييد فلا فرق فيه بين الجاهل والعالم، كما هو

---

(١) موسوعة الامام الخوئي : ج٢١، ص٤٩٧ .

الحال في جميع موارد التخصيص والتقييد، فإذا قال المولى (أكرم كل شاعر)، ثمّ قال (لا تكرم الفسّاق منهم)، فإن عنوان المخصص يوجب تقييد موضوع العام بالشاعر الّذي لا يكون فاسقاً سواء أكان المكلف جاهلاً أم كان عالماً، فعلى كلا التقديرين موضوع الوجوب هو الشاعر الّذي لا يكون فاسقاً، وأمّا الشاعر الّذي يكون فاسقاً فهو خارج عن موضوع العام. وما نحن فيه أيضاً كذلك، فإن كان الدليل على التخصيص والتقييد هو الآية المباركة والروايات فهما يدلان على تقييد موضوع وجوب الصوم بمن لا يكون مريضاً، فيكون موضوع وجوب الصوم في الواقع هو المكلف الّذي لا يكون مريضاً سواء كان المكلف جاهلاً به أم كان عالماً، وأمّا إذا كان مريضا فالصوم غير مجعول في حقه ولا يجب عليه، ومن هنا إذا صام المكلف بزعم أنّه غير ضرري أو بزعم انّه غير مريض، ولكن بعد ذلك انكشف أنّه مريض حكم بفساد صومه لأنه ليس بمأمور به وغير مشروع في حقه.

وأمّا في موارد الحكومة فليس الأمر كذلك، لأن قاعدة لا ضرر قاعدة امتنانية حاكمة على الأدلة الاولية الشرعية وتخصصها بالأحكام غير الضررية، لأن الاحكام الضررية مرفوعة امتناناً على المكلف. وعلى ذلك فإذا صام المكلف وكان جاهلاً بمرضه أو جاهلاً بضرر الصوم عليه ثمّ تبين أن الصوم ضرري عليه، فلا يكون وجوبه مرفوعاً بقاعدة لا ضرر، إذ ليس في رفع وجوبه امتنان على المكلف، لأن معنى رفع وجوبه هو الحكم بفساد صومه، والحكم بفساد صومه ليس امتناناً على المكلف بل هو خلاف الامتنان، فمن أجل ذلك لا يكون مشمولاً لقاعدة لا ضرر، فمن أجل ذلك تكون القاعدة مختصة بالعالم بالضرر. هذا.

وللمناقشة فيما أفاده قدس سره **مجال : أمّا أولاً**، فلأنّه لا فرق في مقام الثبوت بين موارد الحكومة وموارد التخصيص والتقييد، فكما أن دليل المخصص يقيّد موضوع دليل العام، فكذلك الدليل الحاكم يقيّد موضوع الدليل المحكوم أو يقيّد محموله .

نعم، الفرق بينهما إنّما هو في مقام الاثبات وفي لسان الدليل، فإن لسان قاعدة لا ضرر لسان الحكومة، ولسان الآية والروايات لسان التخصيص والتقييد.

ومن الواضح أن حكومة القاعدة على اطلاقات الأدلة الأولية حكومة واقعية توجب تقييد اطلاقاتها واقعاً، لا أنها حكومة علمية يكون المنفي فيها الضرر الواصل المعلوم .

وثانياً : إن ما ذكره السيّد الأستاذ قدس سره من تخصيص القاعدة بالعالم بالضرر الواصل إلى المكلف، وأمّا الجاهل بالضرر فهو غير مشمول للقاعدة ..

فهو كما ترى، فإنه مبني على أي أن يكون الامتنان شخصياً بحسب كل مكلف، مع أن الأمر ليس كذلك، فإن قاعدة لا ضرر تدل على رفع الأحكام الضررية وعدم جعلها امتناناً نوعياً على الأمة وإن كان بعض أفراد الأمة جاهلاً ولم يكن امتنان بالنسبة إليه، ولا يلزم أن يكون امتنان على كل فرد فرد.

هذا، مضافاً إلى أنّه لا مانع من الامتنان على كل فرد فرد وكونه شخصياً، فيكون وجوب الصوم الضرري مرفوعاً بالنسبة للعالم به وللجاهل به أيضاً على حدّ سواء، غاية الأمر أن الجاهل برفع وجوب الصوم الضرري جاهل بالحكم الامتناني كجهله بسائر الأحكام، .

وبعبارة أخرى : إنّ وجوب الصوم اذا كان ضررياً فهو منفي عن الأمة في الشريعة المقدسة امتناناً نوعياً، ومن المعلوم أن هذا النفي لا يكون مختصاً بصورة

العلم بالضرر، لإطلاق دليله حيث إن جهل المكلف بالضرر لا يوجب أن لا يكون في نفيه امتنان، بل هو للامتنان، غاية الأمر أن المكلف جاهل به معتقداً عدم الضرر في الواقع، وعلى ذلك فإذا أتى بالصوم باعتقاد عدم الضرر فيه ثم بان ضرره فالحكم بالفساد يكون على القاعدة، ولا يكون على خلاف الامتنان، بل ما يكون على خلاف الامتنان هو الحكم بوجوب الصوم عليه في هذه الحال، لا الحكم بعدم وجوبه وأنه فاسد إذا أتى به ، لأن الحكم بالفساد مستند الى شمول القاعدة للضرر الواقعي وعدم اختصاصها بالضرر المعلوم .

وبالجملة : إن حديث لا ضرر لا يختص بالضرر الواصل لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

أمّا ثبوتاً فلأن مفاد حديث لا ضرر تقييد الأحكام المجعولة في الشريعة المقدسة بالأحكام غير الضررية، وأما الأحكام الضررية فهي غير مجعولة من الأول، ولا يمكن القول باختصاص ذلك بالعالم بالضرر، لأن الأحكام الشرعية الضررية غير مجعولة أصلاً، وعدم الجعل لا يحتاج الى مؤونة .

وأمّا في مقام الاثبات فالمأخوذ في لسان الدليل الضرر، لا الضرر المعلوم ولا الواصل إلى المكلف، فتقييد الضرر بالضرر الواصل أو المعلوم بحاجة إلى قرينة، ولا قرينة على ذلك لا في نفس روايات (لا ضرر) ولا من الخارج.

فإذاً تخصيص قاعدة (لا ضرر) بالعالم بالضرر وبالضرر الواصل في غير محله فإن القاعدة تعمّ العالم والجاهل معاً. ونفس الكلام يجري في تخصيص قاعدة لا حرج .

وثالثاً : إن ما ذكره قدس سره من الحكم بصحة الوضوء الضرري والغسل الضرري فهو وإن كان صحيحاً طالما لم يصل الضرر فيهما إلى درجة الحرمة،

وأما إذا وصل الضرر فيهما إلى درجة الحرمة فعندئذٍ لا بُدّ من الحكم بالفساد من جهة أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب .

ولكن قياس المقام بذلك قياس مع الفارق، فإن الحكم بصحة الوضوء والغسل لا من جهة وجوبهما الغيري فإنه مرفوع بما له من الملاك، بل من جهة استحبابهما النفسي لأن حديث لا ضرر لا يكون رافعاً للاستحباب إذ ليس فيه امتنان على الامة، فإذاً لا مانع من الاتيان بالوضوء الضرري بداعي أمره الاستحبابي، وكذلك الغسل إذا أتى المكلف به بداعي أمره الاستحبابي وهو صحيح .

هذا مضافاً إلى أن الوجوب الغيري في نفسه لا يصلح أن يكون مقرّباً، لأن المقرّب في الواقع هو محبوبية الوضوء في نفسه، والوجوب الغيري طريق إليها لا أنّه في نفسه مقرّب، لأن الوجوب الغيري ليس بحكم شرعي مولوي، ولهذا لا يترتب على فعله ثواب ولا على تركه عقاب.

وكيف ما كان، فإن صحّة الوضوء أو الغسل إنّما هو من جهة استحبابه النفسي حتى في فرض العلم بالضرر، ولا يقاس ذلك بالصوم، فإن الصوم وإن كان مستحباً في كل يوم إلا أن صوم شهر رمضان إذا كان ضررياً فوجوبه مرفوع، ولا يصحّ الصوم فيه بعنوان شهر رمضان لا من العالم ولا من الجاهل.

وعلى ذلك، فإذا كان صوم شهر رمضان غير واجب على المكلف من جهة الضرر، فهل له أن يتحمّل الضرر ويصوم صوماً استحبابياً ـ لكون قاعدة لا ضرر لا ترفع الاستحباب ـ باعتبار أن الصوم في كل يوم مستحب نفسي إلا في الأيام التي نهى الشارع عن صومها، أو لا يجوز له ذلك؟ فيه خلاف .

المشهور بين الفقهاء بأنّه لا يصحّ صوم آخر في شهر رمضان وإن لم يجب صوم شهر رمضان على المكلف، كالمسافر فإن المسافر لا يجب عليه صوم شهر رمضان ولكن مع ذلك لا يصح منه أن يصوم صوماً منذوراً في السفر، بدعوى أن شهر رمضان لا يقبل صوماً آخر ولا يصلح أن يكون ظرفاً لصوم آخر لاختصاص ظرفيته لصوم هذا الشهر فقط .

ولكن ذكرنا في مستهل بحث الصوم[1]: بأنّه لا دليل على كون شهر رمضان لا يقبل صوماً آخر، وإنّما الثابت عدم صلاحية صوم آخر لمزاحمة صوم شهر رمضان، وهذا المقدار هو الثابت، وأمّا إذا لم يجب على المكلف صوم شهر رمضان كالمسافر فلا مانع من أن يصوم الصوم المنذور في السفر، ولا دليل على بطلان هذا الصوم .

وعلى هذا، فإذا لم يجب صوم شهر رمضان من جهة الضرر بمقتضى قاعدة لا ضرر فلا مانع من أن يصوم الصوم المستحب ويتحمل الضرر شريطة أن لا يصل هذا الضرر إلى حدّ الحرمة، وصومه صحيح ولا مانع من صحّة صومه . وأمّا صومه بعنوان شهر رمضان فلا يكون صحيحاً لا من العالم ولا من الجاهل لأن صوم شهر رمضان مرفوع عنه بمقتضى حديث لا ضرر.

فإذاً من هذه الناحية يختلف صوم شهر رمضان عن الغسل والوضوء.

وأمّا إذا صام باعتقاد الضرر وأكمل صيامه ثم تبين عدم الضرر فيه في الواقع وأنه كان مخطئاً في اعتقاده حكم بصحته شريطة توفّر أمرين . .

---

(١) يلاحظ ج١، ص٢٧ .

الصوم مضرّ وعلم المكلّف من نفسه عدم الضرر يصح صومه ، وإذا حكم بعدم ضرره وعلم المكلف أو ظن كونه مضرّاً وجب عليه تركه ولا يصح منه[١] .

[٢٥٠٢] مسألة ١ : يصح الصوم من النائم ولو في تمام النهار إذا سبقت منه النيّة في الليل . وأمّا إذا لم تسبق منه النيّة ، فإن استمرّ نومه إلى الزوال بطل صومه ووجب عليه القضاء إذا كان واجباً ، وإن استيقظ قبله نوى

أحدهما : أن يكون صيامه بنية القربة، كما إذا كان جاهلاً بأن المريض لا يكون مكلفاً بالصوم أو عالماً به ولكن كان معتقداً بمحبوبية الصوم ذاتاً وامكان التقرب به من هذه الناحية وإن لم يكن واجباً عليه .

والآخر : أن لا يكون الضرر الخيالي بنظره من الضرر الخطير والمهلك، والا كان الصوم بنظره مبغوضاً عند الله تعالى فلا يتمكن من التقرب به .

(١) والأمر واضح، لأن المكلف إذا علم بأن الطبيب قد أخطأ في تشخيصه لضرر الصوم، فعندئذٍ وظيفته الصيام، وقول الطبيب لا يكون حجة مسوغة للإفطار.

وأمّا إذا حكم الطبيب بعدم ضرره، وعلم المكلف من نفسه أو ظن بأنه مضر فيجب عليه تركه ولا يصح منه.

أمّا في صورة العلم فهي واضحة، لأنه يعلم بأن الطبيب قد أخطأ في تشخيصه وأن الصوم مضر له فلا يصح منه، وأمّا في صورة الظن فإن حصل منه الخوف من الصوم فعندئذٍ لا يجوز له الصوم ولا يكون قول الطبيب في مقابل الخوف حجة، وأمّا إذا لم يحصل منه الخوف فالظن لا يكون حجة، وعندئذٍ يكون قول الطبيب هو الحجة فلا يجوز له الافطار . .

وصحّ ، كما أنّه لو كان مندوباً واستيقظ قبل الغروب يصح إذا نوى[١].

---

(١) ما ذكره الماتن قدّس سرّه من أن المكلف اذا لم تسبق منه النية ليلاً فاستيقظ من النوم في شهر رمضان قبل الزوال ونوى الصوم صح .. لا يمكن المساعدة عليه، إذ لا دليل عليه، لأن جواز تجديد النيّة الوارد في شهر رمضان إنما هو لخصوص المسافر الذي يحضر بلده قبل الزوال ولم يفطر في الطريق فله أن ينوي الصيام ويجزيه صوم نصف يوم عن صوم تمام اليوم، ، والتعدي عن مورد هذه الروايات إلى سائر الموارد كالنوم أو الغفلة أو ما شاكل ذلك بحاجة إلى قرينة، لأن الحكم على خلاف القاعدة، حيث إنّ كفاية صوم نصف اليوم عن صوم تمام اليوم بحاجة إلى دليل والدليل مورده المسافر فقط .

وعلى ذلك، فلا فرق في صوم شهر رمضان بين أن يستيقظ من النوم قبل الزوال أو بعد الزوال فعلى كلا التقديرين صومه باطل وعليه القضاء، وليس بإمكانه أن ينوي الصوم .

نعم، في صوم غير شهر رمضان وكذلك في صوم قضاء شهر رمضان، وفي الصوم الواجب غير المعين، والصوم المندوب قد وردت جملة من الروايات تدل جواز تجديد النيّة، فإذا نوى المكلف قبل الزوال في هذه الموارد يصح صومه، بل في الصوم المندوب يصح صومه حتى لو نوى قبل الغروب ..

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال: قلت له: إنّ رجلاً أراد أن يصوم ارتفاع النهار، أيصوم؟ قال: ((نعم))[١].

---

(١) الوسائل: باب٢/ أبواب وجوب الصوم ونيته، حديث: ١ .

[٢٥٠٣] مسألة ٢ : يصح الصوم وسائر العبادات من الصبي المميز على الأقوى من شرعيّة عباداته ، ويستحب تمرينه عليها ، بل التشديد عليه لسبع ، من غير فرق بين الذكر والأُنثى في ذلك كلّه[١].

فهذه الصحيحة تدل بإطلاقها على جواز أن ينوي المكلف الصيام بعد ارتفاع النهار وقبل الزوال.

ومنها: صحيحة ابن أبي عمير عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يبدو له بعد ما يصبح ويرتفع النهار في صوم ذلك اليوم ليقضيه من شهر رمضان، ولم يكن نوى ذلك من الليل، قال: ((نعم، ليصمه وليعتد به إذا لم يكن أحدث شيئاً))[١].

وهذه الصحيحة أيضاً تدل على ذلك وموردها قضاء صوم شهر رمضان.

وغيرهما من الروايات وهذا مما لا شبهة فيه .

(١) اختلف فقهاؤنا في عبادات الصبي، فذهب جمع كثير منهم إلى أن عبادات الصبي المميز تمرينة وليست شرعية مستحبة.

وفي مقابلهم ذهب أخرون إلى شرعية عباداته، ويمكن الاستدلال على ذلك بوجهين :

الوجه الأول: شمول إطلاقات الأدلة من الآيات كقوله تعالى :﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ**﴾[٢] والروايات للبالغ وغير البالغ المميز، ولا وجه لتخصيصها بالبالغ، غاية الأمر أن حديث رفع القلم عن الصبي رافع للإلزام فقط، وأمّا

---

(١) الوسائل: باب٢/ أبواب وجوب الصوم ونيته، حديث: ٢ .

(٢) سورة البقرة: ١٨٣ .

أصل مشروعية هذه العبادات فهو باقٍ ولا وجه لكونه مرفوعاً، إذ ليس في رفعه امتنان، والامتنان إنّما هو في رفع الالزام والوجوب .

وعلى ذلك، فيحكم بأن عبادات الصبي المميز مشروعة ومستحبة.

وقد اعتمد على هذا الوجه السيّد الحكيم قدس سره في المستمسك[١].

ولكن لا يمكن المساعدة على هذا الوجه ؛ لأن الوجوب أمر اعتباري بسيط لا أنه مركب من الاستحباب واللزوم حتى يكون المرفوع بحديث رفع القلم اللزوم دون الاستحباب، لأن التركيب إنما يتصور في غير الأمور الاعتبارية . وعليه فإن مفاد هذه المطلقات من الآيات والروايات وجوب هذه العبادات على البالغ وغير البالغ، وهذا الوجوب ـ أمر بسيط ـ مرفوع بحديث رفع القلم عن الصبي، فإثبات الاستحباب بحاجة إلى دليل .

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الوجوب مركب من أصل المشروعية واللزوم، إلا أن الجنس ـ وهو أصل المشروعية ـ مندك في ضمن الفصل ـ وهو اللزوم ـ ولا يمكن رفع الفصل بدون رفع الجنس، فلا محالة إذا كان الفصل مرفوعاً فالجنس أيضاً مرفوع، وأمّا ثبوت جنس آخر فهو بحاجة إلى دليل.

فالنتيجة : أن هذا الوجه لا يمكن المساعدة عليه.

الوجه الثاني: الاستدلال بما ورد في بعض الروايات بقوله عليه السلام ((مروا صبيانكم بالصلاة والصيام))[٢]، وقد ذكرنا[٣] : أن الأمر بشيء أمر بذلك الشيء

---

(١) يلاحظ مستمسك العروة الوثقى: ج١، ص٢٦١، ج٤، ص٤٧٩

(٢) الوسائل: باب٣/ أبواب أعداد الفرائض، حديث: ٥ .الوسائل: باب٢٩/أبواب من يصح منه الصوم، حديث: ٣.

(٣) المباحث الأصولية: ج٥، ص٢٤٦ـ٢٤٧ .

[٢٥٠٤] مسألة ٣ : يشترط في صحّة الصوم المندوب مضافاً إلى ما ذكر أن لا يكون عليه صوم واجب من قضاء أو نذر أو كفارة أو نحوها[1] مع

حقيقة، فإن أمر الأولياء واسطة وطريق إلى إيصال أمر المولى بذلك الشيء فقط وليس له موضوعية، فإذا تعلّق أمر المولى بعبادة الصبي فهو أمر مولوي استحبابي. وعليه فالأمر في هذه الروايات يدل على مشروعية واستحباب صلاة الصبي وصيامه وحجه وسائر عباداته، لا أنها مجرد تمرين. وهذا الوجه هو الصحيح .

(١) يقع الكلام هنا تارة فيما إذا كان على المكلف قضاء شهر رمضان، وأخرى فيما إذا كان عليه صوم واجب آخر غيره .

أمّا إذا كان عليه قضاء شهر رمضان فلا يجوز التطوّع في الصيام، ولو صام فصومه باطل ولا يكون مشروعاً وهذا ظاهر، وقد دلّت على ذلك جملة من الروايات.

وأمّا إذا كان عليه صوم آخر غير قضاء شهر رمضان، فالمعروف والمشهور بين الأصحاب أيضاً عدم مشروعية الصوم المستحب، بلا فرق بين صوم الكفّارة وصوم التعويض وصوم التعجيل وصوم النذر والعهد والشرط وما شاكل ذلك..

هذا، ولكن الظاهر أنه لا بد من التفريق والتفصيل في ذلك بين الصوم الواجب بالذات في الشريعة المقدسة، وبين الصوم الواجب بالعرض، فإن صوم كفّارة التعجيل ـ وهو صوم بدل الكفّارة لمن خرج عن عرفات قبل غروب الشمس ـ وصوم التعويض ـ وهو صوم بدل الهدي في الحج ـ واجبات بالذات .

وأمّا صوم النذر والعهد والشرط فهي واجبات بالعرض، وإلا فهي نفل مستحب بالذات، فصوم النذر ـ مثلاً ـ واجب عرضاً بالالتزام النذري لا واجب بالذات.

ولاستيضاح ما يمكن استفادته منها، ينبغي أولاً استعراض الروايات الواردة في المقام :

فمنها: صحيحة الحلبي المروية عن الكافي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل عليه من شهر رمضان طائفة أيتطوع؟ فقال: ((لا، حتى يقضي ما عليه من شهر رمضان))[١].

وهذه الصحيحة موردها قضاء شهر رمضان، فلو كنّا نحن وهذه الصحيحة فلا يمكن التعدّي إلى غير قضاء شهر رمضان، لأن هذا الحكم يكون على خلاف القاعدة، فالتعدي منه الى سائر الموارد بحاجة إلى قرينة، ولا قرينة على التعدّي لا في نفس هذه الصحيحة ولا من خارجها.

فإذاً هذه الصحيحة مختصّة بقضاء شهر رمضان، ولهذا خصّ بعض الفقهاء هذه المسألة بخصوص قضاء شهر رمضان، فمن كان عليه قضاء شهر رمضان فلا يجوز له التطوّع، وأمّا من كان عليه صوم الكفّارة أو صوم التعويض أو صوم التعجيل أو ما شاكل ذلك فلا مانع من التطوّع والإتيان بالصوم المستحب.

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن ركعتي الفجر؟ قال: ((قبل الفجر)) ـ إلى أن قال: ـ ((أتريد أن تقايس؟ لو كان عليك من شهر رمضان أكنت تتطوع إذا دخل عليك وقت الفريضة؟! فابدأ بالفريضة))[٢].

---

(١) الوسائل: باب٢٨/ أبواب احكام شهر رمضان، حديث: ٥. الكافي: ج٤، ص١٢٣.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ١.

وفي هذه الصحيحة وإن ذكر الامام عليه السلام في صدرها لو كان عليك من قضاء شهر رمضان، ولكنه في ذيلها ذكر عليه السلام فابدأ بالفريضة، وهو يدل على أن المناط والملاك إنّما هو بالفريضة ولا خصوصية لقضاء شهر رمضان، باعتبار أن تعبير الامام عليه السلام عن قضاء شهر رمضان بالفريضة يدل على أن ملاك الحكم إنّما هو الفريضة . وعليه فالصحيحة تدل على أنّ من عليه فرض لا يجوز له التطوّع، سواء أكان قضاء شهر رمضان أم غيره من الفرائض .

ومنها: صحيحة الحلبي الأخرى المروية في الفقيه عن أبي عبد الله عليه السلام أنه: ((لا يجوز أن يتطوّع الرجل بالصيام وعليه شيء من الفرض))[1].

واطلاق الفرض في هذه الصحيحة يعمّ قضاء شهر رمضان وغيره، فكل من عليه الفرض لا يجوز له التطوّع.

وهل هذه الصحيحة تشمل وجوب الصوم بالنذر أو بالعهد أو باليمين أو بالإجارة أو ما شاكل ذلك أو لا تشمل ذلك ؟

ظاهر الماتن قدس سره بل صريحه الشمول وعدم الفرق بين صوم قضاء شهر رمضان وصوم الكفّارة وصوم الواجب بالنذر أو بالعهد أو باليمين..، وهو ظاهر السيّد الأستاذ قدس سره أيضاً حيث لم يستشكل على الماتن قدس سره.

ولكن الظاهر عدم الشمول، لأن الصوم المنذور ونحوه نفل حقيقة وفرضه ووجوبه بالعرض لا بالذات، وظاهر الصحيحة أن من عليه شيء من الفرض ظاهر في الفرض بعنوانه الأولي وبالذات كقضاء شهر رمضان وصوم الكفّارة وصوم التعويض وما شاكل ذلك، لا أنه فرض بالعرض ونفل بالذات كما في الصوم الواجب بالنذر فهو نفل في الحقيقة ولكنه فرض بالعرض، فإن من نذر

(١) الوسائل: باب٢٨/ أبواب احكام شهر رمضان، حديث: ٢ . الفقيه٢: ٣٩٢/٨٧ .

صلاة نافلة الليل ـ مثلاً ـ فإنه لا يوجب خروجها عن النافلة وإن وجبت بالعرض بعنوان ثانوي كالنذر أو العهد أو اليمين أو الشرط أو الإجارة.

وبالجملة: الظاهر أن المراد من الفرض في الصحيحة ما كان فرضاً بعنوان أولي وبالذات، فلا يشمل ما كان نفلاً بعنوان أولي وإن صار فرضاً بعنوان ثانوي، لأن الفرض بعنوانه الأولي في مقابل النفل ـ كذلك ـ بعنوانه الأولي. وبالتالي فلا يشمل الصوم المنذور لأنه نافلة بعنوانه الأولي الذاتي وإن طرأ عليه الوجوب والفرض بعنوان ثانوي بسبب النذر أو الشرط أو العهد أو ما شاكل ذلك. والحاصل أن النذر ونحوه لا يخرج النافلة عن كونها نافلة بعنوانها الأولي الذاتي.

وقد يناقش في هذه الصحيحة بأنها لم ترد بعنوان الرواية بل بعنوان فتوى الصدوق، أو أنها نفس صحيحة الحلبي الأولى التي رواها الكليني، لا أنها صحيحة أخرى. وعليه فليس في المقام ما يمكن الاعتماد عليه لإثبات عموم عدم جواز التطوع لغير قضاء شهر رمضان .هذا.

ولكن الظاهر أن هذه المناقشة في غير محلها، لأن صحيحة الحلبي هذه تختلف عن صحيحته المروية في الكافي متناً وسنداً، فإن جميع من ورد في سلسلة سند الصدوق إلى الحلبي مغاير تماماً لما وقع في سلسلة سند الكليني إلى الحلبي، فسلسلة السند في كلتيهما مختلفتان تماماً، وكذلك الاختلاف في متنيهما، فإن في المروية عن الفقيه ((لا يجوز أن يتطوع الرجل بالصيام وعليه شيء من الفروض))، وأمّا في متن المروية عن الكافي ((لا حتى يقضي ما عليه من شهر رمضان)). فإذاً هذه الصحيحة ليست عين تلك الصحيحة، والظاهر أنها رواية لا فتوى الصدوق قدس سره، فإنّ حملها على الفتوى بحاجة الى قرينة وعناية زائدة.

التمكّن من أدائه[1]. وأمّا مع عدم التمكّن منه كما إذا كان مسافراً وقلنا بجواز

وكيف ما كان، فهذه الصحيحة واضحة الدلالة على أن من عليه شيء من الفرض لا يجوز له التطوع. ولكن لا بُدّ من التفصيل بين ما إذا كان على المكلف صوم الكفّارة أو صوم بدل الهدي أو صوم كفّارة التعجيل أو ما شاكل ذلك فلا يجوز له التطوّع لأنّ هذه الصيام من الفرائض واجبة بعنوان أولي ذاتي وهي مشمولة لصحيحة الحلبي، وبين النوافل ذاتاً وحقيقة بعنوان أولي كالصوم المنذور أو صوم العهد أو صوم يمين أو صوم استئجاري أو ما شاكل ذلك فيجوز له التطوّع ولا مانع من ذلك لعدم شموله للصحيحة .

(١) فصّل الماتن قدس سره بين ما إذا كان المكلف متمكناً من الصوم الواجب فلا يجوز له التطوّع بالصيام، وبين ما لا يكون متمكناً منه فيجوز له التطوع كما لو كان مسافراً لا يتمكن من الصوم الواجب وفرضنا أن الصوم المندوب مشروع في السفر، أو يجوز للمسافر الصوم في السفر كصوم ثلاثة أيام في المدينة المنورة يوم الأربعاء والخميس والجمعة وإن كان عليه فرض . وهذا التفصيل لعله المشهور بين الأصحاب.

ولكن في إتمام هذا التفصيل بالدليل إشكال، بل منع، لأن مقتضى إطلاق صحيحة الحلبي هو عدم جواز التطوّع لمن عليه الفرض في جميع الحالات سواء أكان في السفر أم في الحضر، وسواء تمكن من الاتيان بالواجب في الوقت المحدد أو لا، وسواء أراد الإتيان به في وقت محدّد أو لم يرد الإتيان به إلى الأبد ما دام العمر، ففي جميع هذه التقادير لا يجوز له التطوّع، ولم يقيّد ذلك بما إذا تمكّن من الاتيان بالواجب أو بعدم تمكن الاتيان به، فكل ذلك بحاجة إلى التقييد ولا دليل على التقييد، ولا قرينة عليه.

وكيف ما كان، فما ذكره الماتن قدس سره من التفصيل لا وجه له، لأن ما ذكره قدس سره من التفصيل مبني على كون عدم جواز التطوّع من جهة أنّه مزاحم للإتيان بالواجب، ولذلك خصّه بصورة التمكن من الاتيان بالواجب.

ولكن لا وجه لذلك، إذ لا يظهر من صحيحة الحلبي أن عدم جواز التطوع من جهة المزاحمة، بل ولا إشعار فيها بذلك فضلاً عن الظهور، بل هي تدل على أنّه لا يجوز التطوّع لمن كان عليه شيء من الفرض، فمادام الفرض ثابتاً في ذمة المكلف فلا يجوز له التطوّع بالصوم، سواء أكان التطوّع مزاحماً للفرض أو غير مزاحم، فالتقييد بالمزاحم بحاجة إلى قرينة.

وأمّا السيّد الأستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[1] فقد ادعى انصراف صحيحة الحلبي بعدم جواز التطوع بالصوم إلى صورة تمكن المكلف من أداء الواجب في ذمته، وأمّا من لم يتمكن من ذلك فالصحيحة لا تشمله ولا تدل على عدم جواز التطوع في هذه الصورة، ومنشأ هذا الانصراف كون المرتكز في الأذهان هو أولوية الفريضة وعدم صلاحية مزاحمة النوافل للفرائض، وأن تفريغ الذمة من الواجب أهم من الاشتغال بالمستحب.

ولكن الظاهر أن ملاك الانصراف لا يمكن أن يكون هو التزاحم بين المستحب والواجب، لأن من يدعي انصراف صحيحة الحلبي إلى صورة التمكن يدعي عدم جواز التطوع سواء أكان هناك مزاحم أو لم يكن مزاحم، كما لو فرضنا أن على المكلف قضاء يوم من شهر رمضان ـ والمفروض أن وجوب القضاء وجوب موسع وليس وجوباً مضيقاً ـ وأراد المكلف أن يقضي ذلك اليوم في يوم الخميس

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢١، ص٥٠٦.

مثلاً، وأراد في يوم الأربعاء صوم المستحب فلا مزاحمة بين الإتيان بقضاء شهر رمضان وبين الصوم المستحب ولكن مع ذلك فلا يجوز له التطوع.

بل هذا الانصراف انصراف بدوي ناشٍ من كثرة استعمال اللفظ في هذا المعنى فمتى ما أطلق هذا اللفظ انتقل الذهن إلى هذا المعنى الّذي كثر استعمال اللفظ فيه لأجل الأُنس الذهني بين هذا اللفظ وبين المعنى . ولا معنى لدعوى انصراف المطلق إلى الأفراد المتعارفة، لأن المطلق دائماً لا يستعمل إلا في المعنى الجامع ولا يكون مستعملاً في فرد خاص لكي يقال أن كثرة استعماله توجب انصرافه اليه عند الإطلاق، ولذا لا يكون المطلق منصرفاً إلى الفرد الكامل أو إلى الأفراد المتعارفة، فالمطلق كما يشمل الأفراد المتعارفة كذلك يشمل الأفراد النادرة أيضاً بلا فرق.

وعلى الجملة : فلا دليل على هذا الانصراف ولا دليل على التقييد، وحينئذٍ فتبقى الصحيحة على إطلاقها بعدم جواز التطوع بالصوم لمن كان عليه فرض، سواء أكان متمكناً من الإتيان بالفرض، أم لم يكن متمكناً منه .

وأمّا تمثيل الماتن قدس سره بما إذا كان الصوم المستحب مشروعاً في السفر أو صوم ثلاثة أيام في المدينة المنورة ..

فيمكن المناقشة فيه : بأن الروايات التي تدل على استحباب صوم ثلاثة أيام في المدينة المنورة ناظرة إلى أن السفر غير مانع عن مشروعية هذا الصوم، لكون المرتكز في الأذهان أن السفر مانع عن الصوم، إلا إذا قصد الإقامة عشرة أيام في مكان أو كان سفره معصية، أو كان سفره للصيد اللهوي، أو كان شغله سفراً . فالمتفاهم العرفي من الرواية الدالة على استحباب صوم ثلاثة أيام للمسافر في

المدينة المنورة هو كون السفر لا يكون مانعاً عن مشروعية هذا الصوم، ولا دلالة فيها على أن هناك مانعاً آخر أو ليس هناك مانع آخر لأنها ساكتة عن ذلك، ولا تدل على نفي مانعيته إن وجد.

وعلى هذا، فلا تصلح أن تكون هذه الرواية معارضة لإطلاق صحيحة الحلبي، لأن إطلاقها منشأه سكوت المولى في مقام البيان وهو من أضعف الإطلاقات، بخلاف إطلاق صحيحة الحلبي فهو إطلاق لفظي مقدّم على إطلاقها السكوتي .

ونتيجة ذلك : أن من كان عليه فرض فلا يجوز له صوم ثلاثة أيام في المدينة المنورة أيضاً .

وكذا الكلام في افتراض الدليل الدال على مشروعية الصوم في السفر، فإن المتفاهم العرفي منه أن السفر لا يكون مانعاً عن الصوم، وأمّا أن هناك مانعاً آخر أو لا فالدليل ساكت عن ذلك.

نعم، لو أغمضنا النظر عن ذلك وسلمنا بأن هذه الروايات كما تدل بإطلاقها على أن السفر لا يكون مانعاً عن الصوم، كذلك تدل على أن وجود الفرض في ذمة المكلف أيضاً لا يكون مانعاً عن التطوّع، فعندئذٍ لا بُدّ من تقديم هذه الروايات على إطلاق صحيحة الحلبي، لأن دلالتها أظهر من دلالة الصحيحة، وتقديم الأظهر على الظاهر من أحد موارد الجمع الدلالي العرفي وإن كانت النسبة بينهما عموم من وجه.

فتحصّل: أن مقتضى إطلاق صحيحة الحلبي عدم جواز التطوّع لمن عليه الفرض في جميع الحالات سواء أكان في السفر أم في الحضر، وسواء تمكن من

الصوم المندوب في السفر ، أو كان في المدينة وأراد صيام ثلاثة أيّام للحاجة فالأقوى صحته ، وكذا إذا نسي الواجب وأتى بالمندوب ، فإنّ الأقوى صحّته إذا تذكّر بعد الفراغ ، وأمّا إذا تذكّر في الأثناء قطع ، ويجوز تجديد النيّة حينئذ للواجب مع بقاء محلّها كما إذا كان قبل الزوال[1]، ولو نذر

الاتيان بالواجب في الوقت المحدد أو لا ، وسواء أراد الإتيان به في وقت محدّد أو لم يرد الإتيان به إلى الأبد وما دام العمر، ففي جميع هذه التقادير لا يجوز له التطوّع بالصوم لأنه غير مشروع .

(١) قد ظهر بطلان ذلك أيضاً ممّا ذكرناه، فإنه لو نسي الواجب وأتى بالمندوب فلا يمكن الحكم بصحته، سواء انكشف الخلاف بعد الفراغ أو انكشف في الأثناء، فعلى كلا التقديرين لا يجوز له التطوّع بمقتضى اطلاق صحيحة الحلبي، فلا وجه لما ذكره قدس سره من التفصيل.

وأمّا السيّد الأستاذ قدس سره فقد فرّق على ما في تقرير بحثه بين العجز عن القضاء، وبين نسيان القضاء، فإن الناسي خارج عن أدلة التكليف ولا يكون مكلفاً، لأن النسيان رافع لأصل التكليف في مرحلة الجعل، بخلاف العجز فهو رافع لفعلية التكليف في مرحلة الامتثال ولا يكون رافعاً لأصل التكليف في مرحلة الجعل ..

وهذا الفرق مبني على مسلكه قدس سره[1] بكون القدرة شرطاً عقلياً وليست بشرط شرعي، والعقل إنّما يحكم باعتبار القدرة في مرحلة الامتثال ومرحلة فعلية

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٤٤، ص٣٥٨ .

التطوّع على الإطلاق صح وإن كان عليه واجب ، فيجوز أن يأتي بالمنذور قبله بعد ما صار واجباً ، وكذا لو نذر أيّاماً معيّنة يمكن إتيان الواجب قبلها .

وأمّا لو نذر أيّاماً معيّنة لا يمكن إتيان الواجب قبلها ففي صحّته إشكال من أنّه بعد النذر يصير واجباً[1] ، ومن أنّ التطوّع قبل الفريضة غير جائز فلا

التكليف ، وأمّا في مرحلة الجعل فالقدرة ليست شرطاً. وعلى ذلك فالتكليف مجعول للبالغ العاقل سواء أكان حين الجعل عاجزاً أم لم يكن عاجزاً ، لأن القدرة إنّما هي معتبرة بحكم العقل في مرحلة الامتثال وفعلية التكليف ، فإذا صار التكليف فعلياً بفعلية موضوعه فامتثاله منوط باعتبار القدرة عليه بحكم العقل بملاك قبح تكليف العاجز .

وأمّا بناءً على ما ذكرناه[1] : من أن القدرة مأخوذة في موضوع التكليف وهي شرط شرعي كالبلوغ والعقل ، وأن التكاليف مجعولة للبالغ العاقل القادر ، غاية الأمر الكاشف عن اشتراط القدرة واعتبارها في متعلق التكليف شرعاً هو العقل دون الشرع . وعلى هذا فلا فرق بين الناسي والعاجز ، فكما أن الناسي لا يكون التكليف مجعولاً عليه في مرحلة الجعل ، فكذلك العاجز لا يكون التكليف مجعولاً عليه في مرحلة الجعل ، لأن القدرة شرط شرعي ، فعندئذٍ لا فرق بين العاجز والناسي.

(١) ذكر قدس سره ثلاثة أقسام من النذر :

القسم الأول : أن ينذر التطوّع بالصوم مطلقاً.

القسم الثاني : أن ينذر أياماً معيّنة من التطوّع ، ولكنه يمكن الاتيان بالواجب قبل الاتيان بها.

---

(١) وهذا عدول منه (دام ظله) عمّا في المباحث الأصولية (ج٤ : ص٤٢٤) حيث بنى هناك على موافقة مسلك السيد الخوئي قدس سره في اعتبار العقل للقدرة في مرحلة الإمتثال وأنها لا تكون من شروط الحكم في مرحلة الجعل .

القسم الثالث: أن ينذر أياماً معيّنة ولكنه لا يمكن الاتيان بالواجب قبل الاتيان بها.

أمّا القسم الأول والثاني فقد حكم قدس سره بصحة النذر فيهما، وأمّا القسم الثالث فقد أستشكل في صحته، من جهة صيرورته بالنذر واجباً فيصح، ومن جهة أنّه تطوّع قبل الفريضة فلا يصح.

وأقول : أمّا القسم الأول من النذر فلا شبهة في صحّة النذر، لأن متعلّق النذر هو الجامع بين الافراد التي يكون اتيانها قبل الواجب، والافراد التي يكون اتيانها بعد الواجب، ومجرد اشتغال ذمة المكلف بالفريضة لا يكون مانعاً عن انعقاد النذر، بل هو مانع عن التطوّع، فإذاً لا مانع من صحة النذر لتعلقه بالجامع وهو محبوب.

قد يقال كما قيل[1]: إنّه لا يمكن تطبيق الجامع على الفرد قبل الإتيان بالفريضة، لأن هذا الفرد تطوّع والتطوّع غير مشروع ومحرم ومبغوض للمولى وبالتالي فلا يمكن تطبيق الجامع على هذا الفرد المبغوض المحرم، فإذا لم يمكن تطبيقه عليه فلا يمكن تقييد الجامع بهذا الفرد، وإذا استحال تقييده بهذا الفرد استحال إطلاقه أيضاً. وعلى ذلك يتعين تقييده بالفرد الذي يؤتى به بعد الإتيان بالفريضة ..

والجواب عن ذلك : إنه لا مانع من تطبيق الجامع على هذا الفرد ـ أي الفرد قبل الإتيان بالفريضة ـ لأن النذر إذا انعقد وصحّ فيجب الوفاء به، وانطباق الجامع على هذا الفرد إنما هو بملاك وجوب الوفاء بالنذر، لا بملاك التطوع حتى

(١) وهذا عدول عما أبداه (دام ظله) في التعاليق المبسوطة ج٥، ص١٦٦ـ١٦٧ حيث تبنى هناك هذا القيد. وقد استشكل (دام ظله) بصحة النذر في الأقسام الثلاثة، فراجع.

يكون غير جائز، بل لا يمكن الجمع بين الوجوب الوفاء بالنذر وبين عنوان التطوع، لأن عنوان الوفاء بالنذر مزاحم لعنوان التطوّع . فإذاً الدليل إنما يدل على عدم مشروعية التطوّع وجوازه ولا يدل على عدم جواز الوفاء بالنذر، وعليه فلا مانع من الإتيان بالفرد قبل الإتيان بالفريضة بعنوان الوفاء بالنذر وبصفة انّه مصداق للوفاء به .

وأمّا أن استحالة تقييد الجامع بهذا الفرد ـ أي الفرد قبل الإتيان بالفريضة ـ تستند الى استحالة الإطلاق، فهذا مبني على أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة كما اختاره المحقق النائيني قدس سره.

ولكن ذكرنا في محلّه[1] أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل التناقض ـ أي الايجاب والسلب ـ فالإطلاق عبارة عن عدم التقييد وهو ليس أمراً وجودياً، فاستحالة احد النقيضين تستلزم ضرورة النقيض الآخر.

وأمّا السيّد الأستاذ قدس سره[2] فقد بنى على أن التقابل بينهما من تقابل التضاد، فإن استحالة أحد الضدين تستلزم ضرورة وجود الضد الآخر.

وكيف ما كان، فعلى كلا القولين فإنّ استحالة التقييد تستلزم ـ ضرورةً ـ الإطلاق، فإذاً الإطلاق باقٍ على حاله ولا مانع من تطبيقه على أفراده.

وعلى ذلك، فلا مانع من صحّة النذر في هذا القسم وتطبيقه حتى ولو على الفرد قبل الإتيان بالفريضة.

---

(١) المباحث الأصولية: ج٣، ص٢٩٧ .

(٢) موسوعة الامام الخوئي: ج٤٣، ص٥٣٠ .

وأمّا القسم الثاني: فأيضاً لا إشكال في صحّة انعقاد النذر فيها، لأن المكلف متمكن من الإتيان بالفريضة قبلها، فبعد تحقق النذر وانعقاده لا مانع من الإتيان بالصوم في هذه الأيام قبل الإتيان بالفريضة، لأن الإتيان بها ليس بعنوان التطوّع حتى يكون غير جائز، بل الإتيان بها بعنوان أنها مصداق الوفاء بالنذر.

وعلى ذلك، فلا يكون مشمولاً لدليل المنع، لأن مفاد دليل المنع عدم مشروعية التطوع، وأمّا الإتيان بالصوم بعنوان الوفاء بالنذر فلا يصدق عليه عنوان التطوع حتى يكون ممنوعاً وغير جائز.

وأمّا القسم الثالث: فقد ذكر جماعة بأنّ النذر فيه باطل، لأنه قد تعلّق بعنوان الصوم تطوّعاً ومستحباً وهو غير مشروع، فمن أجل ذلك لا يكون متعلق هذا النذر راجحاً ومحبوباً، فلا محالة يكون النذر باطلاً وغير صحيح.

ولكن الأمر ليس كذلك، لأن النذر لا يمكن أن يتعلّق بالصوم بعنوان التطوع أو المستحب، لأنه يلزم من فرض وجود النذر عدمه، فإنه مع فرض تحقق صحة النذر يخرج عن عنوان التطوع وعن عنوان الاستحباب ويصير واجباً، فمن أجل ذلك لا يمكن أن يتعلق النذر بالصوم بعنوان مستحب أو بعنوان التطوع، بل النذر تعلق بذات الصوم وهي عبادة راجحة ينعقد النذر بها، فإذا انعقد النذر وجب الوفاء به، وحينئذٍ يمكنه أن يأتي بصوم هذه الأيام قبل الإتيان بالفريضة بعنوان الوفاء بالنذر وبصفة أنها مصداق للوفاء بالنذر، لا بعنوان التطوّع أو بعنوان المستحب حتى تكون مشمولة لدليل المنع.

فالنتيجة: أن النذر في جميع هذه الأقسام صحيح ولا مانع منه أصلاً، فإنه بعد انعقاد النذر يجوز الإتيان بالصوم قبل الإتيان بالفريضة بعنوان الوفاء بالنذر وبصفة أنّه مصداق للوفاء بالنذر لا بصفة أنّه مصداق التطوّع حتى يكون ممنوعاً.

يصح نذره ، ولا يبعد أن يقال : إنّه لا يجوز بوصف التطوّع ، وبالنذر يخرج عن الوصف ، ويكفي في رجحان متعلّق النذر رجحانه ولو بالنذر . وبعبارة أخرى المانع هو وصف الندب وبالنذر يرتفع المانع[1].

---

(١) ما أفاده قدس سره بحسب ظاهر كلامه من أنّه يكفي في صحّة النذر مجيء الرجحان من قبل النذر .. غريب منه قدس سره لأمرين :

أمّا أولاً : فلأن صحّة النذر تتوقف على رجحان متعلّقه في المرتبة السابقة، فلو كان رجحان متعلّقه يتوقف على صحّة النذر للزم الدور.

وأمّا ثانياً : فلأنه يلزم من ذلك إمكان تصحيح كل أمر غير مشروع بالنذر، كتصحيح الصلاة تيمماً مع وجدان المكلف للماء، أو الصلاة جالساً مع كون المكلف قادراً على القيام، أو الصلاة إلى غير القبلة ،.. وهو كما ترى ! خلاف الضرورة الفقهية فلا يمكن الالتزام به .

وكيف ما كان، فيمكن توجيه كلامه قدس سره بأن هذا المحذور إنّما يلزم في ما إذا كان متعلق النذر هو الصوم بوصف المندوب وبوصف التطوّع . وأمّا إذا كان غرضه من ذلك أن النذر يتعلّق بذات الصوم بنفسه ـ لا بوصفه العنواني من المندوب أو التطوع بل هما وصفان خارجان عن متعلّق النذر ـ فمتعلق النذر هو ذات الصوم في نفسه وهو راجح، فإذا كان راجحاً فهو واجب، فإذا وجب ارتفع وصفا الندب والتطوع.

ولعلّ هذا هو مراده قدس سره ، بل يمكن استفادة ذلك من آخر كلامه (وبعبارة أخرى المانع هو وصف الندب وبالنذر يرتفع المانع) ومقصوده أن النذر تعلّق بذات الصوم، أمّا وصف الندب فهو خارج، وإذا تعلّق بذات الصوم صار الصوم واجباً، فإذا وجب ارتفع وصف الندب.

[٢٥٠٥] مسألة ٤ : الظاهر جواز التطوّع بالصوم إذا كان ما عليه من الصوم الواجب استئجارياً ، وإن كان الأحوط تقديم الواجب[١].

---

(١) ذكرنا سابقاً أن صحيحة الحلبي ظاهرة في أن المراد من الفرض فيها ما هو فرض بعنوان أولي وبالذات فلا يشمل الفرض بعنوان ثانوي إلا إذا كانت هناك قرينة، فالفرض بعنوانه الأولي في مقابل النفل بعنوانه الأولي .

وعلى ذلك، فالصوم الاستئجاري فرض بعنوان ثانوي وهو كصوم النذر والعهد والشرط واليمين، فإن الصوم في جميع هذه الموارد ليس فرضاً بعنوان أولي، بل بعنوان ثانوي وهو غير مشمول لصحيحة الحلبي . فإذاً لا مانع لمن عليه الصوم الاستئجاري من أن يصوم صوماً مستحباً أو تطوّعاً .

وقد علّل السيّد الأستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[١]: بأنّ الصوم الاستئجاري ليس في ذمة النائب، بل هو في ذمة غيره وهو المنوب عنه، والتطوّع إنما لا يجوز لمن عليه واجب، وأمّا من كان الواجب في ذمة غيره فهو لا يكون مانعاً من تطوعه، والمفروض أن صوم الفريضة إنّما هو في ذمة المنوب عنه، لا في ذمة النائب لكي يمنع عن صومه استحباباً، فإن الواجب على النائب إنّما هو قصد النيابة فقط بأن يأتي بصوم المنوب عنه بقصد النيابة، وإلا فوجوب الصوم إنّما هو في ذمة المنوب عنه .

وبالجملة: فهذه المسألة منصرفة وخارجة عن محل البحث موضوعاً، ولا تكون داخلة في محلّ البحث، إذ النائب يؤدي ما هو فرض غيره لا أن ذمته

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢١، ص٥١٦ .

مشغولة بالصوم الواجب حتى نبحث عن كونها مانعة عن صومه استحباباً وتطوعاً، أو لا تكون مانعة. هذا.

ولكن الظاهر أنّ ما أفاده قدس سره من التعليل لا يمكن المساعدة عليه، إذ لا شبهة في أنه بعقد الإجارة ينتقل ما في ذمة المنوب عنه إلى ذمة النائب وفي طول ذمة المنوب عنه لا في عرضها، فتصبح ذمة النائب بعقد الإجارة مشغولة في مقابل أنّه مالك للأجرة، لا أن الواجب على النائب هو قصد النيابة فقط وذمته فارغة، بل عقد الإجارة يقتضي اشتغال ذمة النائب بصوم المنوب عنه، وهو يأتي بهذا الصوم لفراغ ذمته.

وعلى ذلك، فهذه المسألة داخلة في محل النزاع، ولكن بما أن هذا الصوم الاستئجاري واجب بالعرض وبعنوان ثانوي فهو لا يمنع عن التطوّع.

فصل
في شرائط وجوب الصوم

وهي أُمور :

الأوّل والثاني : البلوغ والعقل[1]، فلا يجب على الصبي والمجنون إلّا أن يكملا قبل طلوع الفجر ، دون ما إذا كملا بعده ، فإنّه لا يجب عليهما وإن لم يأتيا بالمفطر ، بل وإن نوى الصبي الصوم ندباً ، لكن الأحوط مع عدم إتيان المفطر الإتمام والقضاء إذا كان الصوم واجباً معيّناً[2]، ولا فرق في

---

(١) ويدلنا على اعتبار البلوغ والعقل في كافة التكاليف ما دلّ من الروايات على رفع القلم عن الصبي والمجنون، الكاشف عن كون المخاطب بالتكاليف الشرعية إنما هو البالغ العاقل، وأما غيره فهو خارج عن موضوع التكليف.

(٢) وعلى ما ذكرناه آنفاً من اعتبار البلوغ في التكليف، فإذا بلغ الصبي قبل الفجر وجب عليه صوم ذلك اليوم، وأمّا إذا بلغ بعد الفجر ولو بساعة أو أكثر أو أقل فلا يجب عليه صوم ذلك اليوم، وهذا هو مقتضى القاعدة، لأن وجوب الصوم مشروط بالبلوغ، والمفروض أن وجوب الصوم وجوب وحداني ـ لا تبعّض فيه ـ متعلّق بالإمساك من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، وهو مركب من الأجزاء الطولية المترابطة التي لا يمكن التفكيك أو التبعيض فيها إلا بدليل، وهو مفقود .

ولا فرق فيه بين أن يكون ناوياً للصوم ندباً أو لا .. فإنه على التقدير الأول لا يجب عليه اتمامه بنية الوجوب، لأن انقلاب الأمر الاستحبابي إلى الأمر الوجوبي بحاجة إلى دليل .

وعلى التقدير الثاني، فلا يجب عليه ترك الأكل والشرب ونحوهما ولا يجب عليه الإمساك تشبيهاً بالصائمين، لأن مورد الروايات التي تدل على وجوب الإمساك طيلة النهار تشبيهاً بالصائمين هو من كان مكلفاً بالصوم من طلوع الفجر فصام ثم أفسد صومه متعمداً وأفطر، فيجب عليه الإمساك بقية النهار تشبيهاً بالصائمين، والمقام ليس من موارد هذه الروايات.

وكذلك المقام ليس من موارد الروايات الدالة على أن المسافر إذا دخل بلده قبل الزوال ولم يفطر في الطريق فله أن ينوي الصيام ويكتفى بصوم نصف اليوم عن صوم تمام اليوم.

وبالجملة : فما نحن فيه ليس من موارد تلك الروايات ولا يمكن التعدّي عنها إلى سائر الموارد ومنها المقام، لأن الحكم فيها يكون على خلاف القاعدة فالتعدّي عنها بحاجة إلى دليل. فإذاً لا يجب على الصبي إذا بلغ بعد الفجر وقبل الزوال أن ينوي الصوم بل لا مقتضي له.

نعم، إذا نوى الصبي الصوم المستحب باعتبار أن عبادات الصبي مشروعة ـ كما هو الصحيح ـ فهذا يتصوّر بصورتين:

الصورة الأولى: أن ينوي الصوم المستحب من بعد طلوع الفجر ثم يبلغ في أثناء النهار، ففي هذه الصورة ليس بإمكانه أن ينوي الصوم الواجب لعدم وجوبه عليه، ولا دليل على وجوب اتمامه لكونه مستحباً، نعم إذا واصل صيامه الى الليل فلا قضاء عليه.

الصورة الثانية: ما إذا نوى الصوم المستحب من قبل طلوع الفجر وبعد طلوعه صار بالغاً، فلا دليل على انقلاب الأمر الاستحبابي إلى الأمر الوجوبي،

لأن الانقلاب بحاجة إلى دليل ولا دليل عليه، وحينئذٍ فلا يجب عليه اتمام هذا الصوم.

وكيف ما كان، فلا دليل على وجوب إتمام هذا الصوم لكونه مستحباً. وما ذكره الماتن قدّسّرهُ من الاحتياط بالجمع بين الإتمام والقضاء لا وجه له أصلاً، بل لا مقتضي له، لأن الخطاب الوجوبي لا يكون شاملاً له، وأمّا الخطاب الاستحبابي فلا يكون مانعاً عن الأكل والشرب.

ومن هنا، فإنّ الصوم يختلف عن الصلاة، فإن الصلاة واجبة بين المبدأ والمنتهى، فمثلاً صلاة الصبح واجبة بين طلوع الفجر وشروقها، وصلاة الظهرين واجبة بين زوال الشمس وغروبها، وكذا صلاة العشاءين واجبة بين غروب الشمس إلى نصف الليل أو إلى الفجر، فكل صلاة هي واجبة في وقت محدّد، والواجب هو طبيعي الصلاة الذي ينطبق على الأفراد الطولية والأفراد العرضية، والمكلف كما هو مخيّر بين الأفراد الطولية بأن يأتي بالصلاة في الساعة الأولى أو الثانية أو الثالثة، فكذلك مخيّر بين الأفراد العرضية بأن يصلي في بيته أو في الحرم الشريف أو في المسجد أو يصلي فرادى أو جماعة، والأمر لا يسري من الطبيعي إلى أفراده، لأن الفرد ليس متعلقاً للأمر وإنّما هو فرد للمأمور به ومصداق له، فينطبق عليه المأمور به انطباق الطبيعي على فرده.

وأمّا الصوم فليس الأمر فيه كذلك، لأن صيام كل يوم هو واجب مستقل ومتعلّق للأمر المستقل، وليس المراد من تعلّق الأمر بصيام كل يوم هو الفرد الخارجي لليوم، بل المراد تعلّق الأمر بمفهوم الصوم بالحمل الأولي الفاني في الفرد الخارجي، فالصوم عبارة عن الإمساك من الفجر إلى الليل وهو إمساك

مركب من الأجزاء الطولية المرتبطة بعضها مع البعض الآخر ثبوتاً وسقوطاً، فلا يمكن ثبوت جزء منه إلا بثبوت جميع الأجزاء، وكذلك لا يمكن سقوط جزء منه إلا بسقوط جميع الاجزاء، إلا إذا كان هناك دليل يدل على تنزيل الناقص منزلة التام الكامل والاكتفاء به بدلاً عنه فهذا أمر آخر، وإلا فالصوم واجب وحداني متمثل بالإمساك من طلوع الفجر إلى الليل.

وعلى ذلك، فإذا بلغ الصبي بعد طلوع الفجر فهو لا يتمكن من الإتيان بالفرد التام من الواجب لعدم امكان ايجاده، لأنه مع فرض عدم اشتغال ذمته بصوم هذا اليوم في أول جزء من طلوع الفجر فقد سقط الأمر بذلك اليوم من رمضان ؛ لأنّ أجزاء الصوم عبارة عن الآنات الطولية الارتباطية ثبوتاً وسقوطاً، فإذا سقط الأمر بصوم هذا اليوم من شهر رمضان في الآن الأول فقد سقط عن جميع آناته، وعليه فبطبيعة الحال لا يكون مكلفاً بغيره من الأجزاء الناقصة ولا يجب عليه اتمامها، لأن الاكتفاء بالفرد الناقص واجزاءه عن الفرد التام بحاجة إلى دليل .

وهذا بخلاف ما إذا بلغ الصبي اثناء الصلاة وكان الوقت متسعاً، فإنه بمجرد بلوغه يتعلّق الأمر الوجوبي بطبيعي الصلاة، فعندئذٍ هو مخيّر بين أن يتمّ هذه الصلاة بداعي الأمر الوجوبي المتعلق بطبيعي الصلاة لأنه متمكن من الإتيان بالصلاة في وقتها، وبين أن يأتي بها بداعي الأمر الاستحبابي.

وعلى كلا التقديرين فإذا بلغ الصبي وأتمّ هذه الصلاة بقصد القربة فهي صحيحة ومجزئة، وينطبق طبيعي الصلاة المأمور به على هذه الصلاة المأتي بها في الخارج، وينتزع من هذا الانطباق صحّة الصلاة، وأمّا قصد الوجوب وقصد

الاستحباب فشيء منهما غير معتبر في صحّة الصلاة، غاية الأمر قد يكون المقرّب داعوية الأمر الوجوبي وقد يكون داعوية الأمر الاستحبابي .

وقد أفاد السيّد الأستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[1] بما حاصله وبتوضيح منّا : أنّ الصبي إذا بلغ في أثناء الصلاة ولم يبق من الوقت إلا بمقدار إدراك ركعة منها فهو أيضاً مأمور بالصلاة باعتبار الروايات التي تدل على تنزيل من أدرك ركعة من الصلاة فهو بمنزلة من أدرك تمام الصلاة . وحينئذٍ فهل هو مخيّر بين اتمام هذه الصلاة، وبين قطعها واستيئناف صلاة جديدة بإدراك ركعة منها في الوقت أو لا؟ الظاهر أنه يتعيّن عليه الاتمام، لأنه لو قطعها عجز عن إدراك تمام الصلاة في الوقت باختياره، وهذا غير مشمول لرواية من أدرك ركعة فقد أدرك الصلاة، لأنها ظاهرة في العجز الاضطراري ولا تشمل العجز الاختياري.

وأمّا إذا بلغ في وقت لا يتمكن من ادراك ركعة، كما إذا بلغ في ركوع الركعة الرابعة من صلاة العصر، فالظاهر عدم وجوب الاتمام حينئذٍ، بل هو مخير بين رفع اليد عن هذه الصلاة أو اتمامها ندباً، وليس بإمكانه اتمامها فرضاً لأنه لا يكون مكلفاً بالصلاة لا بتمامها ولا ببدلها بإدراك ركعة، هذا .

ويمكن المناقشة فيما أفاده قدس سره : فإن ظاهر كلامه قدس سره أنه قد حكم بصحة هذه الصلاة ولا تجب اعادتها .

فأقول: أمّا بالنسبة إلى صحّة الصلاة فهو صحيح، لأن المعتبر في الصلاة هو الإتيان بأجزائها وشروطها منها قصد القربة، فإذا كانت الصلاة واجدة لها

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٤ .

فطبيعي الصلاة المأمور به ينطبق عليها ويحكم بصحتها .. ولكن الكلام إنّما هو في براءة ذمة هذا الصبي بهذه الصلاة بعد البلوغ، فهل تبرأ ذمته بهذه الصلاة أو لا ؟

الظاهر أن براءة ذمته بهذه الصلاة بحاجة إلى دليل، وإلا فمقتضى القاعدة وجوب اعادة الصلاة.

وأمّا بالنسبة إلى ما ذكر قدس سره من أنّه يتعيّن عليه اتمام هذه الصلاة، ولا يجوز له قطعها لأنه إذا قطع هذه الصلاة واستأنف من جديد بادراك ركعة منها فهو لا يكون مشمولاً لحديث من أدرك، لأنّ الحديث مختصّ بالعجز غير الاختياري ولا يشمل العجز الاختياري .. فيمكن مناقشته من وجوه:

الوجه الأول: إن مورد حديث من أدرك هو المكلف بالصلاة الذي لا يتمكن إلا من إدراك ركعة، إمّا من جهة النوم أو من جهة الغفلة والنسيان أو بسبب آخر، وأمّا إذا لم يكن مكلفاً أصلاً بالصلاة كالصبي ثمّ بلغ في وقت لا يتمكن معه إلا بإدراك ركعة منها، فشمول حديث من أدرك له مشكل، ولا إطلاق لحديث من أدرك بالنسبة إلى الصبي الّذي بلغ في وقت لا يتمكن إلا من إدراك ركعة.

فإذاً شمول حديث من أدرك للمقام مشكل، والأظهر عدم الشمول لأن مورده المكلف دون الصبي.

الوجه الثاني: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنّ حديث من أدرك يشمل المقام، إلا أنّ حديث من أدرك قد ورد في خصوص صلاة الصبح، وحيث إن الحكم ـ بإجزاء وكفاية إدراك ركعة في الوقت عن ادراك تمام الصلاة ـ على خلاف القاعدة، فمن أجل ذلك لا يمكن التعدّي عن مورد هذا الحديث ـ وهو

صلاة الصبح ـ إلى سائر الصلوات كصلاة الظهرين وصلاة العشاءين إلا بقرينة، ولا قرينة على التعدي في نفس هذا الحديث ولا من الخارج.

نعم، ذهب المشهور إلى عموم هذا الحديث لسائر الصلوات، بدعوى أنّه لا خصوصية لصلاة الصبح .

ولكنها مدفوعة: لأنّ لصلاة الصبح خصوصيةً لا توجد في غيرها من الصلوات كصلاة الظهرين وصلاة العشاءين، ولهذا يكون مفاد هذا الحديث تسهيلاً وامتناناً على المكلفين باعتبار أن ما بين الطلوعين وقت راحة البدن ولا سيما للعمال الذين يجهدون في عملهم، وهذه الخصوصية غير موجودة في سائر الصلوات، فمن أجل ذلك هذا الحديث يختصّ بصلاة الصبح، والتعدّي من مورده الى سائر الموارد بحاجة الى دليل .

الوجه الثالث: مع الاغماض عن ذلك أيضاً، فما ذكره السيّد الأستاذ قدس سره من أن هذا الحديث مختصّ بالعجز غير الاختياري، وأمّا إذا كان العجز اختيارياً فالحديث غير شامل له ..

الظاهر أن الأمر ليس كذلك، لأنّ من أخرّ صلاته متعمداً إلى أن ضاق الوقت عليه بحيث لا يتمكن إلا من إدراك ركعة فلا مانع من شمول هذا الحديث له، لأنه يصدق عليه أنّ من أدرك ركعة فقد أدرك الصلاة، ، وإن كان آثماً على التأخير المتعمّد وتفويت الصلاة التامّة، فإذاً لا وجه لتخصيص هذا الحديث بما إذا كان العجز غير اختياري.

وعلى هذا، فالمكلف مخيّر بين اتمام هذه الصلاة، وقطعها واستئنافها من جديد بادراك ركعة .

الجنون بين الإطباقي والأدواري إذا كان يحصل في النهار ولو في جزء منه، وأمّا لو كان دور جنونه في الليل بحيث يفيق قبل الفجر فيجب عليه.

الثالث : عدم الإغماء ، فلا يجب معه الصوم ولو حصل في جزء من النهار . نعم ، لو كان نوى الصوم قبل الإغماء فالأحوط إتمامه[١].

الرابع : عدم المرض الذي يتضرّر معه الصائم ، ولو برئ بعد الزوال ولم يفطر لم يجب عليه النيّة والإتمام ، وأمّا لو برئ قبله ولم يتناول مفطراً فالأحوط أن ينوي ويصوم وإن كان الأقوى عدم وجوبه[٢].

---

(١) بل الأقوى ذلك، لأنّ الإغماء غير الجنون، لبقاء العقل مع الإغماء دون الجنون، نعم لو عرض الإغماء على المكلف قبل الفجر وبقى الى ما بعد الفجر بطل صوم ذلك اليوم، من جهة عدم النيّة بتمام أصنافها ولا تكفي النيّة بعد الفجر لعدم الدليل على الكفاية، إلا إذا قلنا بكفاية نيّة واحدة لتمام صيام أيام الشهر من البداية الى النهاية كما هو غير بعيد، والمفروض أنها قد تحققت وبعد تحققها فلا أثر للإغماء سواء أكان قبل الفجر أم بعده أم في وقت الفجر .

(٢) يمكن تصوير المريض في المقام بثلاث حالات :

الحالة الأولى: أن يتطلّب مرضه منه الإفطار بشرب الدواء لاستعادة عافيته وهو ملتفت الى ذلك ويراه وظيفة شرعية له باعتبار أن صحته وعافيته تتوقف عليه، ولكنه من جهة تساهله وتسامحه أو غفلته أو نسيانه أو ما شاكل ذلك لم يشرب الدواء إلى وسط النهار، وبعد ذلك شفي من هذا المرض واستعاد صحته وعافيته، ففي مثل هذه الحالة لا يجب عليه تجديد النية إذا استعاد عافيته قبل الزوال. لأن مورد تجديد النيّة هو خصوص المسافر، فالتعدي عنه إلى سائر

الموارد بحاجة إلى قرينة ولا قرينة على ذلك. فإذاً لا دليل على إلحاق المريض بالمسافر.

كما أنه لا يجب عليه الإمساك تأديباً وتشبيهاً بالصائمين، لأن مورد الروايات التي تدل على وجوب الإمساك تأديباً هو الصائم الّذي أفطر وأفسد صومه متعمداً، وهي لا تشمل المقام لأن المكلف ليس بصائم لأنه لم يكن ناوياً للصوم من الساعة الأولى من الفجر من جهة مرضه[١].

الحالة الثانية: أن لا يتطلب مرضه منه الإفطار بشرب الدواء في الساعة الأولى من النهار، والمكلف لم ينو الإفطار ولم يتناول المفطر، ولكنه بعد ذلك غفل أو نام أو نسي إلى وسط النهار ثمّ استعاد المريض عافيته، فهل يجب في هذا الحالة الإمساك بقية النهار سواء كان استعادة عافيته قبل الزوال أم بعد الزوال ؟

الظاهر انّه لا دليل عليه[٢]، لأن الروايات التي تدل على وجوب الإمساك تأديباً موضوعها الصائم، والمفروض أن المكلف في المقام ليس بصائم لأنه لم ينو الصوم من جهة مرضه، وإن لم يتناول المفطر. وأمّا تجديد النيّة فأيضاً لا دليل عليه لأن مورده خصوص المسافر فالتعدي عنه إلى المريض بحاجة إلى دليل، وإن كان الأحوط الصيام تأديباً وتشبيهاً بالصائمين.

الحالة الثالثة: ما إذا أعتقد المكلّف بأنه مريض أو أن الصوم يضره، ولكن تبيّن بعد ذلك وفي أثناء النهار بأنّه لم يكن مريضاً من الأول، بل هو سليم معافى من قبل الفجر ومأمور بالصوم واقعاً ولكنه جاهل بحاله، أو تبيّن عدم كون

---

(١) ولكنه في التعاليق المبسوطة (ج٥، ص١٧٠) احتاط (دام ظله) بالامساك استحباباً.

(٢) وفي هذه الحالة احتاط بالامساك وجوباً.

الصوم مضراً به وكان اعتقاد الاضرار مبنيّاً على محضّ الخيال، وجواز الإفطار مستنداً الى الخطأ والاشتباه .

وفي هذه الحالة إذا كان تبين الحال بعد الزوال فلا إشكال في وجوب قضاء ذلك اليوم عليه، وأمّا إذا كان قبل الزوال فهل يجب عليه أن يصوم بقية النهار ؟ الظاهر عدم الوجوب لأن الدليل على كفاية صوم نصف اليوم عن تمام اليوم مختصّ بالمسافر ـ كما مرّ مراراً ـ وبما أن الحكم يكون على خلاف القاعدة فالتعدي عن مورده إلى سائر الموارد بحاجة إلى قرينة ولا توجد قرينة لا في نفس الدليل ولا من الخارج .

وأما وجوب الامساك عليه تأدباً وتشبيهاً بالصائمين فهو ثابت بلا فرق بين أن يكون انكشاف الخلاف قبل الزوال أو بعده باعتبار أنه مأمور بالصوم في الواقع من الأول، غاية الأمر أنه أخطأ في اعتقاده ولم ينو الصوم من الأول، بل هو ثابت حتى فيما إذا أتى بالمفطر على أساس أنه من موارد وجوب هذا الامساك .

وأما السيّد الأستاذ قدس سره فقد جعل لهذه الحالة نحوين[1] :

النحو الأول : ما إذا استند افطاره الى حجة شرعية من خوف عقلائي أو ظن الضرر مع عدم بلوغ الضرر حدّ الحرمة . وفي هذا النحو أفاد قدس سره بأنه لا يبعد وجوب الإمساك عليه تأديباً وتشبيهاً بالصائمين سواء كان التبيّن قبل الزوال أم بعد الزوال، لأنه مأمور بالصوم في الواقع.

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٩ .

وفيه : ما قد عرفت من أن ظاهر الروايات التي تدل على ذلك لا تشمل المقام، لأن موردها الصائم والمفروض أنه ليس بصائم لأنه لم ينو الصوم وإن كان مأموراً به في الواقع.

النحو الثاني : ما إذا استند افطاره الى الاعتقاد والقطع الجزمي بالضرر من جرّاء الصوم بحيث لا يحتمل معه الخلاف، أو استند الى الحجة الشرعية، وكان الضرر بالغاً حدّ الحرمة كما لو كان موجباً لإلقاء النفس بالتهلكة .

وقد أفاد قدس سره في وجه ذلك ما حاصله : بأنّه لا يمكن توجيه التكليف في هذه الحالة إلى القاطع بخلاف قطعه لأنه لغو، بل لا سبيل الى امتثاله حتى من باب الاحتياط، كيف ! والحال أنه قاطع بأنّ الأمر الواقعي بالصوم ساقط من الأول لا محالة، وكذلك لا يمكن توجيه التكليف إلى من قامت الحجة الشرعية عنده على حرمة الصوم. ولكن مع ذلك ذكر قدس سره أنه لو انكشف الخلاف وجب عليه الامساك وإن لم يكن مكلفاً من الأول وهو مشمول للآية الكريمة : ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**﴾[1] باعتبار أن المستثنى فيها من وجوب الصيام هو المريض والمسافر، والمفروض أنه ليس بمريض ولا مسافر، فإذا لم يكن كذلك فهو داخل في عموم المستثنى منه ويكون مكلفاً بالصوم، هذا .

وفيه: إن الآية المباركة ليست في مقام بيان أن وجوب الصوم لا يمكن أن يكون فعلياً في حقّ القاطع بحرمة الصوم باعتبار أنه مع القطع بحرمة الصوم فهو

(١) سورة البقرة: ١٨٥ .

الخامس : الخلو من الحيض والنفاس[1]، فلا يجب معهما وإن كان حصولهما في جزء من النهار .

السادس : الحضر ، فلا يجب على المسافر الذي يجب عليه قصر الصلاة بخلاف من كان وظيفته التمام ، كالمقيم عشراً والمتردّد ثلاثين يوماً والمكاري ونحوه والعاصي بسفره ، فإنّه يجب عليه التمام ، إذ المدار في تقصير الصوم

عاجز عن الامتثال، ومع عدم القدرة لا يمكن أن يكون وجوب الصوم فعلياً في حقه وإلا لزم توجيه التكليف إلى العاجز وهو قبيح ..

بل هي في مقام تشريع الصوم للموضوعات المقدّرة الوجود في الخارج، فاستثنت من مشروعية الصوم المسافر بقيوده، وكذلك المريض أيضاً بقيوده .

وعلى الجملة : الصوم مشروع ومجعول في الشريعة المقدسة في حق القاطع وغير القاطع، أقصى الأمر أنه لا يمكن أن يكون فعلياً بحق القاطع لعدم تمكنه من الامتثال، والصوم بالنسبة إليه باطل لأنه لم ينو الصوم . وأمّا وجوب الامساك عليه تأدباً وتشبيهاً بالصائمين فهو ثابت على أساس أنه من موارد وجوب هذا الامساك، بلا فرق بين أن يكون انكشاف الخلاف قبل الزوال أو بعده باعتبار أنه مأمور بالصوم في الواقع من الأول .

(١) خلوّ المرأة من الحيض كما أنّه شرط لصحة الصلاة والصوم فكذلك هو شرط للوجوب أيضاً، وقد ذكرنا سابقاً أن شرائط الواجب إذا لم تكن اختيارية كعدم الحيض أو النفاس أو دخول الوقت أو ما شاكل ذلك فلا بُدّ أن تكون شرطاً للوجوب أيضاً، وإلا لزم التكليف بغير المقدور، إذ لو كان الوجوب فعلياً والشرط غير حاصل وغير مقدور لزم التكليف بغير المقدور .

على تقصير الصلاة ، فكلّ سفر يوجب قصر الصلاة يوجب قصر الصوم وبالعكس[١].

[٢٥٠٦] مسألة ١ : إذا كان حاضراً فخرج إلى السفر ، فإن كان قبل الزوال وجب عليه الإفطار ، وإن كان بعده وجب عليه البقاء على صومه[٢]، وإذا كان

---

(١) كل من ذكر في المتن ممن يجب عليهم التمام هم مستثنون من أدلة وجوب الصلاة قصراً، ولأجل الملازمة الثابتة بين القصر والإفطار ـ كما دلت الروايات الكثيرة عليها ـ فيجب على هؤلاء الصوم .

(٢) في إطلاق وجوب البقاء إشكال، ولا يترك الاحتياط بالجمع بين البقاء على الصوم والقضاء، لأن في المقام طائفتين من الروايات المتعارضة :

الطائفة الأولى : وتدل على أنّ المكلّف إذا سافر قبل الزوال فيجب عليه الإفطار مطلقاً، سواء نوى السفر من الليل أم لم ينوه، وإن كان سفره بعد الزوال فيجب عليه البقاء على الصيام مطلقاً سواء بيّت نية السفر من الليل أم لا.

منها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن الرجل يخرج من بيّته يريد السفر وهو صائم؟ قال: فقال: ((إن خرج من قبل أن ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم، وإن خرج بعد الزوال فليتم يومه))[١].

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة وناصة في التفصيل بين ما قبل الزوال وما بعده.

---

(١) الوسائل: باب٥ / ابواب من يصح منه الصوم، حديث: ٢ .

ومنها: صحيحة عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يسافر في شهر رمضان، يصوم أو يفطر؟ قال: ((إن خرج قبل الزوال فليفطر، وإن خرج بعد الزوال فليصم))[١].

وهذه الصحيحة أيضاً ناصّة في التفصيل ولكنها مطلقة من حيث تبييت نيّة السفر من الليل وعدمه.

ومنها: موثقة عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا خرج الرجل في شهر رمضان بعد الزوال أتم الصيام، فإذا خرج قبل الزوال أفطر))[٢].

وغيرها من الروايات التي تدل على هذا التفصيل.

الطائفة الثانية: وتدل على التفصيل بين تبييت نيّة السفر من الليل وعدمه، فإن بيّت المكلف نيّة السفر من الليل فيجب عليه الإفطار مطلقاً سواء أكان سفره قبل الزوال أم بعد الزوال، وإن لم يبيّت نيّة السفر من الليل فيجب عليه البقاء على الصيام مطلقاً سواء أكان السفر قبل الزوال أم بعد الزوال..

منها: صحيحة علي بن يقطين، عن أبي الحسن موسى عليه السلام في الرجل يسافر في شهر رمضان، أيفطر في منزله؟ قال: ((إذا حدّث نفسه في الليل بالسفر أفطر إذا خرج من منزله، وإن لم يحدث نفسه من الليلة ثم بدا له في السفر من يومه أتم صومه))[٣].

---

(١) الوسائل: باب٥/ ابواب من يصح منه الصوم، حديث: ٣.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٤.

(٣) المصدر نفسه، حديث: ١٠.

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على التفصيل بين تبييت نيّة السفر من الليل وعدمه، فإذا بيّت المكلف نيّة السفر من الليل وجب عليه الإفطار، واذا لم يبيّتها وجب عليه البقاء على الصيام، سواء أكان خروجه قبل الزوال أم بعده.

ومنها : روايات أخر ولكن أكثرها ضعيفة من ناحية السند . والعمدة في هذه الطائفة صحيحة علي بن يقطين، وهي تصلح أن تعارض الطائفة الأولى.

وكيف ما كان، فلكل من الطائفتين قضيتان شرطيتان :

١ ـ أما القضية الشرطية الأولى من الطائفة الأولى فهي السفر قبل الزوال، بمعنى أنّ سفر المكلف إن كان قبل الزوال فوظيفته الإفطار مطلقاً سواء بيّت نيّة السفر من الليل أم لا.

٢ ـ وأمّا القضيّة الشرطية الثانية من الطائفة الأولى فهي السفر بعد الزوال، بمعنى أنّ سفر المكلف إن كان بعد الزوال فيجب عليه البقاء على الصوم مطلقاً سواء بيّت نيّة السفر من الليل أم لا.

١ ـ وأمّا القضية الشرطية الأولى من الطائفة الثانية فهي تبيّت النية، فإذا بيّت المكلف نيّة السفر وجب عليه الإفطار مطلقا سواء كان سفره قبل الزوال أم كان بعد الزوال.

٢ ـ وأمّا القضية الشرطية الثانية من الطائفة الثانية فهي عدم تبييت النيّة، فإذا لم يبيّت نيّة السفر وجب عليه البقاء على الصيام مطلقاً سواء أكان سفره قبل الزوال أم بعد الزوال.

وحينئذٍ تقع المعارضة بين اطلاق القضية في الشرطية الأولى من الطائفة الأولى الدال على وجوب الافطار مطلقاً إن كان السفر قبل الزوال سواء بيّت النيّة أم لا، وبين اطلاق القضية في الشرطية الثانية من الطائفة الثانية الدال على جوب البقاء على الصيام مطلقاً إذا لم يبيّت النيّة سواء أكان السفر قبل الزوال أم بعده، والنسبة بينهما العموم من وجه، فمادة الاجتماع والالتقاء بينهما السفر قبل الزوال بدون تبييت النية من الليل، ومادة افتراق اطلاق القضية في الشرطية الأولى من الطائفة الأولى تبييت النيّة من الليل، ومادة افتراق اطلاق القضية في الشرطية الثانية من الطائفة الثانية السفر بعد الزوال، فإذاً تقع المعارضة بين اطلاقيهما في مادة الاجتماع ـ وهي السفر قبل الزوال من دون تبييت النية من الليل ـ إذ مقتضى اطلاق الأولى كون وظيفته الإفطار وعدم صحة الصوم، ومقتضى اطلاق الثانية كون وظيفته الصيام وعدم جواز الإفطار، فيسقط عندئذٍ كلا الإطلاقين من جهة المعارضة، وحينئذٍ فالمرجع العام الفوقي وهو إطلاق الآية الكريمة ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**﴾ فإنّ مقتضاه وجوب الإفطار وعدم مشروعية الصوم في السفر سواء أكان قبل الزوال أم بعد الزوال، وكذلك الروايات التي تدل على الملازمة بين وجوب القصر وجوب التمام . هذا بناءً على مسلك السيّد الأستاذ قدس سره[1] الذي لم يرجع إلى مرجحات باب المعارضة فيما إذا كان التعارض بين إطلاقي الدليلين، لأنه قدس سره يرى أن روايات الترجيح ظاهرة في التعارض بين الدليلين اللذين يدلان على مدلوليهما بالوضع، ولا تشمل التعارض بين إطلاقي

(١) يلاحظ موسوعة الامام الخوئي: ج٢١، ص٤٨١ .

الدليلين، لأن إطلاق الدليل ليس مدلول الدليل بالوضع، وإنّما هو مدلول مقدمات الحكمة.

وأمّا بناءً على ما اخترناه ـ كما هو الصحيح[١] ـ فإن إطلاق الآية مرجّح مطلقاً بلا فرق بين أن يكون التعارض بين الدليلين في مدلوليهما الوضعيين أو مدلوليهما الاطلاقيين فعلى كلا التقديرين يرجع إلى مرجحات باب التعارض، لأن الإطلاق مدلول للدليل أيضاً، غاية الأمر أن مقدمات الحكمة سبب ومنشأ له، لا أنه مدلول لمقدمات الحكمة كما أفاد السيد الاستاذ قدس سره، وهو كالوضع، فإن الوضع منشأ وسبب للمدلول الوضعي، لا أن المدلول مدلول للوضعين هو مدلول للفظ. والحاصل أنه قد يكون منشأ مدلول اللفظ الوضع، وقد يكون منشأه مقدمات الحكمة.

وعلى ذلك، فلا فرق بين أن يكون التعارض بين الدليلين بالاطلاق، أو بالوضع، فعلى كلا التقديرين لا بُدّ من الرجوع إلى مرجحات باب التعارض منها موافقة اطلاق الكتاب، وإطلاق الكتاب في المقام موافق للشرطية الأولى في الطائفة الأولى.

ونتيجة ذلك : أن المكلف إذا سافر قبل الزوال وجب عليه الإفطار مطلقاً سواء بيّت نيّة السفر من الليل أم لا، فعلى كلا التقديرين وظيفته الإفطار، والوجه في ذلك : أن اطلاق القضية في الشرطية الأولى من الطائفة الأولى ـ الدال على وجوب الافطار مطلقاً إن كان السفر قبل الزوال ـ معارض بإطلاق الشرطية الثانية للطائفة الثانية الدال على أن المكلف إذا لم يبيّت نيّة السفر من الليل فوظيفته الصيام مطلقاً، سواء أكان قبل الزوال أم بعده، وعلى هذا فالسفر قبل

(١) وهذا عدول عما أفاده (دام ظله) في التعاليق المبسوطة (ج٥، ص١٧٤) حيث وافق هناك مسلك استاذه السيد الخوئي قدس سره في سقوط كلا الإطلاقين والرجوع الى العام الفوقي.

الزوال مورد المعارضة بين إطلاقي هاتين الشرطيتين، وحيث إنّ إطلاق الشرطية الاولى من الطائفة الاولى ـ كما ذكرنا آنفاً ـ موافق لإطلاق الكتاب فلا بُدّ من تقديمه على إطلاق الشرطية الثانية للطائفة الثانية في مورد الاجتماع، فعندئذٍ إذا لم ينو السفر من الليل فوظيفته الإفطار بمقتضى إطلاق هذه الشرطية، وأمّا إذا بيّت نيّة السفر فلا معارض لهذه الشرطية، فمن أجل ذلك قلنا بأن السفر إن كان قبل الزوال فيجب الإفطار مطلقاً سواء بيّت نية السفر من الليل أم لا.

وأمّا بالنسبة الى التعارض بين اطلاق الشرطية الثانية للطائفة الأولى ـ الدال على وجوب البقاء على الصوم مطلقاً إذا كان السفر بعد الزوال ـ وبين اطلاق الشرطية الاولى للطائفة الثانية ـ الدال على وجوب الافطار مطلقاً إذا بيّت نيّة السفر من الليل سواء أكان سفره قبل الزوال أم كان بعده ـ فالنسبة بينهما عموم من وجه ومورد اجتماعهما هو الصوم في السفر بعد الزوال إذا بيّت النيّة من الليل، وحيث إن إطلاق الشرطية الأولى للطائفة الثانية في مورد الالتقاء والاجتماع موافق لإطلاق الكتاب فلا بُدّ من تقديمه على إطلاق الشرطية الثانية للطائفة الأولى.

وإن شئت قلت: إنّ المكلف إذا بيّت نيّة السفر من الليل وسافر بعد الزوال فوظيفته الإفطار[1] بمقتضى اطلاق الشرطية الأولى للطائفة الثانية، باعتبار أنه موافق لإطلاق الكتاب فيقدّم على اطلاق الشرطية الثانية للطائفة الأولى. وأمّا إذا سافر بعد الزوال ولم يبيّت نيّة السفر من الليل فوظيفته الصيام بمقتضى مورد

(١) وهذا عدول عما أفاده (دام ظله) في التعاليق المبسوطة ج٥، ص١٧٦ حيث لم يعتبر تبيت النية واتخاذ قرار السفر من الليل في وجوب الافطار.

افتراق الشرطية الثانية للطائفة الثانية، لأنّ مورد افتراقها باقٍ على حجيته ولا معارض له.

وقد تحصّل مما تقدّم : أنّ الروايات الواردة في هذه المسألة متمثّلة في طائفتين وكل واحدة منهما قد تضمنت قضيتين شرطيتين، أمّا الطائفة الأولى فهي تدل على أنّ المكلّف الصائم إذا سافر فإن كان سفره قبل الزوال فوظيفته الافطار سواء اتخذ قرار السفر من الليل أو لا، وإن كان سفره بعد الزوال فوظيفته اتمام الصوم وعدم جواز الافطار مطلقاً سواء أتخذ قرار السفر من الليل أم لا .

وأمّا الطائفة الثانية فهي تدل على أنّ المكلّف إذا بيّت نيّة السفر من الليل فوظيفته الافطار مطلقاً سواء أكان سفره قبل الزوال أم بعده، وأمّا إذا لم يبيّت نيّة السفر من الليل فوظيفته الصيام مطلقاً سواء أكان سفره قبل الزوال أم بعده، وحيث إنّ النسبة بين كل واحدة من القضيتين الشرطيتين في الطائفة الثانية مع كل واحدة من القضيتين الشرطيتين في الطائفة الأولى عموم من وجه، فلا محالة تقع المعارضة بين اطلاق القضية الشرطية الأولى من الطائفة الأولى واطلاق القضية الشرطية الثانيّة من الطائفة الثانيّة في مورد الاجتماع والالتقاء وهو السفر قبل الزوال، وبما أنّ اطلاق القضية الشرطية الأولى من الطائفة الأولى موافق لإطلاق الكتاب، واطلاق القضيّة الشرطية الثانية من الطائفة الثانية مخالف له فلهذا يقدّم الأول على الثاني، ونتيجة ذلك جواز الإفطار إذا كان السفر قبل الزوال وعدم وجوب الصوم . وكذلك تقع المعارضة بين اطلاق القضية الشرطية الثانية من الطائفة الأولى واطلاق القضية الشرطية الأولى من الطائفة الثانية في السفر بعد الزوال، فإن مقتضى اطلاق الأولى وجوب الصيام وعدم جواز الإفطار ومقتضى اطلاق الثانية جواز الافطار وعدم صحة الصوم، وحيث إن اطلاق القضية

الشرطيّة الأولى من الطائفة الثانية موافق لإطلاق الكتاب دون معارضة فلا بدّ من تقديمه عليه، ونتيجة ذلك جواز الافطار في السفر بعد الزوال أيضاً إذا بيّت نيّة السفر من الليل لا مطلقاً.

وللسيّد الأستاذ قدس سره في علاج التعارض بين هاتين الطائفتين طريقان[1]:

الطريق الأول: ما أفاده قدس سره من تقييد الطائفة الأولى بصحيحة رفاعة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان حين يصبح؟ قال: ((يتمّ صومه يومه ذلك))[2].

فإن قوله يعرض ـ في هذه الصحيحة ـ ظاهر في عروض السفر وحدوث العزم عليه من حين الصباح من غير سبق نية من الليل، كما أن أمر الامام عليه السلام بإتمام صوم ذلك اليوم كاشف عن أن الطائفة الثانية المتضمنة للتفصيل بين التبييت وعدمه ناظرة إلى مورد السفر قبل الزوال، فيكون الحكم بالصيام لو سافر بعد الزوال الذي تضمنته الطائفة الاولى سليماً عن المعارض. ونتيجة ذلك هو التفصيل بين ما قبل الزوال وما بعده، وأنه في الأول يحكم بالإفطار بشرط تبييت النيّة، وفي الثاني بالصيام مطلقاً.

وبالجملة: إنّا نقيّد إطلاق الطائفة الأولى الدال على وجوب الإفطار إذا كان السفر قبل الزوال ـ سواء نوى الصوم من الليل أم لم ينوه ـ بصحيحة رفاعة الصريحة في وجوب الصوم على من سافر قبل الزوال من غير تبييت النيّة، ونتيجة ذلك الحكم بالإفطار على من سافر قبل الزوال بشرط تبييت النيّة.

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢١، ص٤٨١.

(٢) الوسائل: باب٥/أبواب من يصح منه الصوم، حديث: ١.

أقول : ما أفاده قدس سره لا يخلو عن إشكال، بل منع :

أمّا أولاً : فلأنّ ما أفاده مبني على ثبوت الصحيحة بنسخة (يعرض له السفر حين يصبح) وهي لم تثبت، لأنها قد وردت مردّدة بين نسختين، ففي نسخة رواها صاحب الوسائل هكذا (يعرض له السفر حين يصبح) وهي ما رجّحها السيّد الأستاذ قدس سره .

وفي نسخة أخرى (يعرض له السفر حتى يصبح)، وعلى ضوء هذه النسخة احتمالان :

الاحتمال الأول: أن يكون المراد من قوله : (يعرض له السفر حتى يصبح) هو عروض نيّة السفر عليه من الليل إلى الصباح، ولكن التلبس بالسفر الفعلي كان في وقت الصباح.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد منه عروض السفر عليه من الليل إلى الصباح، وقد تلبس في السفر الفعلي من الليل، فلا أثر لهذا السفر، ولذلك قال الامام عليه السلام : (يتمّ صومه) .

وكيف ما كان، فهذه الصحيحة مردّدة بين نسختين إحداهما قد وردت بـ(حين يصبح) والأخرى بـ(حتى يصبح)، وبالتالي فدليل الاعتبار لا يشمل كلتا النسختين معاً، وشموله لأحدهما دون الأخرى ترجيح من غير مرجح، وأحداهما لا بعينها ليست فرداً ثالثاً، فعندئذٍ دليل الاعتبار ساقط فلا دليل على حجية شيء من النسختين .

وثانياً : فمع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الثابت هو نسخة (حين يصبح) ولكن ما ذكره قدس سره من الجمع لا يجدي، فإنه لا وجه لرفع اليد عن اطلاق الطائفة

الثانية وحمله على ما قبل الزوال بلا قرينة أو دليل لأنه حمل وجمع تبرعي، فمن أجل ذلك لا يمكن المساعدة على هذا الجمع .

وثالثاً : إنّ صحيحة رفاعة ـ بناءً على صحّة نسخة (حين يصبح) ـ حيث إنها تدل على أن من لم ينو السفر من الليل وعرض له السفر وقت الصباح فوظيفته الصيام، فهي تصلح أن تقيّد إطلاق الشرطية الأولى بما إذا نوى السفر من الليل وسافر قبل الزوال فعليه الإفطار، وأمّا إذا لم ينو السفر في الليل وسافر قبل الزوال فعليه الصيام..

ولكن يلزم في ارتكاب هذا التقييد محذور مصادرة دلالة هذه الطائفة على التفصيل بين ما قبل الزوال وما بعده، فإن معنى التفصيل بينهما أنهما لا يشتركان في الحكم إمّا مطلقاً أو في الجملة، فلو عملنا بهذا التقييد فلا فرق بين أن يكون السفر قبل الزوال أو بعده، ونتيجة ذلك أن المكلف إذا سافر قبل الزوال فإن نوى السفر من الليل فوظيفته الإفطار، واذا سافر قبل الزوال ولم ينو السفر من الليل فوظيفته الصيام، وكذلك الحال فيما إذا سافر بعد الزوال فإن نوى السفر في الليل ثمّ سافر بعد الزوال فوظيفته الإفطار، وإن لم ينو السفر من الليل وسافر بعد الزوال فوظيفته الصيام، فلا فرق حينئذٍ بين السفر قبل الزوال والسفر بعد الزوال، وهو كما ترى منافٍ لدلالة هذه الطائفة على هذا التفصيل.

وحيث إن دلالة هذه الطائفة على التفصيل أقوى وأظهر من دلالة صحيحة رفاعة، فلا بُدّ من تقديمها عليها من باب تقديم الأظهر على الظاهر الّذي هو من أحد موارد الجمع الدلالي العرفي، ونرفع اليد عن ظهور صحيحة رفاعة، ونحمل قول السائل فيها (يعرض له السفر) على عروض نيّة السفر وحدوث العزم عليه

في وقت الصباح، وأمّا كون سفره قبل الزوال أو لا فالصحيحة مطلقة من هذه الناحية.

ورابعاً : أنّ ما أفاده قدس سره مبني على انقلاب النسبة كما هو مختاره قدس سره، وأمّا بناءً على القول بعدم انقلاب النسبة ـ كما قويناه ـ فتبقى النسبة على حالها، والتقييد بصحيحة رفاعة لا يغيّر النسبة بين الطائفتين من العموم من وجه الى العموم والخصوص المطلق، بل هي باقية على حالها، ولا بُدّ حينئذٍ من الرجوع إلى مرجحات باب المعارضة .

وخامساً : إنّ هذا الطريق لا يعالج تمام المشكلة بين الجهات المتعارضة، وإنّما يعالج المشكلة بين الشرطية الأولى للطائفة الأولى والشرطية الثانية للطائفة الثانية، وأمّا المعارضة بين الشرطية الثانية للطائفة الأولى وبين الشرطية الأولى للطائفة الثانية فهي باقية على حالها .

فتحصّل : أن ما ذكره قدس سره في علاج مشكلة التعارض في هذا الطريق لا يمكن المساعدة عليه ولا يعالج تمام المشكلة في المقام .

الطريق الثاني : ما أفاده قدس سره من أنّه لو أغمضنا النظر عن صحيحة رفاعة فالنتيجة أيضاً كذلك، لأن المعارضة بين هاتين الطائفتين إنّما هي بالإطلاق لا بالتباين لكي يرجع إلى مرجحات باب التعارض، وعندئذٍ لا بُدّ من :

إمّا أن نرفع اليد عن إطلاق الطائفة الأولى التي تدل بوضوح على وجوب بقاء المسافر على الصوم مطلقاً إن كان سفره بعد الزوال سواء بيّت النيّة من الليل أم لا، ونقيّده بما إذا لم يبيّت النية .

ونتيجة ذلك أن المكلف إذا بيّت النية فوظيفته الإفطار حتى بعد الزوال، واذا

لم يبيّت النية فوظيفته البقاء على الصوم بعد الزوال، وأمّا إن كان سفره قبل الزوال فوظيفته الإفطار مطلقاً .

وإمّا أن نرفع اليد عن إطلاق الطائفة الثانية وذلك بتقييد تبييت نيّة السفر وعدم تبييتها بما قبل الزوال، فإن كان سفره قبل الزوال فإن بيّت نيّة السفر من الليل فيجب عليه الإفطار، وإن لم يبيّت نيّة السفر من الليل وجب عليه البقاء على الصوم .

ثمّ قال قدس سره والظاهر المتعين هو الأخير دون الأول، وعلّل ذلك بأنه لا قائل بالأول .

وما أفاده قدس سره في هذا الطريق أيضاً غير تام.

أمّا أولاً : فلأنّ رفع المعارضة بهذا الحمل هو من الحمل التبرعي وليس من موارد الجمع الدلالي العرفي كالحاكم والمحكوم والخاص والعام والمقيّد والمطلق والظاهر والأظهر، فشيء منها غير موجود في المقام، وأما رفع اليد عن إطلاق أحدهما فلا معنى له ولا دليل عليه .

وأمّا ثانياً : فمع الاغماض عن ذلك، فإنّ ما أفاده قدس سره لا يمثّل حلاً لجميع أقسام المعارضة، لأنّ في الطائفة الأولى اطلاقين أحدهما إطلاق السفر قبل الزوال، والآخر إطلاق السفر بعد الزوال، وفي هذا الحمل إنما يرفع اليد عن إطلاق السفر بعد الزوال دون ما قبل الزوال مع أن كلا الاطلاقين معارض، لأن لكل من الطائفتين قضيتين شرطيتين وكل منهما معارضة مع الأخرى .

فالنتيجة : أن ما ذكره قدس سره من المعالجة في هذا الطريق لا يمكن المساعدة عليه أيضاً.

وهنا طريق ثالث[1]: وهو أن لكل من الطائفتين دلالة وضعية ودلالة إطلاقية، فالطائفة الأولى : تدل بالدلالة الوضعية على التفصيل بين ما قبل الزوال وما بعد الزوال، فإذا كان قبل الزوال فيجب الإفطار في الجملة وبنحو القضية المهملة، وإن كان بعد الزوال فيجب البقاء على الصوم في الجملة وبنحو القضية المهملة .

وتدل بالدلالة الاطلاقية على أن السفر إذا كان قبل الزوال فيجب الإفطار مطلقاً سواء بيّت نيّة السفر من الليل أم لا، وإن كان سفره بعد الزوال فيجب البقاء على الصيام مطلقاً سواء بيّت نيّة السفر من الليل أم لا.

وكذلك للطائفة الثانية دلالة وضعية وهي الدلالة على التفصيل بين تبييت نيّة السفر من الليل وعدم تبييتها من الليل، فإذا بيّت نيّة السفر من الليل فيجب عليه الإفطار في الجملة وبنحو القضية المهملة، واذا لم يبيّت نيّة السفر من الليل فيجب البقاء على الصوم في الجملة وبنحو القضية المهملة .

ولها دلالة اطلاقية تدل على أن المكلف إذا بيّت نيّة السفر من الليل فيجب عليه الإفطار مطلقاً حتى إذا كان سفره بعد الزوال، واذا لم يبيّت نيّة السفر من الليل فيجب عليه البقاء على الصوم مطلقاً وإن كان سفره قبل الزوال.

ويمكن أن نجعل الدلالة الوضعية لكل منهما قرينة على رفع اليد عن إطلاق كل منهما من باب تقديم النصّ على الظاهر، لأن دلالة الوضعية ناصة والدلالة الاطلاقية ظاهرة، وبذلك ترتفع المعارضة بين الاطلاقين وإن بقيت الدلالة

(١) المباحث الأصولية: ج١٤، ٢٨٦ .

الوضعية على حالها، فإنه لا تنافي بين الدلالتين الوضعتين لأنهما مجملتان فنأخذ بالمقدار المتيقن من كل منهما بلا معارضة بينهما. هكذا ذُكر في المقام.

ولكن المعالجة في هذا الطريق أيضاً غير تامة ..

لأن الدلالة الوضعية إنما هي دلالة تصورية بدائية، فإنه بمجرد سماع الإنسان للفظ ينتقل ذهنه إلى تصوّر اللفظ المسموع أولاً وتصوّر معناه ثانياً، وهذا التصوّر أمر قهري وليس باختيار الإنسان، وهذه الدلالة التصورية البدائية للفظ غير مسبوقة بشيء آخر إلا بالوضع، وفي هذه الدلالة المعنى معروض وموضوع للتصوّر، ثمّ تنتقل هذه الدلالة من المرحلة البدائية إلى المرحلة الوسطية وهي الدلالة التصديقية بلحاظ الإرادة التفهيمية والارادة الاستعمالية، والمعنى الموضوع له في هذه الدلالة الوسطية معروض وموضوع للتصديق، فيزول التصوّر ويعرض على المعنى المذكور التصديق البدائي بلحاظ الارادة التفهيمية والارادة الاستعمالية، وهذه الدلالة التصديقية لا تكون مستندة إلى الوضع وإنّما هي مستندة إلى ظهور حال المتكلم، ثمّ تنتقل هذه الدلالة من هذه المرحلة ـ أي مرحلة الوسطية ـ إلى مرحلة النهائية وهي الدلالة بلحاظ الإرادة النهائية الجديّة، فتستقر الدلالة ويستقر ظهور اللفظ في المعنى في هذه المرحلة، والدلالة في هذه المرحلة هي موضوع الحجية والأثر الشرعي.

وعلى ذلك، فليس في هذه المرحلة دلالة وضعية مستندة الى الوضع مباشرة، نعم المعنى الذي هو معروض للتصديق النهائي هو المعنى الموضوع له، ولعلّه بهذا الاعتبار تسمى الدلالة بدلالة وضعيّة تسامحاً في مقابل الدلالة الاطلاقية، كما أنّه لا دلالة تصديقية ابتدائية في مرحلة الوسطية، بل الموجود في نفس المتكلم هو

الدلالة التصديقية النهائية بلحاظ الإرادة الجدية والتي هي الموضوع الحجية والأثر الشرعي .

وما نحن فيه كذلك، فإن لكل من الطائفتين دلالة تصديقية نهائية بلحاظ الإرادة الجدية وهي الدلالة الاطلاقية، وأمّا الدلالة الوضعية وكذا الدلالة التصديقية البدائية فهما غير موجودتين بل هما مندكتان في ضمن الدلالة الاطلاقية النهائية بلحاظ الإرادة الجدية، فليس لهما وجود مستقل لكي تصلحان للقرينية، وإلا فكلّ مطلق له قدر متيقن لا محالة، ولكن هذا القدر المتيقّن لا يصلح أن يكون قرينة لدى العرف .

فالحاصل : أن علاج التعارض بهذا الطريق لا يرجع إلى معنى صحيح.

بقي الكلام في جملة من الروايات المرتبطة بالمسألة :

منها : موثقة سماعة عن أبي بصير قال: سألته عن الرجل يقدم من سفر في شهر رمضان؟ فقال: ((إن قدم قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به))[1].

وهذه الموثقة تدل على أن المكلف إذا قدم قبل زوال الشمس فوظيفته الصيام، ولكنها مطلقة من ناحية تبييت نيّة السفر وعدم تبييتها، وهي أيضاً تصلح أن تعارض الشرطية الأولى في الطائفة الأولى الدالة على وجوب الإفطار مطلقاً سواء بيّت نية السفر من الليل أو لا .

فإذاً تقع المعارضة بينهما بالعموم من وجه، ومورد الاجتماع بينهما هو السفر قبل الزوال، فلا بد من طرح هذه الموثقة وترجيح وتقديم الشرطية الأولى في الطائفة الأولى عليها باعتبار أنّها موافقة للكتاب ..

---

(١) الوسائل: باب٦ / ابواب من يصح منه الصوم، حديث: ٦ .

فالحاصل : أن السفر إن كان قبل الزوال وجب عليه الإفطار مطلقا سواء بيّت نية السفر من الليل أم لا.

ومنها : صحيحة رفاعة بن موسى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يريد السفر في رمضان؟ قال: ((إذا أصبح في بلده ثم خرج فإن شاء صام وإن شاء أفطر))[1].

وهذه الصحيحة تدل على أنه إذا اصبح في بلده ثمّ خرج فهو مخير بين الصوم وبين الإفطار، وأمّا من ناحية تبييت نيّة السفر وعدم تبييتها فهي مطلقة .

وحيث إن هذه الصحيحة مخالفة للكتاب فلا بُدّ من طرحها وعدم العمل بها .

وكيف ما كان، فقد ظهر من جميع ما تقدّم : أن الطرق التي ذكرت لعلاج مشكلة المعارضة بين هاتين الطائفتين من الروايات غير تامة ..

فالصحيح هو ما ذكرناه : من أن اطلاق القضية في الشرطية الأولى من الطائفة الأولى ـ الدال على وجوب الافطار مطلقاً عند السفر قبل الزوال ـ معارض مع إطلاق القضية في الشرطية الثانية من الطائفة الثانية ـ الدال على وجوب البقاء على الصيام مطلقاً إذا لم يبيّت المكلف نيّة السفر من الليل ـ وحيث إن إطلاق الشرطية الأولى من الطائفة الاولى في مورد الاجتماع موافق لإطلاق الآية الكريمة، فعندئذٍ لا بُدّ من تقديمه على إطلاق الشرطية الثانية للطائفة الثانية، لأنّ موافقة الكتاب من أحد مرجحات باب التعارض ..ونتيجة ذلك : أن المكلف إذا سافر قبل الزوال فيجب عليه الإفطار مطلقاً سواء نوى السفر من الليل أم لا، فعلى كلا التقديرين وظيفته الإفطار .

---

(١) الوسائل : باب٥/ ابواب من يصح منه الصوم، حديث: ٧ .

وأمّا بالنسبة الى التعارض بين اطلاق الشرطية الثانية للطائفة الأولى الدالة على وجوب البقاء على الصوم مطلقاً إذا كان السفر بعد الزوال، وبين اطلاق الشرطية الاولى للطائفة الثانية الدالة على وجوب الافطار مطلقاً أذا لم يبيّت نية السفر، سواء أكان سفره قبل الزوال أم كان بعده، فمورد الالتقاء والاجتماع هو السفر بعد الزوال، وحيث إن إطلاق الشرطية الأولى للطائفة الثانية في مورد الالتقاء والاجتماع موافق لإطلاق الكتاب فلا بُدّ من تقديمه على إطلاق الشرطية الثانية للطائفة الأولى .. ونتيجة ذلك : أن المكلف إذا سافر بعد الزوال فإن بيّت نيّة السفر من الليل فوظيفته الإفطار، وإن سافر بعد الزوال ولم يبيّت نيّة السفر من الليل فوظيفته الصيام بمقتضى مورد افتراق الشرطية الثانية للطائفة الثانية، لأن مورد افتراقها باقٍ على حجيته ولا معارض له.

هذا هو غاية ما يمكن الجمع فيه لعلاج مشكلة التعارض بين الطائفتين .

وعلى ذلك، فيمكن الفتوى بأن المكلف إذا نوى السفر من الليل وسافر بعد الزوال وجب عليه الإفطار والقضاء بعد شهر رمضان، واذا لم ينو السفر من الليل وسافر بعد الزوال فوظيفته الصيام، ويمكن أن يحكم عليه بوجوب الصوم احتياطاً إذا سافر بعد الزوال ثمّ القضاء احتياطاً، وبذلك يجمع بين الأمرين كما احتطنا في هذه المسألة[١] بوجوب الصوم بعد الزوال والقضاء بعد شهر رمضان.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره السيّد الأستاذ قدس سره[٢] لا يمكن المساعدة عليه ـ لأنه عكس ما ذكرنا ـ حيث ذكر أن السفر إن كان بعد الزوال فعليه أن يبقى على

(١) منهاج الصالحين: ج١، ص٤١٥/ المسألة١٠٥٩ .

(٢) موسوعة الامام الخوئي: ج٢١، ص٤٨٢، ص٤٨٤ .

مسافراً وحضر بلده أو بلداً يعزم على الإقامة فيه عشرة أيّام ، فإن كان قبل الزوال ولم يتناول المفطر وجب عليه الصوم ، وإن كان بعده أو تناول فلا[1]،

الصيام مطلقاً سواء نوى السفر من الليل أم لا ، وأمّا إذا سافر قبل الزوال فلا بُدّ من التفصيل بين تبييت النية وعدم تبييت النية ، فلاحظ .

وأمّا ما ذهب إليه المشهور ـ : من أن السفر إن كان قبل الزوال فيجب الإفطار مطلقاً ، وإن كان بعده فيجب البقاء على الصيام مطلقاً ـ فلم يظهر منهم وجه لذلك إلا ما ذكره السيّد الحكيم قدس سره في المستمسك[1] من تقديم الطائفة الأولى على الطائفة الثانية لكون روايات الطائفة الأولى صحيحة ومتعدّدة ، فلا تصلح الطائفة الثانية لمعارضتها.

ولكنه غير تام أيضاً ، إذ لا فرق بين أن يكون في أحد طرفي المعارضة مجموعة من الروايات ، وفي الطرف الآخر رواية واحدة ، لأنّ الرواية الواحدة تصلح أن تعارض مجموعة من الروايات طالما لم تبلغ حدّ التواتر الاجمالي .

فالنتيجة من جميع ما تقدّم : أن المكلف إذا سافر فإن كان قبل الزوال فيجب عليه الإفطار مطلقاً ، وإن كان بعد الزوال فيجب عليه الإفطار إذا بيّت نيّة السفر من الليل ، وإن لم يبيّتها فيجب عليه البقاء على الصوم[2].

(١) وتدل على ذلك جملة من الروايات :

---

(١) مستمسك العروة الوثقى : ج٨ ، ص٤١٦ .

(٢) قد ذكرنا سابقاً أن ما أفاده (دام ظله) عدول عما أفاده في التعاليق المبسوطة (ج٥ ، ص١٧٩) حيث لم يعتبر هناك تبيت النيّة من الليل في وجوب الافطار .

منها: موثقة سماعة المتقدمة عن أبي بصير قال: سألته عن الرجل يقدم من سفر في شهر رمضان؟ فقال: ((إن قدم قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به))[١].

ومبنى الاستدلال بهذه الموثقة هو دلالتها على وجوب الصوم على من رجع من سفره ووصل قبل الزوال، وهي وإن كانت ساكتة عن كونه قد أفطر في الطريق أو لم يفطر، ولكن ظاهرها بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية هو عدم افطاره، وإلا فلو أفطر في الطريق فلا يصدق عليه صوم ذلك اليوم.

والحاصل: أن هذه الموثقة تدل على وجوب الصوم على من وصل إلى بلده قبل الزوال ولم يتناول المفطر في الطريق.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يقدم من سفر في شهر رمضان فيدخل أهله حين يصبح أو ارتفاع النهار؟ قال: ((إذا طلع الفجر وهو خارج ولم يدخل أهله فهو بالخيار، إن شاء صام وإن شاء أفطر))[٢].

وهذه الصحيحة تدل وجوب الصوم بمفهوم القضية الشرطية، فإن الوارد في منطوقها (إذا طلع الفجر وهو خارج) أي خارج بلده (ولم يدخل أهله فهو بالخيار إن شاء صام وإن شاء أفطر) أي أن المسافر بالخيار ـ ما دام في الطريق وقبل أن يدخل بلده ـ بين الإمساك عن تناول المفطر وبين عدم الامساك فلا يجب عليه الصوم، وأمّا اذا دخل ممسكاً فيجب عليه الصيام.

---

(١) الوسائل: باب٦/ ابواب من يصح منه الصوم، حديث: ٦.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٣.

وإن استحب له الإمساك بقية النهار[١]، والظاهر أنّ المناط كون الشروع في السفر قبل الزوال أو بعده لا الخروج عن حدّ الترخص[٢]، وكذا في الرجوع

وأمّا إذا طلع الفجر ولم يكن خارج بلده بل في داخله فالصحيحة تدل بمقتضى مفهوم الشرط على أنّه ليس بالخيار ووظيفته الصيام .

ومنها: صحيحة رفاعة بن موسى قال سألت: أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقبل في شهر رمضان من سفر حتى يرى أنه سيدخل أهله ضحوه أو ارتفاع النهار؟ قال: ((إذا طلع الفجر وهو خارج لم يدخل فهو بالخيار إن شاء صام وإن شاء أفطر))[١].

وهذه الصحيحة كالصحيحة محمد بن مسلم في الدلالة .

ومنها روايات كثيرة ولكنها ضعيفة من ناحية السند فلا حاجة في التعرض إليها.

(١) هذا اذا تناول المفطر في الطريق ووصل الى بلده أو بلد إقامته قبل الزوال، وأما اذا وصل بعد الزوال فلا دليل على استحباب الامساك بقية النهار.

(٢) ما ذكره قدس سره من أن المناط في السفر كون الشروع من البلد لا الخروج من حدّ الترخص واضح لأمرين:

أمّا الأمر الأول: فلأنّ مبدأ حساب المسافة الشرعية ـ التي هي ثمانية فراسخ ـ الامتدادية أو التلفيقة بحسب مقتضى ظواهر الأدلة قد حدّد من آخر بيوت البلد إلى المقصد، لا من حدّ الترخص.

---

(١) المصدر السابق، حديث: ٢ .

وأمّا الأمر الثاني: فلأنّ المكلف إنما يتصف بالوصف العنواني ـ أي عنوان المسافر ـ حقيقةً وفعلاً فيما لو خرج عن البلد قاصداً المسافة الشرعية، فما دام لم يخرج من البلد فلا يصدق عليه عنوان المسافر، إلا من باب إطلاق المشتق على من سيتلبس بالمبدأ مجازاً وعنايةً، فلا يتوقف صدق هذا العنوان حقيقة على الخروج من حدّ الترخص.

ولا يقاس المقام بوجوب التمام وعدم جواز الافطار على المسافر ما لم يخرج عن حدّ الترخص، فإنه حكم آخر قد ثبت بدليل خاص وموضوعه المسافر الذي لم يخرج عن حدّ الترخص، فطالما لم يخرج عن حدّ الترخص فلا يجوز له القصر ولا الإفطار.

وكذلك الحال في الرجوع الى البلد، فإن مفاد ظاهر بعض الروايات أن عنوان قدوم الأهل أو البلد الذي يريد الاقامة فيه هو المناط في ذلك ـ لا أنه بالوصول الى حدّ الترخص ـ فمن وصل إلى بلده ودخل فيها فإن كان قبل الزوال فيجب عليه أن ينوي الصيام إذا لم يفطر في الطريق.

وبالجملة: الميزان إنّما هو بدخول بلده أو البلد الذي يريد الاقامة فيه كما هو مقتضى ظواهر الأدلة، ولم يرد في شيء من الروايات أن المناط هو بالوصول إلى حدّ الترخص أو الخروج عنه قبل الزوال أو بعده.

وعلى ذلك، فلا وجه لاحتياط الماتن قدس سره من أن المسافر إذا خرج من بلده قبل الزوال ولكنه وصل إلى حدّ الترخص بعد الزوال فعليه أن يحتاط بالجمع بين القصر والتمام وبين الصوم والقضاء. وكذلك لا وجه للاحتياط بالجمع أيضاً في حال الرجوع إذا وصل قبل الزوال إلى حد الترخص ولكنه وصل إلى بلده بعد

المناط دخول البلد ، لكن لا يترك الاحتياط بالجمع إذا كان الشروع قبل الزوال والخروج عن حدّ الترخص بعده ، وكذا في العود إذا كان الوصول إلى حدّ الترخص قبل الزوال والدخول في المنزل بعده .

[٢٥٠٧] مسألة ٢ : قد عرفت التلازم بين إتمام الصلاة والصوم ، وقصرها والإفطار . لكن يستثني من ذلك موارد[1] :

الزوال، إذ لا منشأ له ولم يرد في شيء من الروايات بكون المناط إنما هو بالوصول إلى حدّ الترخص أو الخروج منه بلا فرق بين قبل الزوال أو بعده .

(١) قد تقدّم سابقاً ثبوت الملازمة الشرعية بين وجوب الإفطار ووجوب القصر، وبين الصيام والتمام ولكنه استثني من هذه الملازمة مجموعة من الموارد :

منها : الأماكن الاربعة المقدسة كمكة المكرمة والمدينة المنورة والكوفة وحرم الحسين عليه السلام ، فإنّ المسافر مخيّر فيها بين أن يصلي تماماً أو يصلي قصراً، وهذا التخيير قد ثبت بدليل خاص في الصلاة فيكون بمثابة التخصيص لدليل الملازمة فيقتصر على مورده ولا يمكن التعدّي عنه الى باب الصوم، وبالتالي فلا يكون المسافر مخيراً فيها بين الصوم والإفطار، بل يجب عليه الإفطار تمسكاً باطلاقات أدلة الإفطار في السفر بعد اختصاص دليل التخيير بالصلاة .

ومنها : ما إذا سافر بعد الزوال فإن المكلف إذا سافر بعد الزوال فوظيفته الصيام بمقتضى الروايات إمّا مطلقاً أو تفصيلاً بين تبييت النية وعدم تبييتها كما عرفت سابقاً، مع أنّ وظيفته الصلاة قصراً .

ومنها : ما إذا رجع المسافر إلى بلده بعد الزوال، فإن وظيفته الإفطار وأمّا بالنسبة إلى الصلاة فوظيفته التمام .

أحدها : الأماكن الأربعة ، فإنّ المسافر يتخيّر فيها بين القصر والتمام في الصلاة ، وفي الصوم يتعيّن الإفطار .

الثاني : ما مرّ من الخارج إلى السفر بعد الزوال ، فإنّه يتعيّن عليه البقاء على الصوم مع أنّه يقصّر في الصلاة .

الثالث : ما مر من الراجع من سفره ، فإنّه إن رجع بعد الزوال يجب عليه الإتمام مع أنّه يتعيّن عليه الإفطار .

[٢٥٠٨] مسألة ٣ : إذا خرج إلى السفر في شهر رمضان لا يجوز له الإفطار إلّا بعد الوصول إلى حدّ الترخص ، وقد مرّ سابقاً وجوب الكفارة عليه إن أفطر قبله[1].

وبالجملة: الملازمة الشرعية بين وجوب الإفطار ووجوب القصر، وبين الصيام والتمام غير ثابتة في هذه الموارد بل هي مستثناة منها .

(١) فكما أنه لا يجوز للمسافر اذا خرج من بلده التقصير بالصلاة إلا بالوصول الى حدّ الترخّص، فكذلك لا يجوز له الافطار إلا بالوصول اليه، لما عرفت من الملازمة بين القصر والافطار .

ثمّ إنه قد تقدّم الكلام في شروط الوجوب من البلوغ والعقل والقدرة والوقت وما شاكل ذلك، وقلنا هناك أنه بمقتضى الكتاب والسُنّة إذا توفرّت هذه الشروط في المكلف فيجب عليه أن ينوي الصوم من طلوع الفجر، وإن علم بأنه سيسافر بعد ساعة، لأن صوم هذه الفترة المحددة واجب عليه واقعاً، أو علم عروض ما يمنع من الصوم كالحيض، فإن المرأة إذا علمت بأنه سوف يطرأ عليها الحيض بعد ساعة أو مانع آخر، فمع ذلك يجب عليها أن تنوي الصوم من طلوع الفجر، لأن

[٢٥٠٩] مسألة ٤ : يجوز السفر اختياراً في شهر رمضان ، بل ولو كان للفرار من الصوم كما مرّ[١] ، وأمّا غيره من الواجب المعيّن فالأقوى عدم

صوم هذا المقدار من الزمن واجب بوجوب واقعي، لا أنه بوجوب ظاهري، أو خيالي، أو من باب التأديب والتشبيه بالصائمين، فإن الوجوب الظاهري منوط بالجاهل بالواقع، وأمّا الوجوب الخيالي فهو منوط بالجاهل المركب، وأمّا الوجوب التأديبي فهو منوط بمن أفطر في شهر رمضان متعمداً فيجب عليه الإمساك بقية النهار تأديباً وتشبيهاً بالصائمين.

وعلى ذلك، فإذا سافر المكلف وخرج من بلده وأفطر عامداً ملتفتاً قبل الوصول إلى حدّ الترخص فعليه القضاء والكفّارة بمقتضى إطلاقات أدلة وجوب القضاء والكفّارة، لأن الصوم في هذه الفترة الزمنية المحدّدة واجب عليه بوجوب واقعي طالما لم يخرج من حدّ الترخص، فإنه لا فرق في وجوب الصوم بين أن يكون صوماً لتمام اليوم أو صوماً لساعة من الزمن إذا كان واجباً بوجوب واقعي.

(١) قد تقدّم الكلام حول هذه المسألة ـ في المسألة الخامسة والعشرون من فصل ما يوجب الكفارة ـ وذكرنا هناك بأن جواز السفر في شهر رمضان ولو للفرار من الصوم اختياراً على طبق القاعدة، لأن وجوب الصوم في شهر رمضان مشروط بعدم السفر، فكما أنّه مشروط بالبلوغ والعقل والقدرة والوقت فكذلك هو مشروط بعدم السفر، ومن الواضح أنه لا يجب تحصيل شرط الوجوب لا حدوثاً ولا بقاءً لأنه بلا مقتضٍ، فإن الاستطاعة ـ مثلاً ـ التي هي شرط لوجوب الحج لا يجب على المكلف تحصيلها، إذ لا وجوب قبل حصول الاستطاعة حتى يقتضي تحصيلها، وبعد حصولها فوجوبها تحصيل الحاصل.

نعم، قد عبّر عن الشرط ـ في تقرير بحث السيّد الأستاذ قدس سره ـ بالحضر[١]، ولعله اشتباه أو يراد منه ما هو مساوق لعدم السفر .. لأن المستثنى من إطلاقات أدلة وجوب الصوم هو المسافر، فإذا كان المستثنى هو المسافر فالمأخوذ في موضوع العام هو عدم السفر لا الحضر، كما هو الحال في جميع الموارد، فإذا ورد في الدليل (أكرم الشعراء) ثمّ قال (لا تكرم الفسّاق منهم) فالمأخوذ في موضوع العام هو عدم الفسق، فيجب أكرام الشعراء الذين لا يكونون فساقاً، فالقيد أمر عدمي وهو عدم الفسق وليس أمراً وجودياً .

وتظهر الثمرة في موارد الشك، كما لو شككنا بأنّه مسافر أو ليس بمسافر فلا مانع من إحراز القيد إذا كان عدمياً بالاستصحاب، وأمّا إذا كان القيد وجودياً كالحضر فلا يمكن إثباته إلا على القول بالأصل المثبت .

وكيف ما كان، فمقتضى القاعدة جواز السفر في شهر رمضان اختياراً ولو كان بداعي الفرار من الصوم.

وأمّا بحسب النصوص فيمكن استفادة جواز السفر في شهر رمضان اختياراً ـ ولو بداعي الفرار من الصوم ـ من إطلاقات الروايات، ومن إطلاق الآية المباركة: ﴿**فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**﴾، فسواء أكان السفر لأجل حاجة أم لضرورة، أم لأجل الفرار من الصوم اختياراً فإنه لا مانع من السفر . هذا مضافاً إلى النصوص الخاصة في المقام كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه سئل عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان وهو مقيم وقد مضى منه أيام؟ فقال: ((لا بأس بأن يسافر ويفطر ولا يصوم))[٢].

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٢٤ .

(٢) الوسائل: باب٣/ أبواب من يصح منه الصوم، حديث: ٢ .

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على جواز السفر في شهر رمضان ولو كان للفرار من الصوم.

وأمّا الروايات التي تدل على عدم جواز السفر في شهر رمضان اختياراً فهي بأجمعها ضعيفة من ناحية السند فلا يمكن الاعتماد على شيء منها.

فتحصّل : أنه لا شبهة في جواز السفر في شهر رمضان ولو لأجل الفرار من الصوم اختياراً.

وأمّا غيره من الصوم الواجب المعين بالنذر أو الشرط أو اليمين أو العهد، فهل يكون مشروطاً أيضاً بعدم السفر، أو لا يكون مشروطاً به؟

لا يخفى أنّ محل الكلام إنما هو فيما إذا تعلّق النذر بصوم يوم معين مطلقاً بدون أي اشتراط أو تعليق ؛ لأنه إذا تعلّق مشروطاً بعدم السفر فلا التزام بالصوم على تقدير السفر، وهو خارج عن محل الكلام قطعاً، وكذا لو تعلّق بكل من الصوم وعدم السفر، فينذر عدم السفر والصيام في ذلك اليوم المعين، وهذا خارج عن محل الكلام أيضاً، لأنه لو سافر فقد خالف نذره وعليه كفارة الحنث .

وكيف ما كان، فيقع الكلام فيه أيضاً تارة بحسب مقتضى القاعدة، وأخرى بحسب النصوص الخاصة.

أمّا بحسب القاعدة فمقتضاها وجوب الوفاء بالنذر وعدم جواز السفر، لأنّ وجوب الوفاء بالنذر فعلي في حقّه ومنجّز عليه فلا يجوز له تفويته، فإذا سافر وترك الصيام فقد فوّت الواجب المنجّز عليه، وبطبيعة الحال يكون عاصياً .

ومن هذه الناحية فإن الصوم المعين بالنذر يختلف عن صوم شهر رمضان،

فإن صوم شهر رمضان مشروط بعدم السفر، وأمّا الصوم المعين الواجب بالنذر أو العهد أو ما شاكل ذلك فهو ليس مشروطاً بعدم السفر بل هو مطلق، فلهذا يكون وجوبه فعلياً ومنجزاً عليه فلا يجوز له تفويته فإذا فوته وسافر كان عاصياً.

وأمّا بحسب النصوص فإن الكثير منها ضعيف من ناحية السند، والعمدة منها روايتان في المقام :

الأولى: صحيحة علي بن مهزيار قال : كتب بندار مولى إدريس: يا سيدي، نذرت أن أصوم كل يوم سبت، فإن أنا لم أصمه، ما يلزمني من الكفّارة ؟ فكتب عليه السلام وقرأته : ((لا تتركه إلا من علّة، وليس عليك صومه في سفر ولا مرض إلا أن تكون نويت ذلك، وإن كنت أفطرت منه من غير علّة فتصدّق بقدر كل يوم على سبعة مساكين))[1].

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على عدم جواز الصوم في السفر وأنه غير مشروع ولو كان نذرياً وهذا مما لا شبهة فيه ..

ولكن الكلام ليس في جواز الصوم في السفر، بل في جواز السفر اختياراً رغم أنّ عليه صوم واجب معين بنذر في هذا اليوم، فهل يجوز السفر اختياراً أو لا ؟

وبكلمة: إنّ هذه الصحيحة وإن كانت تدل على عدم جواز الصوم في السفر، إلا أنها هل تدل على جواز السفر اختياراً ؟

والجواب : إنّ دلالتها على جواز السفر غير بعيدة، وأظهر منها في الدلالة على جواز السفر صحيحته الأخرى في حديث ـ قال : كتبت إليه ـ يعنى : إلى

(١) الوسائل: باب١٠/ ابواب من يصح منه الصوم، حديث: ١ .

أبي الحسن عليه السلام ـ : يا سيدي ! رجل نذر أن يصوم يوما من الجمعة دائما ما بقي فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر أو أضحى أو أيام التشريق أو سفر أو مرض هل عليه صوم ذلك اليوم أو قضاؤه ؟ وكيف يصنع يا سيدي ؟ فكتب إليه : ((قد وضع الله عنه الصيام في هذه الأيام كلها ويصوم يوماً بدل يوم إن شاء الله))[١] .

الثانية : صحيحة زرارة قال : إن أمي كانت جعلت عليها نذراً نذرت لله في بعض ولدها في شيء كانت تخافه عليه أن تصوم ذلك اليوم الذي يقدم فيه عليها فخرجت معنا إلى مكة فأشكل علينا صيامها في السفر فلم ندر تصوم أو تفطر فسألت أبا جعفر عليه السلام عن ذلك ؟ فقال : لا تصوم في السفر إن الله قد وضع عنها حقه في السفر وتصوم هي ما جعلت على نفسها فقلت له : فماذا إن قدمت ان تركت ذلك ؟ قال : لا إني أخاف أن ترى في ولدها الذي نذرت فيه بعض ما تكره))[٢].

وهذه الصحيحة كسابقتها وإن كانت تدل على عدم جواز الصوم في السفر وعدم مشروعيته ولكن يظهر من مجموعها أنه لا يبعد جواز السفر اختياراً لمن عليه صوم واجب معين بنذر في ذلك اليوم باعتبار أنّ وجوب صوم ذلك اليوم مشروط بعدم السفر الشرعي وهو لا يمنع من السفر المذكور . والخلاصة أنه لا يظهر من هذه الصحيحة عدم جواز السفر، فلو لم يكن السفر جائزاً لأشار الإمام عليه السلام الى ذلك باعتبار أنه عليه السلام في مقام البيان .

---

(١) الوسائل : باب١٠/ أبواب النذر والعهد، حديث: ١ .

(٢) المصدر نفسه، باب١٣/ أبواب النذر والعهد، حديث: ٢ .

وأمّا بالنسبة للصوم الواجب على المكلف بالإجارة كصوم شهر معين أو أيام معينة، فهل هو مشروط بعدم السفر، أو لا ؟

ذكر السيّد الأستاذ قدّس سرّه على ما في تقرير بحثه[1] بما حاصله : بأن صوم الإجارة يفترق عن صوم النذر، لأن في صوم النذر يمكن للمكلف أن ينذر الصوم مشروطاً بعدم السفر ومعلقاً عليه، وأمّا في باب الإجارة فهو لا يجري لقيام الاجماع على بطلان التعليق في المعاملات، سواء أكانت المعاملة متمثلة في الإجارة أو البيع أو الشراء أو ما شاكل ذلك، إلا في موارد خاصة قام الدليل عليها كما في الوصية والتدبير.

ويقع الكلام هنا تارة في مقتضى القاعدة، وأخرى بحسب الدليل.

أمّا الأول، فالظاهر أن مقتضى القاعدة عدم الفرق في صحة المعاملات بين انشائها معلّقة أو إنشائها مطلقة، لأن التعليق أصلاً في الانشاء غير معقول، لأن الانشاء إمّا موجود أو معدوم فلا يتصور فيه التعليق، فالتعليق إنّما يكون في المُنشأ لا في الانشاء، كما لو أنشأت ـ مثلاً ـ ملكية دار لزيد بعد سنة، فالملكية قد تحققت في عالم الانشاء ولكن بعد مضي سنة صارت هذه الملكية فعلية لزيد، وأمّا قبل تحقق السنة فهي موجودة في عالم الانشاء، وكذلك الحال في المقام فإن المستأجر إذا أنشأ ملكية صوم شهر في ذمة شخص مشروطاً بعدم سفره فلا مانع منه، لأن المُنشأ قد تحقق لكن في عالم الانشاء، فإذا تحقق الشرط ـ وهو عدم السفر ـ صارت الملكية فعلية، وأمّا إذا لم يتحقق فالملكية تبقى موجودة في عالم

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٣٠.

الانشاء الى أن يوجد شرطها وموضوعها في الخارج كالملكية في باب الوصية وما شاكل ذلك.

ونظير ذلك، ما في الأحكام التكليفية فإن جميعها مشروطة ومعلّقة كجعل وجوب الصلاة معلقاً على البلوغ والعقل والقدرة ودخول الوقت فإذا تحققت هذه الشروط فإنّ المُنشأ يكون فعلياً وباعثاً ومحركاً للإتيان بمتعلقه، وكجعل وجوب الحج فإن المكلف ما لم يكن مستطيعاً فالوجوب موجود في عالم الانشاء، فإذا استطاع صار الوجوب فعلياً وباعثاً ومحركاً له .

وبالجملة: مقتضى القاعدة عدم الفرق في صحة المعاملات بين أن يكون انشاؤها مطلقاً أو مشروطاً ومعلقاً، غاية الأمر إذا كانت مشروطة ففعليتها منوطة بتحقق الشرط، وأمّا إذا كانت مطلقة فهي فعلية من حين الانشاء، وكلاهما صحيح.

وأمّا بحسب الدليل، فأقصى ما ذكره قدس سره هو قيام الإجماع على بطلان التعليق في باب المعاملات .. وهو كما ترى ! لما عرفت مراراً من أن الاجماع لا يمكن الاعتماد عليه في شيء، فإن اجماع المتقدمين فضلاً عن المتأخرين لا يمكن الأخذ به أصلاً، لأن الاجماع ما لم يصل إلينا من زمن أصحاب الائمة عليهم السلام طبقةً بعد طبقة ويداً بيد فلا أثر له ولا يكون حجة، فمن أجل ذلك لا يمكن الاعتماد عليه.

فالنتيجة: أنه لا بأس بالتعليق في المعاملات ولا مانع من الحكم بحجيته، وكذا في المقام لا مانع من التعليق بلا فرق بين الإجارة والنذر.

جوازه إلّا مع الضرورة ، كما أنّه لو كان مسافراً وجب عليه الإقامة لإتيانه مع الإمكان .

[٢٥١٠] مسألة ٥ : الظاهر كراهة السفر في شهر رمضان قبل أن يمضي ثلاثة وعشرون يوماً إلّا في حجّ أو عمرة ، أو مال يخاف تلفه ، أو أخ يخاف هلاكه[١].

وأمّا إذا كانت الإجارة مطلقة كما إذا استؤجر شخص لصوم شهر معين، فهل يجوز له السفر في هذا الشهر، أو لا يجوز؟

لا شبهة في عدم جواز السفر، لأن المستأجر يملك هذا العمل في ذمته في هذا الشهر المعين بمجرد العقد من غير تعليق بحسب الفرض، وعليه انجاز هذا العمل في هذا الشهر، ولا يجوز له تأخيره ولا تفويته، لأن تأخيره وتفويته تضييع لهذا الحق وتصرّف في مال الغير بدون إذن صاحبه وهو غير جائز.

(١) ذكر في هذه المسألة فرعين:

الفرع الأول: كراهة السفر في شهر رمضان.

الفرع الثاني: عدم كراهية السفر بعد مضي ثلاثة وعشرين يوماً من شهر رمضان.

أمّا الأول: فقد تقدم الكلام في هذه المسألة وقلنا إنّه يجوز السفر في شهر رمضان اختياراً بمقتضى اطلاق الآية المباركة ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ..**﴾[١] ﴿**فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ**﴾[٢] وأن المستفاد

---

(١) سورة البقرة: ١٨٣ .

(٢) سورة البقرة: ١٨٤ .

من الآية المباركة استثناء المسافر والمريض من أدلة وجوب الصيام، وعلى ذلك فوجوب الصوم على المكلف مشروط بعدم كونه مريضاً وبعدم كون مسافراً، وبالتالي فيجوز له السفر لأن شرط الوجوب غير واجب تحصيله، وأمّا الآية الكريمة فهي لا تدل على الكراهة.

وأمّا الروايات فقد دلّت روايتان على جواز السفر:

الأولى: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يدخل شهر رمضان وهو مقيم لا يريد براحاً، ثمّ يبدو له بعد ما يدخل شهر رمضان أن يسافر؟ فسكت، فسألته غير مرة فقال: ((يقيم أفضل إلا أن تكون له حاجة لا بُدّ له من الخروج فيها أو يتخوف على ماله))[1].

وهذه الصحيحة وإن دلّت على جواز السفر، ولكنها لا تدل على كراهية السفر، بل غاية ما يستفاد منها أن الإقامة أفضل من السفر، وأفضلية الإقامة لا تدل على كراهة السفر ،إذ لا مانع من كون شيء أفضل من شيء آخر مع أنّه ليس بمكروه، فالصلاة أفضل من الصوم مع أن الصوم ليس بمكروه، وهكذا.

وبالجملة : هذه الصحيحة تدل على جواز السفر، وكون الإقامة أفضل لا يدل على أن السفر مكروه .

الثانية: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنه سئل عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان وهو مقيم وقد مضى منه أيام ؟ فقال: ((لا بأس بأن يسافر ويفطر ولا يصوم))[2].

---

(١) الوسائل: باب٣/ أبواب من يصح منه الصوم، حديث: ١ .

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٢ .

[٢٥١١] مسألة ٦ : يكره للمسافر في شهر رمضان بل كلّ من يجوز له الإفطار التملّي من الطعام والشراب ، وكذا يكره له الجماع في النهار ، بل الأحوط تركه وإن كان الأقوى جوازه[١].

وهذه الصحيحة أيضاً واضحة الدلالة على جواز السفر ولا تدل على كراهيته.

ولكن السيّد الأستاذ قدس سره[١] قد اعتبر رواية واحدة في المقام ـ تدل على عدم جواز السفر ـ من جهة أن في سندها الحسن بن راشد، وهو وإن لم يوثق في كتب الرجال ولكنه موجود في أسانيد كامل الزيارات، وقد حمل النهي عن السفر فيها على الكراهة بقرينة صحيحتي الحلبي ومحمّد بن مسلم الصريحتين في الجواز من باب حمل الظاهر على النص أو على الأظهر الّذي هو أحد موارد الجمع الدلالي العرفي ولذا بنى على الكراهة.

ولكن قد ذكرنا غير مرّة من أن مجرد ورود اسم شخص في أسانيد كامل الزيارات لا يكفي في توثيقه .

فالنتيجة : أنه لا دليل على كراهة السفر في شهر رمضان أصلاً.

كما أنه لا دليل على استثناء السفر من الكراهة بعد مضي ثلاثة وعشرين يوماً من شهر رمضان .

(١) وتدل على ذلك مجموعة من الروايات :

منها : صحيحة عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسافر في شهر رمضان ومعه جارية له، أفله أن يصيب منها بالنهار؟ فقال: ((سبحان الله، أما يعرف هذا حرمة شهر رمضان؟! إن له في الليل سبحا

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٢٤ .

طويلاً))، قلت: أليس له أن يأكل ويشرب ويقصر؟ فقال: ((إن الله تبارك وتعالى قد رخص للمسافر في الافطار والتقصير رحمة وتخفيفاً لموضع التعب والنصب ووعث السفر، ولم يرخص له في مجامعة النساء في السفر بالنهار في شهر رمضان، وأوجب عليه قضاء الصيام))[١].

وهذه الصحيحة تدل على عدم جواز الجماع في نهار شهر رمضان للمسافر، وأمّا الأكل والشرب فلا مانع منه.

ولكن في مقابل ذلك روايات تدل على الجواز:

منها: صحيحة عمر بن يزيد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسافر في شهر رمضان، أله أن يصيب من النساء؟ قال: ((نعم))[٢].

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على الجواز.

ومنها: رواية عبد الملك بن عتبة الهاشمي قال: سألت أبا الحسن ـ يعني: موسى عليه السلام ـ عن الرجل، يجامع أهله في السفر وهو في شهر رمضان؟ قال: ((لا بأس به))[٣]. وهي واضحة الدلالة على جواز الجماع.

وكيف ما كان، فهاتان الروايتان قرينة على حمل النهي وعدم الترخيص في صحيحة عبد الله بن سنان على الكراهة.

فالنتيجة: أن الجماع مكروه في شهر رمضان.

---

(١) الوسائل: باب١٣/ أبواب من يصح منه الصوم، حديث: ٥.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ١.

(٣) المصدر نفسه، حديث: ٣.

فصل

[في موارد جواز الإفطار]

وردت الرخصة في إفطار شهر رمضان لأشخاص ، بل قد يجب :

الأوّل والثاني : الشيخ والشيخة إذا تعذّر عليهما الصوم ، أو كان حرجاً ومشقّة ، فيجوز لهما الإفطار ، لكن يجب عليهما في صورة المشقّة بل في صورة التعذّر أيضاً التكفير بدل كلّ يوم بمدّ من طعام[1] ،

---

(١) ذكرنا سابقاً أنّ الآيتين المباركتين : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ ﴿أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[1] قد قسمتا المكلفين الى ثلاثة أقسام :

فمنهم من يتعيّن عليهم الصيام أداءً وهم الأفراد العاديون من الحاضرين الأصحاء.

ومنهم من يتعيّن عليهم القضاء وهم المريض والمسافر، وقد تقدّم الكلام فيهما مفصّلاً .

ومنهم قسم ثالث من المكلفين كالشيخ والشيخة وذي العطاش قد استثنوا من وجوب الصوم بمقتضى قوله تعالى ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ فلا يجب عليهما الصوم من أول الأمر لا أداءً ولا قضاءً، بل المتعيّن في حقهم الفداء .

---

(١) سورة البقرة: ١٨٣ـ١٨٤ .

هذا، وقد يتوهّم أنّ الآية المتقدّمة وهي قوله تعالى: ﴿**وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ**﴾ منسوخة بقوله تعالى بعد ذلك: ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾[1] باعتبار أن الإطاقة بمعنى القدرة، فكأنّ الآية تدل على التخيير بين الصيام والفداء لمن كان قادراً على الصيام في صدر الإسلام.

ولكن لا وجه لذلك، لأن الآية الكريمة إنما تشير الىٰ القسم الثالث المستثنى من وجوب الصوم رأساً لا أداءً ولا قضاءً، بل المتعيّن في حقهم الفداء، وهم الشيخ والشيخة وذو العطاش، وهذا الحكم غير منسوخ.

وكيف ما كان، فينبغي الكلام في المقام من جهات:

الجهة الأولى: أنه هل يجب على الشيخ والشيخة الفدية تعييناً فلا يجوز لهما الصيام، أو أن الأمر بالإفطار ترخيصي فيجوز لهما الصيام كما يجوز لهما الإفطار؟ في المسألة قولان:

اختار السيّد الأستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[2] من أن الواجب عليهما الفدية تعييناً والصوم غير مشروع بحقهما، بقرينة العدول من الخطاب في قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام**﴾ الى الغيبة في قوله تعالى: ﴿**وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ**﴾ الدالة على أن هذه طائفة أخرى غير المسافر والحاضر والمريض ولهم حكم خاص غير المخاطبين بالصيام ابتداءً، وأن الصوم وظيفة لغيرهم، وأما وظيفتهم فهي الفدية تعييناً.

---

(١) سورة البقرة: ١٨٥.

(٢) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٣٥ـ٣٧.

ثم إنه قدس سره قد جعل قوله تعالى : ﴿**وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ من متممات الخطاب السابق في قوله تعالى ﴿**يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام**﴾ لا من متممات هذه الآية المباركة أعني قوله تعالى : ﴿**وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ وَأَن تَصُومُواْ ...**﴾ بدعوى أنها ليست في مقام بيان أن الصوم واجب أو مستحب، بل هي في مقام بيان أن خير الصوم ومنافعه ترجع إلى العباد لا إليه سبحانه وتعالى، فلذا هي ترجع إلى الآيات السابقة دون هذه الآية، باعتبار أن العود مرّة أخرى من الغيبة إلى الخطاب كاشف عن رجوع هذه الآية الكريمة ﴿**وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ ...**﴾ الى من خوطب أولاً وكونه من متممات الخطاب الأول السابق لا من متممات الغيبة المعدول عنها، وإلا لكان مقتضى السياق التعبير بلسان الغيبة أيضاً بأن يقال : وإن يصوموا خير لهم بدل قوله تعالى: ﴿**وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ**﴾.

ويلاحظ على ما أفاده قدس سره : بأن ظاهر هذه الآية هو كونها من متممات نفس هذه الآية أعني قوله تعالى ﴿**وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ**﴾ لأنها تتكفل حكماً ترخيصياً وهو لا ينسجم مع الخطاب السابق الذي يتكفل حكماً إلزامياً .

وأمّا حمل هذه الآية على أنها في مقام بيان أن فوائد الصوم ترجع إلى العباد لا إلى الله سبحانه وتعالى، فلعل هذا أمر جلي لا يخفى على أحد، لأن كل من آمن بالله وحده وبرسوله صلى الله عليه وآله وسلم يعلم بأن الله غني عن ذلك بالذات فلا يحتاج إلى منفعة الصوم، ولا وجه لحمل الآية المباركة على ذلك، بل الآية المباركة في مقام بيان أن الصوم مستحب وراجح والصوم خير لكم، وهذا قرينة على أن هذه الآية : ﴿**وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ**﴾ من متممات نفس الآية وهي قوله تعالى: ﴿**وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ**﴾ .

وأمّا العدول والعود ثانياً من الغيبة إلى الخطاب فلعلّه من جهة الفصاحة أو البلاغة، أو من جهة أن في لسان الخطاب اهتماماً وعنايةً أكثر من الغيبة، أو لبيان أن الصوم أهم من الفدية، وعلى ذلك فلا فرق في التعبير بين قوله تعالى: ﴿**وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ**﴾ وبين أن نقول: (وأن يصوموا خير) إلا أن تعبير الخطاب بنظر العرف أهم بالنسبة إلى المخاطب من تعبير الخطاب بالغائب.

وكيف ما كان، فظاهر الآية أنّها من متممات هذه الآية الكريمة: ﴿**وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ**﴾ لا الآيات السابقة، كما أنها في مقام بيان أن الصوم خير لكم باعتبار أن فوائد الصوم ترجع اليكم لا إلى الله سبحانه وتعالى، فإنه أمر واضح بلا حاجة إلى بيان. هذا من جانب.

ومن جانب أخر، قد ظهر مما تقدّم: أن الأمر بالإفطار أمر ترخيصي لا أمر إلزامي، غاية الأمر إذا أفطر الشيخ أو الشيخة فيجب عليهما الفدية ـ ولا قضاء عليهما ـ وإن صاما فلا شيء عليهما.

وهذا القول هو ظاهر الماتن قدس سره في قوله: (وردت الرخصة في افطار شهر رمضان لأشخاص بل قد يجب)، وهو ما ذهب إليه صاحب الحدائق قدس سره أيضاً.

الجهة الثانية: أن عدم وجوب الصيام على الشيخ والشيخة وجواز الافطار لهما هل هو منوط بكونه حرجياً عليهما، أو بمجرد كونه موجباً لضعفهما وان لم يكن حرجياً؟

ظاهر الماتن قدس سره وكذا غيره: أن الشيخ والشيخة إنّما يجوز لهما الإفطار فيما إذا تعذر عليهما الصوم أو كان حرجياً عليهما، وأمّا إذا لم يتعذر عليهما أو لم يكن حرجياً عليهما فلا يجوز لهما الإفطار..

وعلى هذا، فلا فرق بين الشيخ والشيخة وغيرهما في جواز الإفطار إذا كان حرجياً، فإن الصوم إذا كان حرجياً على الصائم جاز له الإفطار وان كان شاباً، هذا.

ولكن الظاهر أن المستفاد من الآية المباركة وكذا الروايات أن جواز الافطار للشيخ والشيخة هو بمجرد كون الصوم موجباً لضعفهما ولا يلزم أن يصل إلى حدّ الحرج، لأن معنى الإطاقة في قوله تعالى: ﴿**وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ**﴾ هو العمل الّذي يكون متعباً ومضعفاً، لا أنه العمل الّذي لا يتحمل عادةً كما لو كان حرجياً.

وكيف ما كان، فالعمدة في المقام مجموعة من الروايات الصحيحة وهي تكفي لذلك:

ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان قال: سألته عن رجل كبير ضعف عن صوم شهر رمضان؟ قال: ((يتصدق كل يوم بما يجزي من طعام مسكين))[١].

ومنها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل كبير يضعف عن صوم شهر رمضان؟ فقال: ((يتصدق بما يجزي عنه طعام مسكين لكلّ يوم))[٢].

ومنها: رواية عبد الملك بن عتبة الهاشمي قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة التي تضعف عن الصوم في شهر رمضان؟ قال: ((تصدق في كل يوم بمدّ حنطة))[٣].

---

(١) الوسائل: باب١٥/ أبواب من يصح منه الصوم، حديث: ٥.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٩.

(٣) المصدر نفسه، حديث: ٤.

وهي واضحة الدلالة على كفاية الضعف فقط في جواز الإفطار، وإن لم يصل إلى حدّ الحرج.

فتحصّل: أن الروايات الواردة في المقام فيها غنىً وكفاية، وهي واضحة الدلالة على كون جواز الإفطار للشيخ والشيخة منوطاً بكونه مضعفاً لهما وإن لم يكن حرجياً عليهما.

الجهة الثالثة: أفاد الماتن قدس سره بوجوب التكفير على الشيخ والشيخة مطلقاً سواء كان متمكنين من الصيام أو عاجزين.

ولكن الظاهر أنّه غير واجب في صورة عجزهما عن الصيام؛ لأن الآية المباركة: ﴿**وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ**﴾ ساكتة عن صورة عجزهما عن الصوم، وأما الروايات فهي ظاهرة بعدم الوجوب في هذه الصورة بل بعضها ناصّ على ذلك:

منها: صحيحة محمد بن مسلم ـ الواردة تفسيراً للآية المباركة ـ قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: ((الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما أن يفطرا في شهر رمضان، ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمدّ من طعام، ولا قضاء عليهما، فإن لم يقدرا فلا شيء عليهما))[1].

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على أن الشيخ والشيخة إذا لم يقدرا على الصوم ـ أي في حال العجز ـ فلا شيء عليهما لا التصدق ولا القضاء.

---

(١) المصدر السابق، حديث: ١.

ودعوى : أنها بإطلاقها تشمل العاجز أيضاً ..

مدفوعة : بقوله عليه السلام في الصحيحة : ((لا حرج عليهما أن يفطرا في شهر رمضان)) فإنه بحكم النص في تمكنهما من الصيام بدون كونه حرجياً عليهما، والا لم يكن فرق بينهما وبين غيرهما في جواز الافطار على أساس كونه حرجياً، مع أن صريح الصحيحة في مقام بيان العناية بهما واختصاص هذا الحكم بهما وأنه لا حرج ولا إثم عليهما في الافطار فيه، فيكون ذلك امتناناً عليهما باعتبار أنه ترخيص لهما في الافطار مراعاةً لابتلائهما بمرض الشيخوخة والعطاش على الرغم من أن صعوبة الصوم عليهما لم تصل الى مرتبة الحرج كما مرّ .فإذاً الفدية إنّما تجب في صورة ما إذا كانا متمكنين من الصوم، وأمّا إذا كانا عاجزين عن الصوم فلا فدية عليهما.

ومنها: رواية عبد الملك بن عتبة الهاشمي ـ المتقدّمة ـ قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة التي تضعف عن الصوم في شهر رمضان؟ قال: ((تصدق في كل يوم بمدّ حنطة)).

وهذه الرواية قد بيّنت خصوص صورة تمكن الشيخ والشيخة من الصوم، غاية الأمر أن الصوم إن كان مضعفاً لهما فيجوز لهما الإفطار مع التكفير بمدّ من الطعام، وأمّا في صورة عجزهما عن الصوم فهي ساكتة عن ذلك . وهناك روايات أخرى ساكتة أيضاً عن صورة التكفير في صورة عجز الشيخ والشيخة عن الصوم .

وقد تحصّل : أن صحيحة محمّد بن مسلم ـ المفسرة للآية الكريمة ـ تدل بوضوح على أنهما إذا لم يقدرا على الصوم فلا شيء عليهما، بلا حاجة إلى

والأحـــوط مـــدّان[١]، والأفضـــل كونهمـــا مـــن

التمسك بالروايات الضعيفة في المقام، وأمّا الآية المباركة وكذا بعض الروايات الواردة في المقام فهي ساكتة عن صورة التكفير في صورة العجز ومتعرضة لصورة تمكنهما من الصوم، وعلى هذا ففي مورد الشك في صورة العجز فالمرجع الأصل العملي وهو أصالة البراءة عن وجوب التكفير أو استصحاب عدم وجوبه.

(١) وهو الأوفق للقاعدة والأحوط، فإن الروايات الواردة مختلفة في تحديد التصدق، ففي بعضها التحديد بمدّ واحد من الطعام كما في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة عن أبي جعفر عليه السلام، وفي بعضها الآخر التحديد بمدين كما في صحيحته الأخرى، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: وذكر مثله ـ أي مثل صحيحته الأولى ـ إلا أنه قال: ((ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمدين من طعام))[١].

وقد ذكر له الشيخ رحمه الله وجهين ـ على ما حكاه عنه في الوسائل ـ : أحدهما الحمل على استحباب التصدق بمدين، والثاني اختصاص المدين بمن كان قادراً، والمدّ الواحد بمن كان عاجزاً عن المدين.

وأفاد السيّد الأستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[٢] : بأن الجمع الأول ـ أي الحمل على الاستحباب ـ هو المتعين، وأما الثاني فهو جمع تبرعي عارٍ عن كل شاهد فلا وجه له.

ولكن يلاحظ على ما أفاده السيد الاستاذ قدس سره : بأن الحمل على الاستحباب إنّما يمكن في ما إذا كان في مقابل الدليل دليل آخر أظهر منه، كما لو فرضنا أن

---

(١) الوسائل: باب١٥/ أبواب من يصح منه الصوم، حديث: ٢ .

(٢) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٤٤ .

حنطة[١]، والأقوى وجوب القضاء عليهما لو تمكّنا بعد ذلك[٢].

دليل وجوب التصدق بالمدّ الواحد أظهر دلالة من دليل وجوب التصدق بالمدين، فعندئذٍ لا بُدّ من حمل الظاهر على الأظهر ورفع اليد عن ظهوره في الوجوب وحمله على الاستحباب، وأمّا في المقام فهذه الأظهرية غير موجودة، لأن الوارد في الصحيحتين هو التصدق بمدّ من الطعام و التصدق بمدين .

بل الأمر على العكس، فإن الصحيحة الأولى تدل على وجوب التصدق بمدّ بصراحة النصّ وبالإطلاق تدل على نفي الزائد، وهذا الإطلاق ناشئ من سكوت المولى في مقام البيان، وقد ذكرنا غير مرّة بأن هذا الإطلاق من أضعف الإطلاقات، ولا يمكنه أن يعارض صحيحة محمد بن مسلم الثانية الناصة في وجوب الزيادة أي المدين .

هذا هو الجمع الدلالي العرفي بينهما، ومقتضاه وجوب المدين لا المدّ الواحد، ولا أقل إن ذلك مبني على الاحتياط الوجوبي .

(١) في ثبوت الأفضلية للحنطة إشكال، لأن الوارد في أكثر الروايات هو التصدق بمدّ من طعام، وأما لفظ الحنطة فلم يرد إلا في رواية واحدة وهي ضعيفة من ناحية السند فلا يمكن الاعتماد عليها.

(٢) في القوة إشكال، بل منع ؛ لأن الروايات الخاصة في هذه المسألة لم يرد فيها شيء حول القضاء ولو في رواية ضعيفة، بل على العكس قد ورد النصّ في نفي القضاء عنهما كما في قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم :((ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمدّ من طعام ولا قضاء عليهما))[١].

---

(١) الوسائل: باب١٥/ أبواب من يصح منه الصوم، حديث: ١ .

الثالث : من به داء العطش فإنّه يفطر[١]، سواء كان بحيث لا يقدر على

وأمّا الأدلة العامة فموضوع القضاء فيها عنوان الفوت، وهذا العنوان إنما يتحقق إمّا من جهة فوت الواجب الفعلي أو من جهة فوت ملاكه وشيء منهما في المقام غير متوفّر :

أما على قول المشهور القائل بتعيّن الفدية عليهما وعدم مشروعية الصوم أصلاً في حقهما، فلا فوت لأنه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، وبالتالي فلا مقتضي للقضاء، وهذا واضح .

وأمّا بناءً على ما اخترناه من أن الواجب هو الجامع تخييراً بين الصوم والفدية، فإن المفروض أن الجامع لم يفت من الشيخ والشيخة لأنهما قد أتيا به في ضمن أحد فرديه وهو الفدية، فلا مقتضي للقضاء أيضاً.

فتحصّل : أن ما ذكره الماتن قدس سره من وجوب القضاء لا دليل عليه أصلاً.

(١) ذكر الماتن قدس سره في هذه المسألة أموراً :

الأمر الأول : وجوب التصدّق بمدّ من الطعام على ذي العطاش مطلقاً، سواء أكان قادراً على الصوم مع المشقة أم كان عاجزاً عن الصوم .

الأمر الثاني : وجوب القضاء عليه فيما إذا تمكن من الصوم، كما لو فرضنا ارتفاع مرض داء العطاش عنه .

الأمر الثالث : وجوب الاقتصار في حال الإفطار على مقدار الضرورة ولا يجوز لذي العطاش الإفطار كيف ما شاء.

ويمكن المناقشة في جميع ما ذكره قدس سره :

أمّا الأمر الأول: فما ذكره قدس سره فلا دليل عليه، بل مقتضى صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة الواردة في تفسير الآية المباركة: ﴿**وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ**﴾ بيان المراد من أنّ وجوبها على المتمكّن ممن ابتلي بالشيخوخة أو العطاش دون العاجز، وهي ناصّة في أن من به داء العطاش حكمه حكم الشيخ والشيخة وهو داخل في الآية المباركة، فلا كفّارة عليه. فإذاً ما ذكره الماتن قدس سره لا وجه له.

وأمّا الآية الكريمة وبعض الروايات الساكتة عن التكفير في صورة العجز، فالمرجع فيها الاصل العملي وهو عدم الوجوب، بلا فرق بين أصالة البراءة أو الاستصحاب.

فالنتيجة: أنه لا دليل على وجوب التكفير على ذي العطاش في صورة عجزه عن الصيام.

وأمّا الأمر الثاني: فما ذكره قدس سره من وجوب القضاء فأيضاً لا دليل عليه، فإن حكم من به داء العطاش ـ كما ذكرنا آنفاً بمقتضى صحيحة محمد بن مسلم المفسرة للآية المباركة ـ حكم الشيخ الكبير بلا فرق بينهما، فكما أنه لا قضاء على الشيخ الكبير فكذلك لا قضاء على من به داء العطاش، فإذاً الدليل الخاص على القضاء غير موجود. وأما الدليل العام فموضوع القضاء فيه هو عنوان الفوت، وهذا العنوان كما ترى لم يتحقق بالنسبة إلى من به داء العطاش، لأن المفروض أنه قد أتى بالفدية سواء أكان الواجب هي تعييناً، أم كان الجامع بينها وبين الصوم، فهو قد أتى بالواجب لا محالة على كل حال، وبالتالي فلم يفت منه شيء حتى يجب قضاؤه.

وأمّا الأمر الثالث: وهو الاقتصار على مقدار الضرورة فأيضاً لا دليل عليه، لأن الاقتصار في الإفطار بمقدار الضرورة هو حكم من كان مأموراً بالصيام من أول الأمر وقد أضطر الى الافطار فإنه يجب عليه الاقتصار فيه على مقدار الضرورة دون أكثر، لا حكم من هو خارج وليس مأموراً بالصيام أصلاً كالشيخ والشيخة ومن به داء العطاش، وقد عرفت أن حكم من به داء العطاش ـ بمقتضى صحيحة محمّد بن مسلم الواردة في تفسير الآية المباركة ـ كحكم الشيخ الكبير بلا فرق بينهما، والصوم بخصوصه من أول الأمر غير واجب لا على الشيخ الكبير ولا على من به داء العطاش، بل الواجب عليهما إما خصوص الفدية كما هو مبنى المشهور والسيد الاستاذ قدس سره، وإما الجامع بينها وبين الصوم كما هو المختار، فمورد الاقتصار على مقدار الضرورة أجنبي عنهما.

ودعوى: الاقتصار لذي العطاش على مقدار الضرورة استناداً لموثقة عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصيبه العطاش حتى يخاف على نفسه، قال: ((يشرب بقدر ما يمسك رمقه ولا يشرب حتى يروي))[1].

مدفوعة: بأن موردها أجنبي عن محل الكلام، بداهة أن من به داء العطاش هو من لا يخاف على نفسه من الهلكة والضرر، وإنما يقع جرّاء صبره على الامساك عن شرب الماء في ضيق ومشقة أو حرج كما هو معنى الاطاقة في قوله تعالى: ﴿**وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ ...**﴾.

---

(١) الوسائل: باب١٦/ ابواب من يصح منه الصوم، حديث: ١.

الصبر أو كان فيه مشقّة ، ويجب عليه التصدّق بمدّ ، والأحوط مدّان ، من غير فرق بين ما إذا كان مرجوّ الزوال أم لا ، والأحوط بل الأقوى وجوب القضاء عليه إذا تمكّن بعد ذلك ، كما أنّ الأحوط أن يقتصر على مقدار الضرورة .

الرابع : الحامل المقرب التي يضرّها الصوم أو يضر حملها[1]، فتفطر

وأما مورد الموثقة فهو من كان مأموراً بالصيام وقد عرض عليه العطش اثناء النهار كما يظهر من قول السائل : (يصيبه العطاش) الظاهر في حدوث وعروض العطش عليه أثناء النهار من شدة الحرّ أو ما شاكل ذلك بحيث يخاف على نفسه من الهلكة ونحوها فيضطر الى شرب الماء، ولذا قد أمر الامام عليه السلام في الموثقة بشرب الماء بمقدار ما ترتفع به ضرورة حفظ حياته دون أكثر من ذلك .

فالنتيجة : أن ما ذكره الماتن قدس سره من الأمور جميعاً قابلة للمناقشة.

(١) والكلام في المقام يستدعي البحث عنه من جهات :

الجهة الأولى : من حيث جواز إفطار الحامل إمّا من جهة الخوف على نفسها أو من جهة الخوف على حملها .

الجهة الثانية : من حيث وجوب القضاء عليها .

الجهة الثالثة من حيث وجوب التصدّق عليها.

أمّا الجهة الأولى : فلا شبهة في جواز إفطار الحامل سواء خافت على نفسها من الصوم أو خافت على حملها، فعلى كلا التقديرين يجوز لها الإفطار، غاية الأمر إذا خافت على نفسها فإن جواز افطارها يكون بملاك المرض، سواء أكان الصوم يوجب شدة مرضها أو طول أمد برء مرضها أو يوجب إحداث مرض جديد .

وأما إذا خافت على حملها فقد أفاد السيّد الأستاذ قدس سره على ما ورد في تقرير بحثه[١]: أن جواز الإفطار إن كان من جهة الخوف على الحمل فهو من باب المزاحمة بين وجوب الصوم ووجوب الحفاظ على سلامة الحمل من السقط، وهذا واضح.

ولكن الظاهر أنّه لا تزاحم بينهما مطلقاً، لأن وجوب الصوم مشروط بعدم الخوف، وعلى ذلك فسواء خافت الحامل على نفسها أو على حملها فإنه يرتفع وجوب الصوم بارتفاع موضوعه فلا مزاحمة في البين، وإذا لم تخف فأيضاً لا مزاحمة في البيّن.

وأمّا الجهة الثانية : فعمدة الدليل على وجوب القضاء على الحامل المقرب هو صحيحة محمّد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: ((الحامل المقرب والمرضع القليلة اللبن لا حرج عليهما أن تفطرا في شهر رمضان لأنهما لا يطيقان الصوم، وعليهما أن يتصدق كل واحد منهما في كل يوم يفطر فيه بمدّ من طعام، وعليهما قضاء كل يوم أفطرتا فيه، تقضيانه بعد))[٢].

وهذه الصحيحة ناصّة في وجوب القضاء على الحامل المقرب مطلقاً، سواء أكان الخوف على نفسها أم كان على حملها، فعلى كلا التقديرين يجب عليها قضاء هذا الصوم.

ومن هنا يظهر بوضوح أن حكم الحامل المقرب ليس كحكم الشيخ والشيخة ولا يكون مشمولاً للآية المباركة ﴿**وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ** ..﴾، بل ظاهر الصحيحة

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٥٠.

(٢) الوسائل: باب١٧/ أبواب من يصح منه الصوم، حديث: ١.

أنها في طرف النقيض مع الآية المباركة، فإن التعبير الوارد فيها (لا يطيقان الصوم)، وأما الوارد في الآية المباركة فهو الإطاقة.

ومنها: رواية محمد بن جعفر قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إن امرأتي جعلت على نفسها صوم شهرين فوضعت ولدها وأدركها الحبل فلم تقو على الصوم؟ قال: ((فلتصدق مكان كل يوم بمد على مسكين))[1].

وهذه الرواية مضافاً إلى ضعف سندها ـ لجهالة محمد بن جعفر ـ، فهي أجنبية عن المقام لأن موردها ليس صيام شهر رمضان، بل صوم النذر، فمن أجل ذلك لا يمكن الاعتماد عليها.

وكيف ما كان، فالعمدة في المقام صحيحة محمّد بن مسلم وهي ناصة في وجوب القضاء على الحامل المقرب سواء كان الخوف على نفسها أو الخوف على حملها.

وأما الجهة الثالثة: فإن صحيحة محمّد بن مسلم وإن كانت ناصة في وجوب التصدق بمدّ من طعام على مسكين، ولكن هذا التصدق هل هو بملاك الخوف على الحمل، أو من جهة الخوف على نفسها، أو الأعمّ من الخوف على نفسها وحملها؟

ظاهر صحيحة محمّد بن مسلم أن التصدّق من جهة الخوف على الحمل لا على نفسها، فإن تقييد الحمل بعنوان المقرب في كلام الامام عليه السلام ظاهر في الموضوعية وأنّ له دخلاً في الحكم بجواز الإفطار وهذا واضح، وأما جواز الافطار بملاك الخوف على النفس من جهة المرض فأنه موجب للقضاء فقط دون التصدّق كما هو مقتضى الآية المباركة: ﴿**فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**﴾، وكذلك الروايات.

---

(١) المصدر السابق: حديث: ٢.

وتتصدّق من مالها بالمدّ أو المدّين وتقضي بعد ذلك[١].

وبالجملة : المتفاهم العرفي المناسب لهذه الصحيحة هو التصدق بمدّ من الطعام بملاك الخوف على الحمل.

ولو تنزلنا، وفرضنا دلالة هذه الصحيحة على وجوب التصدق مطلقاً بلا فرق بين الخوف على حملها أو نفسها، إلا أنه مع ذلك تقع المعارضة بينها وبين إطلاق الآية المباركة وإطلاقات الروايات الدالة على وجوب القضاء عليها دون الفدية، لأن موضوع هذه الصحيحة ـ بحسب الفرض ـ هو الحامل المقرب سواء أكان خوفها على نفسها أم على حملها فمن هذه الناحية هو أعمّ، وموضوع إطلاق الآية المباركة وإطلاقات الروايات هو المريض مطلقاً سواء كان الحامل المقرب أم لا فمن هذه الناحية هو أعم أيضاً، فيتعارض الاطلاقان في مورد الالتقاء والاجتماع وهو الحامل المقرب التي تخاف على نفسها، فإنه بمقتضى اطلاق الآية الكريمة وإطلاقات الروايات وظيفتها القضاء فقط ولا تجب عليها الفدية، ومقتضى إطلاق هذه الصحيحة وجوب الفدية عليها زائداً على القضاء، فيسقط كلا الإطلاقين من جهة المعارضة، فالمرجع هو الأصل العملي وهو أصالة البراءة عن وجوب الفدية .

(١) الظاهر أن تقييد الصدقة بمالها قد ورد بحسب المتعارف والغالب، وإلا فيجوز للمكلف أن يتصدّق بمال غيره إذا كان بإذنه أو اجازته حتى في الصدقات الواجبة كزكاة المال أو الفطرة وما شاكل ذلك، ولا يجب أن يتصدق من ماله سواء أكان مستحباً أم كان واجباً، وهذا واضح .

وأمّا ما ذكر الماتن دام ظله من التخيير بالتصدق بين المدّ والمدين فلا وجه له أصلاً، إذ لم يرد في روايات الحامل المقرب إلا التصدق بمدّ من الطعام، وأما التصدّق بالمدين فهو إنّما ورد في الشيخ والشيخة .

الخامس : المرضعة القليلة اللبن[١] إذا أضرّ بها الصوم أو أضر بالولد ،

---

(١) ما ذكرناه في الحامل المقرب يجري بعينه في المرضعة القلية اللبن لوحدة المستند وهي صحيحة محمّد بن مسلم، وأن جواز الافطار لها من جهة الخوف على ولدها لا على نفسها، لأن تقييد المرضعة بقلية اللبن في الصحيحة ظاهر في الموضوعية وأن له دخلاً وخصوصيةً في الحكم بجواز الإفطار لها، باعتبار أن قلّة اللبن مما يضر بالولد، وأمّا إذا خافت على نفسها فالصحيحة لا تدل على جواز افطارها، بل جواز الافطار لها حينئذٍ يكون بملاك المرض وهو موجب للقضاء فقط كما هو مقتضى الآية المباركة.

وبالجملة : حال المرضعة القليلة اللبن حال الحامل المقرب بمقتضى صحيحة محمّد بن مسلم الدالة على حكمهما معاً من حيث الإفطار والقضاء والفدية، فكما يجب على الحامل المقرب ـ اذا أفطرت خوفاً على حملها ـ القضاء والفدية معاً، فكذلك المرضعة القليلة اللبن ـ إذا افطرت خوفاً على ولدها ـ فعليها القضاء والفدية لكلّ يوم بمدّ من طعام .

نعم، يختصّ المقام بالبحث في أمرين :

الأول : هل الحكم بجواز الافطار للمرضعة مختصّ بالأم أو يشمل المتبرعة والمستأجرة أيضاً ؟

الثاني : هل هو مختصّ بصورة الانحصار بالمرضعة فقط وعدم وجود من يقوم مقامها في الرضاع، أو أنّه يعمّ وإن كانت هناك مندوحة من مرضعة أخرى، أو الانتفاع من حليب الابقار أو من الحليب المصنوع كما هو المتعارف في هذا العصر، بحيث يمكن التحفظ على حياة الولد من غير تصديها بنفسها للرضاع ؟

أمّا الأمر الأول: فلا شبهة في عدم اختصاصه بالأم لإطلاق عنوان المرضعة في صحيحة محمّد بن مسلم.

وأمّا الأمر الثاني: فقد أفاد السيّد الأستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[1] بما حاصله: بأنّه مختصّ بحال الانحصار، وأمّا إذا كانت المرأة متمكنة من ارضاع الولد بمرضعة أخرى أو بحليب البقر أو بالحليب المصنوع أو ما شاكل ذلك فلا يجوز لها ترك الصوم، بل يجب عليها الصوم وإرضاعه بالبدائل المذكورة، والمستند في ذلك هو التعليل الوارد في قوله عليه السلام: (لا يطيقان الصوم)، ومن الواضح اختصاص عدم الاطاقة بصورة الانحصار والاضطرار الى الارضاع، وإلا فمع وجود المندوحة والتمكن من الارضاع بلبن أخر لم يكن التصدي للصوم وقتئذٍ مصداقاً لعدم الإطاقة، فإنه نظير من يجلس اختياراً في الشمس طول النهار حيث انه وان لم يتمكن من الصوم حينئذٍ لشدة العطش إلا أنه لا يندرج بذلك في عنوان من لا يطيق، ولا يصح اطلاق هذا الاسم عليه عرفاً بعد تمكنه من الانحراف الى الظل واستناد العجز المزبور الى إرادته واختياره.

هذا، ولكن الظاهر أنّ ما أفاده قدس سره لا يمكن المساعدة عليه، فإن تحصيل التمكّن غير واجب على المكلف، باعتبار أن التمكّن شرط للوجوب فلا يجب تحصيله، وتحصيل التمكّن في المقام إنّما هو بترك الرضاع لا بوجود المندوحة، لأنها إن تركت الرضاعة فهي متمكنة من الصوم، وإذا لم تتركها فهي غير متمكنة من الصوم ولا يجب عليها تحصيل التمكن منه، ولهذا لا يجب تحصيل الاستطاعة لوجوب الحج لأن تحصيل شرط الوجوب غير واجب على المكلف.

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٥٦.

ولا فرق بين أن يكون الولد لها أو متبرّعة برضاعه أو مستأجرة ، ويجب عليها التصدّق بالمدّ أو المدّين أيضاً من مالها والقضاء بعد ذلك ، والأحوط بل الأقوى الاقتصار على صورة عدم وجود من يقوم مقامها في الرضاع تبرّعاً ، أو بأُجرة من أبيه أو منها أو من متبرّع .

وبعبارة أخرى: إن تحصيل القدرة والتمكن من الصوم غير واجب، والمرضعة في المقام مثلها كمثل المريض الذي يعلم أنّه لو شرب الدواء فإنه يتعافى ويسترد صحته ويتمكن من الصوم ولكن مع ذلك لا يجب عليه شرب الدواء ـ وإن طال أمد مرضه ـ ولا يجب عليه تحصيل التمكن والقدرة على الصوم .

وأمّا ما ذكره قدس سره من المثال فهو مثال لتفويت القدرة لا لتحصيلها، لأن من كان قادراً على الصيام لو جلس في الشمس وعرض عليه العطش لدرجة لا يتمكن معها من الاستمرار على الصوم، فهو ممن فوت قدرته وتمكنه على الصوم وهذا غير جائز، بخلاف من كان عاجزاً عن الصيام كالمرضعة حيث إنها تعلم من الأول أنّها إذا ارضعت الولد بنفسها فلا تتمكن من الصوم فعندئذٍ لا يجب عليها تحصيل التمكّن والقدرة، وكذا إذا ارضعته ولم تتمكّن من الصوم في أثناء الارضاع فلا يجب عليها قطع الرضاعة وتحصيل القدرة والتمكّن .

نعم، إذا لم ترضعه ـ مع وجود المندوحة بإرضاع الولد بحليب آخر ـ فهي تعلم من أول الأمر بتمكنها وقدرتها على الصوم عرفاً فلا يجوز لها تفويت التمكن والقدرة على الصوم، ولا تكون مشمولة لصحيحة محمد بن مسلم لكي يجوز لها الافطار.

فصل
في طرق ثبوت هلال رمضان وشوال للصوم والإفطار
وهي أُمور [1]:

---

(١) المستفادة من قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ..﴾[1]، والروايات الكثيرة الدالة على أن موضوع وجوب الصوم في شهر رمضان هو تحقق الشهر بوجوده الواقعي، فلا بد من إحرازه بعلم أو علمي لترتيب أحكامه الشرعية ..

وعلى ضوء ذلك، فلو رأى المكلف هلال شهر رمضان بنفسه فلا شبهة في أن وظيفته الصيام، وكذا إذا رأى هلال شهر شوال فإن وظيفته الإفطار، وتدل على ذلك صحيحة علي بن جعفر في كتابه عن أخيه قال: سألته عمن يرى هلال شهر رمضان وحده لا يبصره غيره، أله أن يصوم؟ فقال: ((إذا لم يشك فيه فليصم وحده وإلا يصوم مع الناس إذا صاموا))[2].

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على أن من تيقّن من رؤية هلال شهر رمضان بنفسه فوظيفته الصيام مطلقاً، بلا فرق بين أن يراه غيره أم لا، وسواء ثبتت الرؤية عند الحاكم الشرعي أم لا، وسواء قبلت شهادته أم لم تقبل.

مع أنه يمكن الاستغناء عن هذه الصحيحة لكون الحكم على وفق القاعدة باعتبار أنه قاطع ومتيقن من رؤية هلال شهر رمضان، فلا محالة وظيفته الصيام على طبق قطعه الذي هو حجة ذاتاً.

---

(١) سورة البقرة: ١٨٥.

(٢) الوسائل: باب٤/ أبواب احكام شهر رمضان، حديث: ٢.

وكذلك الحال فيما لو رآه غيره على نحو تثبت له رؤية الهلال بالتواتر فوظيفته الإفطار ولا بُدّ من أن يعمل بمقتضى علمه.

وأمّا الشياع فقد قيده الماتن قدس سره بالمفيد للعلم، والظاهر أنّه لا وجه لهذا التقييد بل يكفي الشياع المفيد للاطمئنان في جواز الإفطار ـ وكذا في وجوب الصوم ـ لأن الاطمئنان حجة عقلائية ممضاة من قبل الشارع.

وكيف ما كان، فالشياع المفيد للعلم أو الاطمئنان يمكن تصوّره على نحوين:

النحو الأول : أن يكون سببه مستنداً الى كثرة عدد الشهود برؤية الهلال بما هي كثرة ـ مع قطع النظر عن الجهات والعوامل الداخلية أو الخارجية ـ إذ لا يحتمل على أساس مبدأ الاستقراء خطأ شهادة جميع هؤلاء الشهود وأنها غير مطابقة للواقع على نحو الصدفة والاتفاق، لأن الصدفة لا تدوم ولا يمكن لها الاستمرار إلى النهاية، فمن أجل ذلك لا يمكن أن يجتمع عدد كبير من الناس على الكذب في موضوع واحد لاستحالة تواطئهم على الكذب فيه مع عدم اطلاع بعضهم على أخبار بعضهم الآخر.

وعلى ضوء ذلك المبدأ، فإذا شهد شخص برؤية الهلال فقيمة احتمال مطابقته للواقع ٥٠٪ وهي مساوية لقيمة احتمال عدم مطابقته للواقع، فهما متساويتان فقيمة كل واحدة منهما٥٠٪، وإذا شهد شخصان برؤية الهلال كبر احتمال المطابقة بنفس الدرجة التي يضعف فيها احتمال عدم المطابقة، وهكذا ..

والخلاصة: أنّه كلّما ينمو ويكبر احتمال المطابقة يضعف وينقص احتمال الخطأ بنفس الدرجة فتصبح القيمة الاحتمالية للخطأ أضعف وأصغر ...الى أن يصل احتمال المطابقة إلى ٩٧٪ فيضعف احتمال الخطأ وعدم المطابقة إلى٣٪

وحينئذٍ يحصل الاطمئنان بالمطابقة، وهو حجة لدى العقلاء وممضى من قبل الشارع، وعليه فيجب الصيام إذا كان الهلال هلال شهر رمضان، ويجب الإفطار إن كان الهلال هلال شهر شوال. وأمّا إذا وصل إلى درجة ١٠٠٪ فبطبيعة الحال تتلاشى جميع احتمالات الخطأ وعندئذٍ يحصل له العلم بالمطابقة.

النحو الثاني: أن يكون غير مستند الى كثرة الشهود ـ بما هي كثرة شهود ـ بل مستند إليها مع ضميمة جهات وعوامل أخرى، فإنها مع هذه الضميمة تكون سبباً للعلم أو الاطمئنان برؤية الهلال، فإن الكثرة العددية وان كانت عاملاً أساسياً في حصول العلم أو الاطمئنان كما في النحو الأول، إلا أنّها في النحو الثاني لا تكون عاملاً رئيساً مستقلاً للعلم أو الاطمئنان برؤية الهلال، بل لا بد من ملاحظة ضميمتها من العوامل الداخلية كصفات الشهود من العدالة والوثاقة وحالات الشهود واختلاف بعضهم مع البعض الآخر بالرؤية مع كون ظروفهم واحدة من حيث صفاء الجوّ الصالح للرؤية ونحوها. وكذلك لابد من ملاحظ ضميمتها من العوامل الخارجية مثل موافقتها للوسائل العلمية الحديثة أو للحسابات الفلكية، فإن هذه العوامل وإن لم تكن حجة بنفسها إلا أنّ موافقتها لشهادة هؤلاء الشهود تؤيد وتؤكد حجية الشهود وهي موجبة لنمو احتمال المطابقة للواقع، وفي المقابل موجبة لضعف احتمال الخطأ بنفس الدرجة. فهي إذاً من العوامل الايجابية التي تؤكد الوثوق والاطمئنان الحاصل من شهادة الشهود وتزيل الشكوك من النفس، وأما اذا كانت هذه العوامل مخالفة للشهادة فهي من العوامل السلبية التي قد تزيل من النفس الوثوق والاطمئنان بها وتخلق الشكوك فيها.

نعم، الحسابات الفلكية بما هي لا تكون حجة في نفسها، لأنّ حسابات الفلكيين: تارة تكون في رصد حالات الشمس من حيث وقت شروقها وغروبها أو حالات الهلال وخروجه من المحاق وهذا مما لا اشكال فيه.

الأوّل : رؤية المكلّف نفسه .

الثاني : التواتر .

الثالث : الشياع المفيد للعلم، وفي حكمه كلّ ما يفيد العلم ولو بمعاونة القرائن، فمن حصل له العلم بأحد الوجوه المذكورة وجب عليه العمل به وإن لم يوافقه أحد، بل وإن شهد وردّ الحاكم شهادته .

الرابع : مضيّ ثلاثين يوماً من هلال شعبان أو ثلاثين يوماً من هلال رمضان، فإنّه يجب الصوم معه في الأوّل والإفطار في الثاني .

وأخرى تكون حساباتهم في قابلية وإمكان رؤية الهلال، كما لو ذكروا ـ مثلاً ـ بأن القمر إذا خرج من المحاق بعد عشرين ساعة فهو قابل للرؤية، أو بعد ثلاثين ساعة أو بعد ستة وثلاثين ساعة، وهذه الحسابات منهم حيث إنها مبتنية على الحدس والاجتهاد ولم تبتن على الحسّ، فهي تقبل الخطأ كما هو الحال في سائر الأمور الحدسية، فمن أجل ذلك لا تكون هذه الحسابات حجة ..

نعم، الإخبار عن حدس إذا كان عن أمر نظري مستند إلى عملية النظر والاجتهاد فهو حجة من باب قول أهل الخبرة في المسائل النظرية كقول الطبيب والمهندس والمجتهد وما شاكل ذلك، وأمّا الإخبار عن حدس في الأمور الحسية ـ كما في المقام ـ فلا أثر له .

فتحصل: أنّ الشياع المفيد للعلم أو الاطمئنان إنّما يكون حجّة بأحد طريقين: إمّا بكثرة العدد ـ بما هي كثرة في نفسها ـ فهي موجبة لحصول العلم أو الاطمئنان بقطع النظر عن ضميمةِ العوامل الداخلية والخارجية، وإما بضمائم الشهود ـ لا بكثرة عددها ـ من الضمائم الخارجية أو الداخلية.

الخامس : البيّنة الشرعية، وهي خبر عدلين، سواء شهدا عند الحاكم وقبل شهادتهما، أو لم يشهدا عنده، أو شهدا وردّ شهادتهما، فكلّ من شهد عنده عدلان يجوز بل يجب عليه ترتيب الأثر من الصوم أو الإفطار، ولا فرق بين أن تكون البينة من البلد أو من خارجه، وبين وجود العلّة في السماء وعدمها . نعم، يشترط توافقهما في الأوصاف، فلو اختلفا فيها لا اعتبار بها . نعم، لو أطلقا أو وصف أحدهما وأطلق الآخر كفى[1]،

---

(١) قد عرفت ـ مما مرّ آنفاً ـ أن موضوع وجوب الصوم في شهر رمضان هو تحقق الشهر بوجوده الواقعي، ولا بد من إحرازه بعلم أو علمي لترتيب أحكامه الشرعية ..

وحينئذٍ فإن لم نحرزه بالعلم الوجداني فبطبيعة الحال تنتقل النوبة الى الطريق العلمي كالبينة ونحوها . ولا شبهة في أن خبر الواحد العدل أو الثقة وإن قلنا بحجيته مطلقاً سواء أكان في الأحكام الشرعية أم كان في الموضوعات بمقتضى سيرة العقلاء الممضاة شرعاً، إلا أنه قد استثنيت حجيته من قبل الشارع في بعض الموارد : منها في ثبوت الهلال وفي الطلاق وفي الزنا وما شاكل ذلك، وقد وردت في ذلك الروايات الكثيرة ـ التي لا يبعد بلوغها حدّ التواتر الاجمالي ـ الناطقة بعدم ثبوت الهلال إلا بشهادة رجلين عدلين . فإذاً لا شبهة في أن خبر العدل الواحد لا يكون حجة في ثبوت الهلال ..

وأمّا بيّنة شهادة رجلين عادلين فلا شبهة في حجيتها في ثبوت الهلال في الجملة، وقد دلّت على ذلك الروايات الكثيرة، ولكن حجيتها ـ كما ذكرنا سابقاً ـ محكومة بعوامل سلبية وعوامل ايجابية، فمثلاً من العوامل السلبية التي تؤدي الى

الوثوق بكذب البينة ووقوعها في الخطأ ما لو استهل جماعة لرؤية الهلال وكان الجوّ صافياً فادعى اثنان منهم رؤية الهلال دون غيرهم رغم أن الباقين قد استهلّوا معهم في نفس الجهة فلم يروا الهلال فعندئذٍ يطمئن بخطئهما، لعدم امتيازهما عنهم في القدرة البصرية لكي ينفردا في رؤيته، إذ لو كان الهلال موجوداً لرآه الجميع لأن الجوّ صافٍ، وهذا هو معنى ما ورد في مجموعة من الروايات ((إذا رآه واحد رآه مأة))[1].

وكذلك من العوامل السلبية لسقوط البينة عن الاعتبار هو قيام البينة على رؤية الهلال مع مخالفتها لحسابات الفلكيين فيما لو اتفقوا ـ مثلاً ـ على كون الهلال غير قابل للرؤية في هذه الليلة، فهذه الحسابات الفلكية وإن لم تكن حجة باعتبار أنهم ليسوا من أهل الخبرة بذلك لأن إخبارهم في المقام اخبار حدسي عن أمور حسيّة وهو لا يكون حجة، ولكن مع ذلك فهذه الحسابات تؤخذ بنظر الاعتبار لأنها من العوامل السلبية الموجبة لسقوط البينة عن الاعتبار والحجية، بل قد يطمئن بأن البينة قد أخطأت في رؤياها للهلال باعتبار أن الفلكيين قد اتفقوا على أن الهلال في هذه الليلة غير قابل للرؤية.

ومن العوامل السلبية ـ أيضاً ـ الموجبة لسقوط البينة عن الحجية الاختلاف في الجهة والمكان، كما لو شهد أحدهما برؤية الهلال في الطرف الجنوبي وشهد الآخر برؤيته في الطرف الشمالي، فعندئذٍ لا تكون شهادة كلٍ منهما حجة باعتبار أنهما لا يتفقان على شيء واحد، لأن شهادة الأول تدل بالمطابقة على رؤية الهلال في الطرف الجنوبي وبالالتزام على نفي رؤيته في الطرف الشمالي، ونفس

(١) الوسائل: باب١١/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ١٠.

الشيء في شهادة الآخر فإنها تدل بالمطابقة على رؤية الهلال في الطرف الشمالي وبالالتزام على نفي رؤيته في الطرف الجنوبي . فإذاً لا أثر لهذه الشهادة مع هذا الاختلاف.

ودعوى : أن كلاً منهما قد شهد بالالتزام على أصل رؤية الهلال الجامعة بين وجوده في الطرف الجنوبي وبين وجوده في الطرف الشمالي، باعتبار أن من شهد برؤية الهلال بالمطابقة في الطرف الجنوبي فقد شهد بالالتزام برؤية الهلال بالجامع، ومن شهد برؤية الهلال بالمطابقة في الطرف الشمالي فقد شهد بالالتزام برؤية الهلال بالجامع، وبالتالي فهما متفقان في شهادتهما على أصل الجامع بدون أي خصوصية لطرف الجنوب أو الشمال، وعلى هذا فشهادتهما على الجامع تكون حجة..

مدفوعة : أولاً : بأن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية حدوثاً وبقاءً وحجيةً، والمفروض أن الدلالة المطابقية لا تكون حجة في المقام، لسقوط شهادة كل واحدة منهما عن الحجية، ومع سقوط شهادة كلٍ منهما عن الحجية تسقط الدلالة الالتزامية لكل منهما عن الحجية تبعاً لسقوط الدلالة المطابقية عنها.

وثانياً : مع الإغماض عن ذلك، إلا أنّ المدلول الإلتزامي ليس هو الجامع، فإنّه إن أريد بالجامع أحدهما المفهومي فلا واقع موضوعي له في الخارج، وإن أريد به أحدهما المصداقي فهو مردّد بين المدلول المطابقي والمدلول الإلتزامي وهو من الفرد المردّد فلا يصلح أن يكون مدلولاً إلتزامياً .

أو فقل : إن المدلول الإلتزامي ليس مطلق الالتزام بل هو الحصة الخاصة من اللازم وهي الحصة المقارنة للمدلول المطابقي، بمعنى أنّ من شهد برؤية الهلال في

ولا يعتبر اتحادهما في زمان الرؤية مع توافقهما على الرؤية في الليل[١]،

الطرف الجنوبي فقد شهد بحصة خاصة من الهلال وهي الحصة المقارنة للهلال في الطرف الجنوبي، وحينئذٍ فإذا سقطت الدلالة المطابقية سقطت الدلالة الالتزامية بالتبع.

نعم، لو قيّد أحدهما شهادته بشيء كما إذا شهد برؤية الهلال إلى طرف الجنوب، وأطلق الآخر شهادته وشهد بأنه رأى الهلال بدون تقييده بأي طرف، فعندئذٍ لا شبهة في حجية البينة لاجتماع شهادتهما على شيء واحد وهو رؤية الهلال.

ومن العوامل السلبية ـ أيضاً ـ اختلافهما في أوصاف وكيفية الهلال، كما إذا شهد أحدهما بأن فتحة قوس الهلال إلى طرف السماء، وشهد الآخر بأنها إلى طرف الشمال أو طرف الجنوب، فمثل هذه الشهادة لا تكون حجة لعدم اتفاقهما على رؤية واحدة من حيث أوصاف وكيفيات الهلال. وأما إذا كانا متفقين في أوصاف وكيفيات الهلال فلا شبهة في حجية البينة لتوافق شهادتهما على رؤية واحدة للهلال من حيث الوصف والكيف.

(١) الأمر كما أفاده قدس سره، لأنّ الاختلاف في الزمان لا يكون من العوامل السلبية المؤثرة في حجية البينة، فلو شهد أحدهما برؤية الهلال بعد غروب الشمس بعشرين دقيقة، وشهد الآخر برؤيته بعد غروبها بنصف ساعة فإنه يثبت الهلال بشهادتهما وهذا الاختلاف الزماني لا يضر بحجية شهادتهما، إلا إذا صرّح الأول بأن الهلال ضعيف ولا يمكنه البقاء أكثر من خمس وعشرين دقيقة بعد الغروب، فعندئذٍ لا تكون شهادة كلٍ منهما حجة لتعارضهما.

وأما ما أفاده قدس سره من التقييد بالليل، فالظاهر أنّه لا حاجة إليه، لعدم اعتبار أن تكون شهادة الشاهدين في الليل أي بعد غروب الشمس، ولذا لو أنهما شهدا معاً برؤية الهلال قبل الغروب فإن شهادتهما حجة تُثبت الهلال ..

ولا يثبت بشهادة النساء[١]، ولا بعدل واحد ولو مع

وكذلك لو شهد أحدهما برؤية الهلال قبل غروب الشمس والآخر بعد الغروب فأيضاً يثبت الهلال بشهادتهما، إلا إذا كانت هناك معارضة بينهما كما إذا أدعى أحدهما رؤية الهلال قبل الغروب بساعة أو ساعتين، وشهد الآخر برؤيته بعد الغروب بحيث لا يبقى أكثر من عشرين دقيقة وأدعى أن الهلال ضعيف بحيث لا يكون قابلاً للرؤية قبل الغروب من جهة سطوع ضوء الشمس، فعندئذٍ لا تكون شهادتهما حجة لتعارضهما.

(١) وتدل على ذلك جملة من الروايات المعتبرة:

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام إن عليا عليه السلام كان يقول: ((لا أجيز في الهلال إلا شهادة رجلين عدلين))[١].

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على كون شهادة النساء لا تكون حجة بمقتضى مفهوم الاستثناء الدال على حصر الشهادة بالرجلين العدلين.

ومنها: صحيحة محمّد بن مسلم قال: ((لا تجوز شهادة النساء في الهلال))[٢].

وهذه الصحيحة ناصّة في ذلك.

ومنها: صحيحة حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: ((لا تجوز شهادة النساء في الهلال، ولا يجوز إلا شهادة رجلين عدلين))[٣].

---

(١) الوسائل: باب١١/ أبواب احكام شهر رمضان، حديث: ١.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٢.

(٣) المصدر نفسه، حديث: ٣.

ومنها: صحيحة عبيد الله بن علي الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال علي عليه السلام: ((لا تقبل شهادة النساء في رؤية الهلال إلا شهادة رجلين عدلين))[١].

وغيرها من الروايات الدالة على أن شهادة النساء لا تكون حجة في رؤية الهلال.

إلا أنه قد ورد في مقابل هذه الصحاح ما يدل على عدم البأس بشهادة النساء، وهي صحيحة داود بن الحصين، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث طويل ـ قال: ((لا تجوز شهادة النساء في الفطر الا شهادة رجلين عدلين، ولا بأس في الصوم بشهادة النساء ولو امرأة واحدة))[٢].

وهذه الصحيحة دالة على عدم البأس بشهادة النساء في الصوم ولو امرأة واحدة، ولولا ذيل هذه الرواية (ولو امرأة واحدة) لأمكن أن يقال: إن هذه الصحيحة معارضة مع الصحاح المتقدّمة، لأنّ الصحاح المتقدّمة تدل على عدم جواز شهادة النساء، وهذه الصحيحة تدل على جواز شهادتهن في شهر الصوم لا في هلال شهر شوال، لأنها قد فصّلت بين هلالي الشهرين.

ولكن الظاهر أن هذا التقييد مع التفصيل بينهما قرينة على أن شهادة النساء ـ ولو امرأة واحدة ـ تصلح لأن تكون منشأ للصوم ولو احتياطاً رجاءً بقصد شعبان، ولا تصلح أن تكون منشأ للإفطار، وهذا المعنى هو الأقرب للحمل على ذلك بقرينة التفصيل، وإلا فلا فرق بين هلال شهر رمضان وهلال شهر شوال في عدم ثبوتهما بشهادة النساء.

---

(١) المصدر السابق، حديث: ٧.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ١٥.

ضمّ اليمين[١].

ومما يؤكد ذلك أن شهادة امرأة واحدة لم تثبت في كافة الأبواب الفقهية إلا في باب الديات فإنه يثبت بشهادتها ربع الدية لا تمامها وبشهادة امرأتين تثبت نصف الدية إلى أن تشهد أربع نساء فتثبت تمام الدية، وكذلك الحال في الوصية.

ومهما يكن، فلا تنهض هذه الصحيحة للمعارضة مع ما سبق من الصحاح المتقدمة الناصة على عدم ثبوت الهلال إلا بشهادة رجلين عادلين.

(١) الظاهر أن التقييد باليمين لا حاجة إليه، فإن الروايات الواردة في شهادة العدل الواحد مع اليمين اكثرها قد وردت في مورد الدين خاصة، فقد ورد عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان يقضي بشهادة عدل واحد مع اليمين لصاحب الحقّ في الدين، أو يقضي بشهادة عدل واحد مع يمين صاحب الحقّ في الدين، وحينئذٍ فلا يمكن التعدي عن تلك الموارد إلى هذا المورد ـ أعني ثبوت الهلال ـ لأنّ أكثرها قد ورد في مورد الدين خاصة. نعم، قد ورد في بعضها كصحيحة محمّد بن مسلم ثبوت مطلق الحقوق بشهادة عدل واحد مع ضمّ اليمين، سواء أكانت من الحقوق المالية كالطلاق وما شاكل ذلك أم من غيرها..

ومن ثمّ اختلف الفقهاء في تلك المسألة على أقوال ثلاثة:

القول الأول: بأنّ شهادة عدل واحد مع ضم اليمين حجّة في الدّين فقط.

القول الثاني: أنّها حجّة في مطلق المال سواء أكان ديناً أم عيناً.

القول الثالث: أنّها حجّة في مطلق الحقوق سواء أكانت مالية أم غير مالية كالطلاق والتدبير والرضاع وما شاكل ذلك.

السادس: حكم الحاكم[١] الذي لم يعلم خطؤه ولا خطأ

وعلى هذا، فما ذكره الماتن قدس سره من أنّ الهلال لا يثبت بشهادة عدل واحد مع ضمّ اليمين صحيح وفي محلّه ولهذا لم ينسب الى أحد من الفقهاء ذلك، وأن روايات ضمّ اليمين ـ كما عرفت ـ موردها مطلق الحقوق ولا يمكن التعدي عن موردها إلى سائر الموارد كما في المقام.

فالنتيجة : عدم ثبوت الهلال بشهادة عدل واحد مع ضمّ اليمين.

(١) المعروف والمشهور بين الأصحاب ثبوت الهلال بحكم الحاكم، وعمدة ما استدلوا به على ذلك هو صحيحة محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: ((إذا شهد عند الامام شاهدان أنهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً أمر الامام بالإفطار ذلك اليوم إذا كانا شهدا قبل زوال الشمس، وإن شهدا بعد زوال الشمس أمر بإفطار ذلك اليوم وأخر الصلاة إلى الغد فصلى بهم))[١].

وبحسب المتفاهم العرفي من سياق هذه الصحيحة فإن المراد من لفظ الإمام فيها هو مطلق من بيده الأمر الشامل للمجتهد الجامع للشرائط في زمن الغيبة، لا خصوص الامام المعصوم عليه السلام ..

ولكن أفاد السيّد الأستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[٢] بما حاصله : بأنّ هذه الصحيحة أجنبية عن المقام بالكلية، لأنها في مقام بيان وجوب طاعة الامام المفترض الطاعة التي هي من شؤون الولاية المطلقة الخاصة بالإمام المعصوم عليه السلام

---

(١) الوسائل: باب٦/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ١ .

(٢) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٨٠ .

وأنه متى أمر بالإفطار وجب لكونه مفترض الطاعة، ولم ينهض لدينا ما يتكفل لإثبات هذه الولاية المطلقة لغيرهم عليهم السلام من الفقهاء والمجتهدين في عصر الغيبة، بل اثباتها لهم دونه خرط القتاد، وبالتالي فلا تدل هذه الصحيحة على أن المراد من الامام هو مطلق من بيده الأمر، بل المراد من الامام هو خصوص الامام المعصوم عليه السلام.

فإذاً الرواية اجنبية عن الدلالة على كون حكم الحاكم نافذاً، وحينئذٍ فلا يمكن التعدي عن مورد هذه الرواية إلى كل من بيده الأمر لكي تشمل المجتهد الجامع للشرائط في زمن الغيبة، هذا.

وأقول : إن حمل لفظ الامام ـ في هذه الصحيحة ـ على خصوص الامام المعصوم عليه السلام كما أفاده السيد الاستاذ قدس سره بحاجة الى قرينة، حيث إن سياق الصحيحة من صدرها الى ذيلها ظاهر عرفاً في أن المراد من الامام النافذ أمره بمقتضى قرينة تكرار لفظ الامام، هو الامام الذي كان أمره بالإفطار مستنداً إلى شهادة الشاهدين وهو مطلق من بيده الأمر الشامل للإمام المعصوم عليه السلام والمجتهد الجامع للشرائط في زمن الغيبة ـ لا خصوص الإمام المعصوم عليه السلام ـ فإن التعبير بقوله عليه السلام : ((إذا شهد عند الإمام)) و ((أمر الإمام)) ظاهر في أنه عليه السلام في مقام بيان الحكم الكلي في الشريعة المقدسة، لا في مقام بيان أمر الإمام المعصوم بذلك، وإلا لكان مساقها مساق سائر الروايات كقوله عليه السلام في صحيحة منصور ابن حازم : ((... فإن شهد عندكم شاهدان مرضيان بأنهما رأياه فأقضه))[1]، وقوله عليه السلام : ((إذا رأيتم الهلال فافطروا، أو شهد عليه بيّنة عدل من المسلمين))[2] وغير ذلك . فتغيير السياق في هذه الصحيحة قرينة على ما ذكرناه،

(١) الوسائل : باب١١ / أبواب أحكام شهر رمضان، حديث : ٤ .

(٢) المصدر نفسه، حديث : ٦ .

وأنّ أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم كان بعنوان الوظيفة لا بعنوان أنه أمر شخصي من الإمام المفترض الطاعة، فان الحمل عليه بعيد عن المتفاهم العرفي.

ومما يؤكد ذلك أن الحكومة الشرعية الاسلامية تمتد بامتداد الرسالة حيث أنها تعبير آخر عنها، ومن المعلوم أنها ليست محدودة بأمد معين كعصر العصمة بل تمتد إلى يوم القيمة. وعلى هذا فلابد في كل عصر من وجود شخص يقوم بتطبيق الرسالة إن أمكن، وهو منحصر في عصر الغيبة بالمجتهد الجامع للشرائط، فإذا أتيحت له فرصة التطبيق كلاً أو بعضاً وجب أن يقوم به، ومن الواضح أن القيام به لا يمكن بدون الولاية، فإذاً ثبوت ولاية التطبيق اجتماعياً وفردياً وسياسياً واقتصادياً وهكذا لا يحتاج إلى دليل خاص، بل هي امتداد للولاية العامة بامتداد الرسالة السماوية، ولكنها في ضمن حدود وليست بنحو مطلق.

وكيف ما كان، فعمدة الدليل على نفوذ حكم الحاكم في ثبوت الهلال هو هذه الصحيحة.

ومنها : التوقيع الذي رواه الصدوق في كتاب إكمال الدين وإتمام النعمة، عن محمد بن محمد بن عصام، عن محمد بن يعقوب، عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علي، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام : ((أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك ـ إلى أن قال: ـ وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله))[1].

(١) المصدر السابق، أبواب صفات القاضي، حديث: ٩.

وهذه الرواية مضافاً الى كونها غير تامة سنداً، لجهالة ابن عصام واسحاق بن يعقوب .. فهي غير تامة دلالة أيضاً، فإنها وإن كانت تدل على أن كل حادثة لا يعلم الانسان حكمها ـ سواء أكانت من الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية ـ فلا بد له من الرجوع إلى من يعلم حكمها وهم رواة أحاديث الأئمة عليهم السلام، إلا أنها لا تشمل الحوادث التي يمكن للمكلف الوصول الى حكمها بنفسه كما في مسألة ثبوت الهلال، فإن لمسألة ثبوت الهلال طرقاً متعددة يمكن للمكلف الاستغناء بها عن الحاكم الشرعي، إمّا باستهلاله لرؤية الهلال بنفسه أو باعتماده على البينة أو الشياع أو ما شاكل ذلك من الطرق المعروفة .

وعلى الجملة : فالمراد بالحوادث الواقعة هي التي لا يعلم حكمها ولا طريق إلى الوصول اليها إلا بالرجوع الى العالم بحكمها وهم رواة أحاديث الأئمة عليهم السلام، وبالتالي فلا تشمل مسألة ثبوت الهلال باعتبار أن لها طرقاً متعددة غير منحصرة بالحاكم الشرعي.

ومنها: مقبولة عمر بن حنظلة قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أيحل ذلك؟ فقال: ((من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى طاغوت وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً، لأنه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى :﴿**يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ**﴾[1]، قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فاني

(١) سورة النساء: ٦٠ .

قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنما استخف بحكم الله، وعليه رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حدّ الشرك بالله))[١].

وقد استدل بهذه الرواية على اثبات الهلال بالرجوع إلى الحاكم الشرعي.

وفيه: مضافاً إلى ضعف سند الرواية ـ من جهة عمر بن حنظلة الذي لم يثبت توثيقه وإن كانت روايته مقبولة عند المشهور ـ أنها أجنبية عن المقام، لأن موردها نفوذ حكم الحاكم في مسألة الترافع والقضاء بين المتخاصمين لا مطلقاً، ولا شبهة في نفوذ حكم الحاكم في مسألة الترافع والقضاء لا من جهة هذه الرواية بل من جهة روايات أخرى قد دلّت على نفوذ حكمه، وأما مسألة ثبوت الهلال فهي ليست مصداقاً للترافع والقضاء لكي يرجع فيها إلى الحاكم الشرعي، ولهذا لا ترتبط هذه الرواية بمسألة ثبوت الهلال.

نعم، هنا رواية أخرى وهي معتبرة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمّال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: ((إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فأني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه))[٢].

وهذه الرواية وإن كانت معتبرة سنداً، إلا أنها أجنبية عن المقام، لأن موردها القضاء عند قاضي التحكيم الذي اختير من قبل المتخاصمين ليحكم بينهم شريطة أن يعلم من قضايا الائمة عليهم السلام ـ أي الأحكام الشرعية ـ شيئاً وليتراضيا بينهما في تحكيم هذا الرجل.

---

(١) الوسائل: باب١١/ أبواب صفات القاضي، حديث: ١.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٥.

مستنده[١]، كما إذا استند إلى الشياع الظني .

ولا يثبت بقول المنجّمين[٢]، ولا بغيبوبة الشفق في الليلة

فتحصل من جميع من تقدّم: أنّ عمدة الدليل على ثبوت الهلال بحكم الحاكم هو صحيحة محمّد بن قيس .

(١) الأمر كما أفاده قدس سره، فإن حكم الحاكم طريق محض كسائر الطرق الشرعية لا بغيّر الواقع ولا يوجب قلبه عمّا هو عليه فيما لو أخطأ الحاكم في تطبيق حكمه وحينئذٍ فقوله لا يكون حجة، وأمّا إذا لم يعلم خطؤه فحكمه حجة نافذ على جميع المكلفين سواء أكانوا مقلدين له أم لا .

وأما إذا لم نعلم خطأه في الحكم واحتملنا اصابته للواقع، إلا أن مستنده في الحكم الذي عوّل عليه نقطع بخطئه وإن كان معذوراً فيه لالتباس الأمر عليه لجهة من الجهات ـ بحيث لو تنبّه الى ما اطلعنا عليه لأذعن بخطئه ـ كما لو استند في عدالة شاهدين الى أصالة العدالة ونحن نقطع بأنهما مشهوران بالفسق وهو لا يعلمهما، أو استند إلى الشياع الظني كما لو شهد عنده جماعة لا يفيد اخبارهم عند متعارف الناس الاطمئنان فضلاً عن اليقين بل أقصاه الظن ـ مع اعترافه بعدم حجية الشياع الظني ـ ومع ذلك حصل له اليقين وحكم على طبقه فلا يكون حكمه حجة نافذة .

نعم، إذا رأى الحاكم حجية الشياع الظني كان حكمه حجة نافذة وإن لم يرها غيره، لأن المعيار في نفوذ حكمه إنما هو نظره الاجتهادي .

(٢) وما أفاده قدس سره أيضاً ممّا لا شبهة فيه، لتطابق النصوص حسبما يستفاد من مجموعها على حصر ثبوت الهلال بالطرق المعروفة شرعاً إمّا بالاستهلال المباشر

الأُخرى[١]، ولا برؤيته يوم الثلاثين قبل الزوال، فلا يحكم بكون ذلك اليوم

من المكلف أو بالشياع المفيد للعلم او الاطمئنان او البينة ونحوها، فالثبوت بغيرها يحتاج الى دليل.

على أن أقصى ما يفيده قول المنجمين هو الظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً ـ كما مرّ في قول الفلكيين ـ لأنّه إخبارهم يكون عن حدس في الأمور الحسيّة ولا دليل عليه، بداهة أنهم يخبرون ـ مثلاً ـ بأن سير الهلال إن كان في الطرف الجنوبي فهو قابل للرؤية من أهل الجنوب بعد خروجه من المحاق بثمانية عشر ساعة، وأمّا بالنسبة إلى أهل الشمال فهو قابل للرؤية بعد ستة وثلاثين ساعة وهكذا، وكل ذلك مبني منهم على الحدس الذي لا يكون حجة ولا يكون مشمولاً لأدلة حجية خبر الثقة التي عمدتها سيرة العقلاء الجارية على حجية اخبار الثقة إذا كانت عن حسّ.

نعم، الإخبار عن حدس إن كان اخباراً عن أمر نظري ـ لا حسي ـ مستند إلى عملية الاجتهاد والنظر فهو حجة من باب قول أهل الخبرة في المسائل النظرية كقول الطبيب والمهندس والمجتهد وما شاكل ذلك.

(١) وأمّا ثبوت الهلال بغيبوبة الشفق فهذا أيضاً مما لا دليل عليه، فإن غياب الشفق قبل غياب الهلال لا يكون أمارة على أنّه هلال الليلة الثانية ؛ لأن للهلال أحوالاً يختلف فيها باختلاف الشهر، فإن كان الشهر كاملاً فالهلال بطبيعة الحال يكون حجمه والقسم المنير منه كبيرين، وبالتالي فبقاؤه في الأفق بعد الغروب بمقدار ساعة أو أكثر الى أن يغيب الشفق أمر طبيعي، وأمّا إذا كان الشهر ناقصاً فبطبيعة الحال يكون الهلال ضعيفاً ونوره قليلاً ولا يبقى في الأفق إلا قليلاً ويغيب قبل غيبوبة الشفق.

أوّل الشهر[١]، ولا بغير ذلك ممّا يفيد الظن ولو كان

وقد استدل على عدم كون غيبوبة الشفق أمارة لهلال الليلة الثانية بمعتبرة أبي علي بن راشد قال: كتب إلي أبو الحسن العسكري عليه السلام كتاباً وأرخه يوم الثلاثاء لليلة بقيت من شعبان، وذلك في سنة اثنين وثلاثين ومائتين، وكان يوم الأربعاء يوم شك، فصام أهل بغداد يوم الخميس وأخبروني أنهم رأوا الهلال ليلة الخميس، ولم يغب إلا بعد الشفق بزمان طويل، قال: فاعتقدت أن الصوم يوم الخميس وأن الشهر كان عندنا ببغداد يوم الأربعاء، قال: فكتب إلي: ((زادك الله توفيقا فقد صمت بصيامنا))، قال: ثم لقيته بعد ذلك فسألته عما كتبت به إليه، فقال لي: ((أو لم أكتب إليك إنما صمت الخميس ولا تصم إلا للرؤية))[١].

وهذه المعتبرة واضحة الدلالة على أن بقاء الهلال بعد غيبوبة الشفق لا يكون علامة على الليلة الثانية.

نعم، هنا طائفة من الروايات تدل على التفصيل بين ما إذا غاب الهلال قبل غيبوبة الشفق فإنه أمارة على الليلة الأولى، وبين ما اذا غاب بعد غيبوبة الشفق فهو أمارة على الليلة الثانية.. ولكنها ضعيفة من ناحية السند فلا يمكن الاعتماد عليها.

فالنتيجة: أنّ عمدة الدليل في المقام هو معتبرة أبي علي بن راشد وهي تدل بوضوح على عدم كون غيبوبة الشفق مناطاً في ثبوت الهلال، بل المناط إنّما هو برؤية الهلال. مضافاً الى أن الحكم على مقتضى القاعدة لأن لثبوت الهلال طرقاً محدّدة شرعاً، فثبوته بغيرها بحاجة الى دليل.

(١) لا شبهة في حصول رؤية الهلال قبل الغروب كثيراً فيما إذا كان الشهر كاملاً، ولا اشكال في أنه هلال لليوم الآتي.

---

(١) الوسائل: باب٩/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ١.

وقد لا تحصل رؤيته إما من باب الاتفاق أو لوجود مانع ونحوهما، ولكنها قد تتفق رؤيته في النهار قبل الزوال أو بعده .. فهل يكشف ذلك عن كونه متكوناً وموجوداً من الليل ؟

ذكر الماتن قدس سره من عدم أمارية رؤية الهلال يوم الثلاثين لثبوت الهلال مطلقاً .

أقول: ما ذكره الماتن قدس سره على إطلاقه .. فيه إشكال، بل منع، لاختلاف الروايات في المقام، فبعضها يدل على التفصيل بين الرؤية ما قبل الزوال وما بعدها، فإن رؤيَ الهلال قبل الزوال فهو لليلة السابقة ـ بمعنى أن هذا اليوم هو يوم العيد ـ وإن رؤيَ بعد الزوال فهو لليلة الآتية.

فهنا طائفتان من الروايات :

الطائفة الأولى : وتدل بالصراحة على التفصيل بين ما إذا رؤي الهلال قبل الزوال فهو لليلة السابقة، وبين ما إذا رؤي بعد الزوال فهو لليلة الآتية .. .

منها: موثقة عبد الله بن بكير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام : ((إذا رؤي الهلال قبل الزوال فذلك اليوم من شوال، وإذا رؤي بعد الزوال فذلك اليوم من شهر رمضان))[1].

ومنها: صحيحة حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا رأوا الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية، وإذا رأوه بعد الزوال فهو لليلة المستقبلة))[2].

---

(١) الوسائل: باب٨/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ٥ .

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٦ .

فإذاً هذه الطائفة تدل بوضوح على التفصيل ما بين قبل الزوال وما بعده .

وفي مقابل هذه الطائفة طائفة أخرى تدل على أنه لا عبرة برؤية الهلال في وسط النهار ويجب اتمام الصوم إلى الليل ..

منها: صحيحة محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام : ((إذا رأيتم الهلال فأفطروا، أو شهد عليه عدل (أو شهدوا عليه عدولاً) من المسلمين، وإن لم تروا الهلال إلا من وسط النهار أو آخره فأتموا الصيام إلى الليل، وإن غمّ عليكم فعدوا ثلاثين ليلة ثمّ أفطروا))[١].

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على أنّه إذا رؤيَ الهلال في وسط النهار أو آخره فأتموا الصيام إلى الليل، ولا تدل على التفصيل بين ما قبل الزوال وما بعده.

ومنها: موثقة إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن هلال رمضان يغمّ علينا في تسع وعشرين من شعبان؟ فقال: ((لا تصمه إلا أن تراه، فإن شهد أهل بلد آخر أنهم رأوه فأقضه، وإذا رأيته من وسط النهار فأتم صومه إلى الليل))[٢].

وهذه الموثقة أيضاً تدل على أنّ المكلف إذا رأى الهلال في وسط النهار فليتم صيامه.

وفي دلالة هاتين الروايتين احتمالان:

الأول: أن يكون المراد من وسط النهار ما بين طلوع الفجر وغروب الشمس باعتبار أن مبدأ الصوم من طلوع الفجر ومنتهاه إلى غروب الشمس، بقرينة الأمر

---

(١) الوسائل: باب٨/ أبواب احكام شهر رمضان، حديث: ١ .

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٣ .

بإتمام الصيام فيها، لاحتمال احتساب نصف ووسط النهار على مبدأ الصوم وهو طلوع الفجر لا على مبدأ النهار وهو طلوع الشمس، فهذا الاحتمال موجود.

الثاني: أن يكون المراد من وسط النهار هو ما بين طلوع الشمس وغروبها كما هو الصحيح، باعتبار أنّ النهار ـ عرفاً ولغةً ـ هو ما بين طلوع الشمس وغروبها، فيكون الزوال مناصفة بين طلوع الشمس وغروبها، ومن ثمّ قد وردت مجموعة من الروايات في باب الزوال لتحديده بمنتصف النهار ووسطه .

ولا يخفى أن فرض تحقق المعارضة ـ في هاتين الروايتين ـ مع الطائفة الأولى إنما يبتني على الاحتمال الأول وهو كون احتساب مبدأ النهار من طلوع الفجر، وحينئذٍ فيقع وسط النهار قبل الزوال فتقع المعارضة بين الطائفتين .

ولكن الصحيح أن يحسب مبدأ النهار من طلوع الشمس، لأن النهار اسم لفترة خاصة من الزمن وهي فترة بياض اليوم الواقعة بين طلوع الشمس وغروبها، فلا يكون ما بين الطلوعين جزءً من النهار، ومن ثمّ قد ورد في مجموعة من الروايات في باب الزوال ان الزوال هو منتصف النهار ووسطه .

ومع غض النظر عن ذلك، فلا أقل من اجمال الطائفة الثانية فلا ظهور لها في أحد الاحتمالين، وحينئذٍ فلا تصلح أن تعارض الطائفة الأولى، ونتيجة ذلك لا مناص من الأخذ بالطائفة الأولى الدالة على التفصيل بين ما قبل الزوال وما بعده .

ودعوى : أنّ المشهور قد أعرضوا عن الطائفة الأولى ولم يعملوا بها ..

مدفوعة : بأنّ إعراض المشهور إنما يكون كاشفاً عن ذلك إذا توفّر فيه أمران :

أحدهما : أن يكون هذا الإعراض من قدماء الأصحاب الذين يكون عصرهم قريباً من عصر أصحاب الأئمة عليهم السلام ، وأنّه قد وصل إليهم يداً بيد وطبقةً بعد طبقة ، وأمّا إعراض المتأخرين فلا أثر له.

ثانيهما : أن لا يكون في المسألة ما يصلح أن يكون مدركاً ومستنداً لهم كلاً أو جلاً .

ولكن كلا الأمرين غير ثابت . .

أما الأول : فلأنه لا طريق لنا إلى اثبات اعراضهم ، لأن إثباته إما بالطريق المباشر وهو مفروض العدم ، وإما بغير المباشر وهو منحصر بوصول آرائهم إلينا إما من طريق النقل وهو أيضاً مفقود ، أو من طريق كتبهم الاستدلالية ، وهو كما ترى ! فإنّه ليس لكل واحد منهم كتاب استدلالي يبيّن فيه وجه إعراضه .

نعم ، الواصل إلينا فتاوى الفقهاء المتقدمين وهي وأن كانت على خلاف الطائفة الاولى ..

ولكن من الواضح أن مجرد الفتوى على خلافها لا يمكن منه استكشاف الاعراض عنها ، لاحتمال أن يكون الاعراض مستنداً إلى عدم عملهم بها لأجل ترجيح الطائفة الثانية عليها أو لسبب آخر ، ومع هذا الاحتمال فلا أثر لهذا الاعراض ، لأن الاعراض لا بُدّ وأن يكون تعبدياً صرفاً .

وأما الثاني : فقد ظهر أنه لا يمكن احراز أن يكون اعراضهم تعبدياً صرفاً عنها ، لاحتمال أن يكون مستندهم ما مرّ من الروايات.

قوياً[١] **إلّا للأسير والمحبوس .**

فتحصّل : أنه لا مانع من الالتزام بتفصيل الطائفة الأولى بين الرؤية ما قبل الزوال وما بعده، فإن رؤيَ الهلال قبل الزوال فهو لليلة السابقة، وإن رؤيَ بعد الزوال فهو لليلة الآتية.

(١) سوف يأتي التعرّض من الماتن قدس سره لحكم الأسير والمحبوس في ضمن مسألة مستقلة وأنهما يتحريان ويعملان بالظن كما نطق به النص..

والكلام هنا فعلاً في بعض الحالات الطارئة على الهلال التي قيل بأماريتها شرعاً في اثبات الهلال :

منها : تطويق الهلال، ومعنى التطويق بأن يكون النور في جميع أطراف القمر كطوق محيط به فقط وأما وسطه فمظلم.

وعلى ذلك فإذا رأى المكلف الهلال مطوقاً، فهل هو علامة وأمارة على أنّه هلال الليلة الثانية أو لا ؟

فقد نسب إلى الشيخ الصدوق قدس سره[١] إلى أنّ الهلال إن كان مطوّقاً فهو أمارة كونه لليلتين، خلافاً للمشهور والمعروف ـ قديماً وحديثاً ـ على عدم أماريته .

وقد مال السيّد الأستاذ قدس سره الى أماريته استناداً الى صحيحة محمد بن مرازم، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا تطوق الهلال فهو لليلتين، وإذا رأيت ظل رأسك فيه فهو لثلاث))[٢] . وقد ورد في هذه الصحيحة فقرتان :

---

(١) لاحظ الجواهر: ج١٦، ص٣٧٥ .

(٢) الوسائل: باب٩/ أبواب احكام شهر رمضان، حديث: ٢ .

الفقرة الأولى : إذا كان الهلال مطوقاً فهو لليلة الثانية .

والفقرة الثانية : فإذا رأيت ظل رأسك فهو لليلة الثالثة.

وقد أفاد السيّد الأستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[1] : بأنّه من غير المستبعد أن تكون الصحيحة مسوقة للإخبار عن أمر تكويني واقعي، لا لبيان تعبّد شرعي، باعتبار أن التطويق بمقتضى قواعد الفلك لا يكون في الليلة الأولى أبداً، وإنما هو في الليلة الثانية فقط، فيكون الكشف فيه كشفاً قطعياً حقيقياً لا طريقاً مجعولاً شرعياً . والشاهد على ذلك ما في الفقرة الثانية من أن الشخص لا يمكن أن يرى ظله في الليلة الأولى أو في الليلة الثانية ويمكن أن يراه في الليلة الثالثة . ثم ذكر قدس سره ولعلّ السّر في ذهاب المشهور إلى عدم اعتبار أمارية التطويق، لأجل أنهم بصدد عدّ الطرق الشرعية التعبدية لإثبات الهلال، لا الأمر التكويني المورث لليقين الوجداني.

وبالجملة: فقد استند السيد الاستاذ قدس سره الى الفقرة الأولى الدالة على أمارية التطويق، وإن أعرض المشهور عنها باعتبار أنّ إعراضهم لا يوجب سقوط الرواية عن الحجية وخروجها عن أدلة الاعتبار .. والمفروض أنّه لا معارض لهذه الصحيحة إلا عمومات أدلّة الرؤية التي أقصاها أنها اطلاقات غير آبية عن التقييد بهذه الصحيحة.

ولكن ما أفاده قدس سره لا يمكن المساعدة عليه ..

أمّا **أولاً** : فلأنه لم يثبت عند الفلكين كقاعدة تكوينية ثابتة بأنّ الهلال لا يمكن أن يكون مطوقاً في الليلة الأولى، بل يمكن ذلك فيما إذا كان الشهر كاملاً وبقي في الأفق أكثر من ساعة . غاية الأمر أن هذا القول إن كان من الفلكيين فهو مبني على الحدس فلا أثر له .

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص١٠٣ .

وأمّا ما استشهد به قدس سره في الفقرة الثانية (وإذا رأيت ظل رأسك فيه فهو لثلاث) فهو أيضاً لا يكشف عن أمر تكويني خارجي ثابت، بل يمكن أن يُرى ظلّ الرأس وإن كان الهلال في الليلة الثانية فيما إذا كان الشهر كاملاً والهلال نيّراً يبقى في الأفق أكثر ساعة .

والخلاصة : أنه يمكن أن يرى ظلّ رأسه في الليلة الثانية لأنّ الهلال فيها يبقى ساعتين أو ساعتين إلا عشرة دقائق باعتبار أن الهلال في كل يوم يبتعد عن الشمس بخمسين دقيقة . بل ويمكن أن لا يُرى ظلّ الرأس في الليلة الثالثة أيضاً فيما إذا كان الشهر ناقصاً.

وكيف ما كان، فلا يمكن أن يكون اخبار الامام عليه السلام في هذه الصحيحة عن أمر تكويني .

وثانياً : أنه لو كان التطويق أمارة شرعية لاشتهر بين الأصحاب في عصر الأئمة عليهم السلام كسائر الأمارات، مع أنّه لم ترد مسألة التطويق في شيء من الروايات بل حتى في رواية ضعيفة إلا في هذه الصحيحة، رغم طول الزمان وكثرة الابتلاء بالواقعة لا سؤالاً ولا جواباً ولا ابتداءً، ولكان على الإمام عليه السلام أن ينبّه ويؤكد عليها باعتبار أنها ليست كسائر الطرق والامارات المتعارفة لأنها من الأمارات المغفول عنها في الأذهان، مع أنه ليس منها أثر ولا عين إلا هذه الصحيحة .. وبذلك يحصل الاطمئنان للإنسان بعدم كون التطويق أمارة شرعاً، فلا بد من ردّ علم هذه الصحيحة إلى أهلها .

ومنها : ما ذهب اليه الشيخ الصدوق قدس سره في الفقيه[١] من أن شهر رمضان تامٌ لا ينقص أبداً، كما أن شهر شعبان ناقصٌ دائماً .. لجملة من النصوص الدالة بوضوح على ذلك، منها ما رواه عن حذيفة بن منصور عن معاذ بن كثير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ((شهر رمضان ثلاثون يوماً لا ينقص والله أبداً))[٢]. وعنه أيضاً قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إن الناس يقولون إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صام تسعة وعشرين أكثر مما صام ثلاثين، فقال : ((كذبوا ما صام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منذ بعثه الله تعالى الى أن قبضه أقل من ثلاثين يوماً، ولا نقص شهر رمضان منذ خلق الله تعالى السموات والارض من ثلاثين يوماً وليلة))[٣] .

ولكن لا يمكن الأخذ بهذه الروايات وإن كان بعضها معتبراً، لأنها :

معارضة بالنصوص ـ الكثيرة التي لا يبعد بلوغها حدّ التواتر الاجمالي ـ التي تدل على كون شهر رمضان كسائر الشهور يصيبه ما يصيبها من النقص والكمال، وبالتالي فلا يمكنها أن تقاوم هذه النصوص، ولا بُدّ من طرحها لمخالفتها السنة فلا تكون حجة في نفسها. هذا أولاً.

وثانياً : أن حركة القمر في المنظومة الشمسية على شكل ونسق واحد، كما أن الشمس ليس لها سرعة وبطء باعتبار الشهور، فكيف يمكن تخصيص شهر من بين هذه الشهور كشهر رمضان فيكون دائماً تاماً، وشهر آخر كشهر شعبان فيكون دائماً ناقصاً ؟!

---

(١) الفقيه : ج٢، ص١١١ .

(٢) الوسائل : باب٥ / أبواب احكام شهر رمضان، حديث : ٢٧ .

(٣) المصدر نفسه، حديث : ٢٤ .

[٢٥١٢] مسألة ١ : لا يثبت بشهادة العدلين إذا لم يشهدا بالرؤية ، بل

فمن أجل ذلك أيضاً لا يمكن الالتزام بهذه الروايات لأنها غير قابلة للتصديق في نفسها .

ومنها : أنه قد ورد في عدّة من الروايات أمارية عدّ خمسة أيام من هلال شهر رمضان الماضي ، فاليوم الخامس هو أول شهر رمضان الآتي ، فإذا فرضنا أول شهر رمضان من هذه السنة يوم السبت فإن يوم الاربعاء هو اليوم الأول من شهر رمضان في السنة الآتية .

ولكنها بأجمعها ضعيفة من ناحية السند فلا يمكن الاعتماد عليها.

ومنها : عدّ رابع رجب أمارة لتعيين أول شهر رمضان ، استناداً إلى ما ورد في بعض الروايات من أن يُحسب من أول شهر رجب ستّون يوماً فاليوم الستّون هو أول يوم من شهر رمضان ، باعتبار أن شهري رجب وشعبان أحدهما تام والآخر ناقص أبداً ، فلا يكونان تامّين لكي يكون أول شهر رمضان اليوم الحادي والستّين ، ولا ناقصين حتى يكون اليوم التاسع والخمسين .

وهذا أيضاً لا يمكن الالتزام به ، فإن لازم ذلك أن يكون أحد الشهرين دائماً ناقصاً والآخر دائماً كاملاً أو بالعكس وهذا أيضاً بعيد جداً .. مضافاً الى ضعف المستند فيه وهي رواية واحدة رواها الصدوق في فضائل شهر رمضان مرفوعة عن أبي خالد الى أبي عبد الله عليه السلام ، وهي مضافاً الى الرفع ضعيفة السند بجهالة أبي خالد .

فتحصل من جميع ما تقدّم : أن كل ما قيل بأماريته من العلامات المتقدّمة في إثبات الهلال لا دليل عليه .

شهدا شهادة علمية[١].

---

(١) ما ذكره قدس سره تام لأن معنى شهادة الشاهدين عرفاً ولغةً هو الحضور، ولا بد أن تستند الى الحسّ، دون مطلق الشهادة ولو بالاجتهاد والحدس المفيدين للعلم والقطع، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ من رِّجَالِكُمْ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[٢]، أي حضر كما فسّر.

وكذلك قد وردت جملة من الروايات الدالة على اعتبار استناد الشهادة الى الرؤية كصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: ((صم لرؤية الهلال، وأفطر لرؤيته، فإن شهد عندك شاهدان مرضيّان بأنهما رأياه فأقضه))[٣].

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على أن حجية الشهادة لا بد أن تكون مستندة الى الرؤية.

وكصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((قال (علي عليه السلام) لا تقبل شهادة النساء في رؤية الهلال إلا شهادة رجلين عدلين))[٤]. فإن حال شهادة العدلين ظاهر في الشهادة الحسية، كأخبار الثقة التي لا تكون حجة إلا إذا كانت عن حسّ، لأن عمدة الدليل على حجية اخبار الثقة هو سيرة العقلاء الجارية على حجية اخبار الثقة إذا كانت عن حسٍ، وأمّا إذا كانت عن حدس فلا تكون مشمولة للسيرة والشهادة أيضاً كذلك.

---

(١) سورة البقرة: ٢٨٢.

(٢) سورة البقرة: ١٨٥.

(٣) الوسائل: باب١١/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ٤.

(٤) المصدر نفسه، حديث: ٧.

[٢٥١٣] مسألة ٢ : إذا لم يثبت الهلال وترك الصوم ثمّ شهد عدلان برؤيته يجب قضاء ذلك اليوم(١)، وكذا إذا قامت البيّنة على هلال شوّال ليلة التاسع والعشرين من هلال رمضان(٢)، أو رآه في تلك الليلة بنفسه.

وكيف ما كان، فليس لنا دليل مطلق يدل على أن شهادة الشاهدين حجة مطلقة سواء أكانت مستندة إلى الحسّ، أم كانت مستندة إلى الحدس كما لو حصل العلم للشاهدين من التواتر أو الشياع أو البينة فشهدا على طبق علمهما فإنه لا دليل على حجيّة هذه الشهادة ..

ولو سُلّم إطلاق الدليل فهو قابل للتقييد بالصحيحتين المتقدمتين اللتين قيدتا حجية الشهادة في ثبوت الهلال بما اذا كانت مستندة الى الرؤية .

(١) الأمر كما أفاده قدس سره لأن شهادتهما تكشف عن فوت الصوم ـ وإن كان معذوراً في الترك بمقتضى استصحاب عدم دخول شهر رمضان ـ والفوت موضوع لوجوب القضاء .

(٢) وكذا إذا قامت البينة على رؤيّة هلال شهر شوال ليلة التاسع والعشرين من شهر رمضان، فإنه يستكشف ـ من هذه البينة ـ بالالتزام على أنّه قد أفطر في اليوم الأول من شهر رمضان خطأ واشتباهاً، وإلا لزم أن يكون الشهر القمري ثمانية وعشرين يوماً، وهذا مقطوع البطلان، لأن الشهر القمري إمّا أن يكون ثلاثين يوماً لا أزيد وأمّا أن يكون تسع وعشرين يوماً لا أقل، فبالتالي لا مناص من وجوب القضاء لتحقق موضوع القضاء وهو فوت صيام أول الشهر .

[٢٥١٤] مسألة ٣ : لا يختص اعتبار حكم الحاكم بمقلّديه، بل هو نافذ بالنسبة إلى الحاكم الآخر أيضاً إذا لم يثبت عنده خلافه[١].

[٢٥١٥] مسألة ٤ : إذا ثبت رؤيته في بلد آخر ولم يثبت في بلده، فإن كانا متقاربين كفى، وإلّا فلا، إلّا إذا علم توافق أفقهما وإن كانا متباعدين[٢].

---

(١) الأمر كما أفاده قدس سره، فإن مقتضى إطلاق صحيحة محمّد بن قيس دال على حجية حكم الحاكم في ثبوت الهلال على الجميع بلا فرق بين مقلديه وغيرهم، بل حتى على مجتهد آخر طالما لم يثبت خطؤه في تطبيق الحكم، أو خطأ مستنده..

وأما إذا علم خطؤه في الحكم كما لو اعتمد على شهادة رجلين فاسقين اشتباهاً وخطأ، أو خطأ مستنده في الحكم كما لو استند إلى الشياع الظني ـ مع اعترافه بعدم حجية الشياع الظني ـ ومع ذلك حصل له اليقين منه فحكم على طبقه، فلا يكون حكمه حجة نافذة، ضرورة أنه طريق ظاهري محضّ كسائر الطرق التي لا تغيّر الواقع.

نعم، إذا كانت الشبهة حكمية كما لو رأى الحاكم حجية الشياع الظني كان حكمه حجة نافذة وإن لم يرها غيره، لأن المعيار في نفوذ حكمه إنما هو نظره الاجتهادي .

(٢) لا شبهة في أن البلدين إن كانا متقاربين في الأفق فإن رؤية الهلال في أحدهما تثبت الرؤية في الآخر أيضاً وإن لم يُرَ فيها للملازمة بينهما، كما أنّه لا شبهة في كفاية الرؤية في بلد آخر وإن اختلفا في الأفق فيما إذا كان الثبوت هناك مستلزماً للثبوت هنا بالأولوية القطعية، كما لو ثبتت الرؤية في البلاد الشرقية كبلاد الهند

والصين فإنها تثبت بالملازمة في البلاد الغربية كالعراق وبلاد الخليج وما شاكل ذلك، بداهة أنه لا يمكن رؤية الهلال هناك دون هنا، مع فرض تقدّمه وسبقه عليه، فالثبوت هناك مستلزم للثبوت هنا بطريق أولى، وهذا واضح.

وإنّما الكلام في عكس ذلك، بمعنى أن ثبوت رؤية الهلال في البلدان الغربية كما في لندن أو بلاد الشام أو ما شاكل ذلك، هل يلازمه ثبوتها في البلدان الشرقية كالعراق وما شاكل ذلك، أو أنه لا يثبت لعدم الملازمة بينهما ؟

المعروف والمشهور بين الأصحاب عدم الثبوت، ولكن ذهب جماعة من الأصحاب إلى الثبوت منهم العلامة في المنتهى[١] ومنهم صاحب الوافي[٢] ومنهم صاحب الحدائق[٣] قدس سرهم وغيرهم من الفقهاء والمحدثين، ومنهم السيّد الأستاذ قدس سره[٤] إلا أنه اشترط ذلك بالاشتراك بينهما ولو بالجزء الأخير من الليل، هذا ..

ولبيان القول المختار نمهّد مقدمةً فيها أمور :

الأمر الأول : إن للأرض ثلاث حركات :

الأولى: حركة دوران الارض حول نفسها لمدة أربع وعشرين ساعة، ومن هذه الحركة الطبيعية يتولد الليل والنهار.

---

(١) المنتهى: ج٢، ص٥٩٢ .

(٢) الوافي: ج١١، ص١٢٠ـ١٢١ .

(٣) الحدائق: ج١٣، ص٢٦٣ـ٢٦٤ .

(٤) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص١١٦ .

الثانية: حركة الأرض حول الشمس وهذه الحركة تطول لثلاثمائة وستين يوماً وست ساعات ـ حسب ما ذكره الفلكيون ـ ومن هذه الحركة تتولد الفصول الأربعة وهي الربيع والصيف والخريف والشتاء.

الثالثة: حركة الأرض في ضمن المجموعة الشمسية، وهي حركة دائمة مع جميع كواكب المنظومة الشمسية في الفضاء الهائل لا يعلم نهايتها إلا الله تعالى، وقد أشير لها في قوله تعالى: ﴿**وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ**﴾[1].

وللقمر أيضاً حركات ثلاث:

الأولى: حركة القمر حول الأرض، وهي حركة دورية طبيعية للقمر في كل شهر تبتدأ بخروج القمر من المحاق وتنتهي بدخوله في المحاق مرة أخرى، ومدّة هذه الحركة قد تكون تسعة وعشرين يوماً وأخرى ثلاثين يوماً.

والمقصود بالمحاق هو الخط الوهمي الموصل بين مركزي الشمس والارض، فإذا دخل القمر في المحاق فقد غاب عن جميل بقاع الارض، واذا خرج منه فقد بدأ شهره الطبيعي الفلكي. وأمّا الشهر القمري الشرعي فلا يبدأ إلا برؤية الهلال بصرياً، وهي تتحقق فيما إذا خرج وابتعد القمر عن الخطأ الوهمي ـ المحاق ـ ووصل إلى موضع قابل للرؤية، فإذا رؤي فهو بداية للشهر القمري الذي هو موضوع الاحكام الشرعية.

---

(١) سورة يس: ٣٨.

الثانية: حركة القمر مع الأرض حول الشمس باعتباره جرم تابع للأرض.

الثالثة: حركة القمر العامة في ضمن المجموعة الشمسية بجميع كواكبها.

الأمر الثاني: أن العالم تقسمه مجموعة من الخطوط ـ الوهمية ـ الطولية والعرضية، فمثلاً خطوط الطول تقسم العالم إلى قسمين عالم شرقي وعالم غربي، وخطوط العرض تقسمه الى قسمين آخرين عالم شمالي وعالم جنوبي.

وعلى ذلك، فإذا رؤي الهلال في البلاد الشرقية فبطبيعة الحال فهو يرى في البلاد الغربية قطعاً ولا يمكن التخلف عنه شريطة أن تكون هذه البلاد متقاربة في الخطوط العرضية ولم تكن متباعدة، والنكتة في ذلك واضحة..

فإن الإنسان إذا رأى الهلال بعد غروب الشمس فوق الأفق من طرف اليمين أو الشمال ـ مثلاً ـ بعشرين دقيقة أو خمس وعشرين أو ثلاثين أو أكثر من ذلك، فإنه بطبيعة الحال يراه في الليلة الآتية بنفس المكان والخط والمسار ولكن بمسافة بعيدة باعتبار أن الهلال في كل يوم يبتعد عن الشمس بخمسين دقيقة تقريباً، وعليه فلا يمكن فرض رؤية الهلال في البلاد الشرقية بدون رؤيته في البلاد الغربية.

نعم، مع تباعد خطوط العرض بين البلدين فإنه لا ملازمة بينهما في الرؤية ولو كانا في شرق العالم، كما لو كانت البلاد الشرقية في الجنوب الشرقي كأستراليا التي تبعد عن البلاد الأخرى في الشمال الشرقي كالعراق بأربع عشرة ساعة، فإن رؤية الهلال ليلة السبت ـ مثلاً ـ في استراليا يقابلها أن يكون في العراق في وسط ليلة الجمعة أو آخرها باختلاف الشتاء والصيف. فإذاً رؤية الهلال في استراليا لا تكفي للعراق وايران وما شاكل ذلك.

وقد يكون التباعد بأكثر من سبع عشرة ساعة تقريباً كما بين استراليا التي هي

في الجنوب الشرقي وبين دول من الشمال الغربي كلندن، أو فلندا بعشرين ساعة تقريباً أو أكثر، ولهذا إذا رؤي الهلال ليلة السبت في استراليا كان في لندن أو فلندا آخر ليلة الخميس، فلا يمكن ثبوت الهلال هناك باختلاف البلدان جنوباً وشمالاً.

ومن هنا يتفرّع على ذلك فرعان:

الفرع الأول: إن كلّ ما يذكره الفلكيون من التحديد بأن الهلال قد يرى بعد خروجه من المحاق بثمان عشرة ساعة أو عشرين ساعة أو ستة وثلاثين ساعة، فهو من باب التقريب ليس إلا وليس له ضابط كلي، بل هو يختلف باختلاف بُعد البلاد وقربها وأنه كلما كانت البلاد بعيدة فإن رؤية الهلال فيها تقريباً لا تقل عن كذا ساعة وهكذا ..

الفرع الثاني: إنّ ما ذكره الماتن قدس سره تبعاً للمشهور بين الأصحاب من أن المناط باتحاد الأفق بين البلدين ـ وأنه إذا رؤي الهلال في أحدهما ثبت في الآخر ـ غير صحيح على إطلاقه، بل لابد من تخصيصه بما اذا كان البلدان متقاربين، ضرورة أنّ الفصل لو كان بينهما أربع عشرة ساعة كما لو فرضنا اتحاد الأفق بين استراليا والعراق فإن ثبوته في استراليا ليلة السبت يقابله كون الهلال في العراق أو إيران أو الخليج وما شاكل ذلك في أوائل يوم الجمعة، وإن كان الظاهر اشتراك العراق ونحوه مع استراليا في جزء من الليل.

الأمر الثالث: إن فترة دخول القمر في المحاق الى أن يخرج منه تستغرق ما بين الأربعين إلى الخمسين ساعة تقريباً، فإذا خرج منه فقد بدأ شهر القمر الطبيعي لجميع بقاع العالم وهو أمر لا يتأثر باختلاف البقاع، لأن دخول القمر وخروجه من المحاق حدث تكويني وليس أمراً نسبياً يختلف باختلاف البقاع.

وأمّا الشهر القمري الشرعي الّذي هو موضوع الآثار في الشريعة المقدسة فهو منوط بتوفّر أمر آخر زائداً على خروج القمر من المحاق، وهو وصوله إلى درجة يكون فيها الهلال قابلاً للرؤية بالعين المجردة، فإن القمر كلما ابتعد عن المحاق زاد الجزء المضيء منه كمّاً وكيفاً إلى أن يصل إلى درجة يكون الهلال فيها قابلاً للرؤية لولا المانع، فعندئذٍ إذا رؤي الهلال فقد بدأ الشهر القمري الشرعي.

ولا شبهة في أن الشهر القمري الشرعي غير الشهر القمري الطبيعي، فإن الشهر القمري الطبيعي شهر واحد لجميع بقاع الأرض باعتبار أن للقمر دورة واحدة في كل شهر تنتهي بدخوله في المحاق وتبدأ دورته الجديدة بخروجه عن المحاق، وهذه الدورة واحدة لجميع البلدان وبقاع الأرض وهي ليست أمراً نسبياً..

وهذا بخلاف الشهر القمري الشرعي فالأمر فيه ليس كذلك، فإن رؤية الهلال فيه تختلف باختلاف البلدان وباختلاف بقاع الارض، وهي كحالتي الشروق والغروب تختلفان باختلاف خطوط بقاع الأرض وبلدان العالم عرضاً وطولاً، فإنه كما قد تغرب الشمس في بلد بعد غروبها في بلد آخر بساعة أو ساعتين أو أكثر، أو تشرق في بلد قبل شروقها في بلد آخر بساعة أو ساعتين أو أكثر من ذلك، فكذلك الحال في رؤية الهلال فإنه قد يرى الهلال في بلد غربي ولا يرى في بلد آخر شرقي، فالرؤية أمر نسبي تختلف باختلاف البلدان، وليس لجميع بلدان العالم وبقاعه رؤية واحدة .

فإذاً لا شبهة في أن إمكان رؤية الهلال أمر نسبي يتأثر باختلاف بقاع الأرض وبلدانها فيمكن رؤيته في بلد ولا يمكن في بلد آخر .

إذا عرفت ما مهدناه من الأمور .. فيقع الكلام في الشهر القمري الهلالي الشرعي الّذي هو موضوع للآثار الشرعية في الكتاب والسنة، فهل هو شهر

واحد لجميع البلدان وبقاع الأرض، أو لنصف الكرة الأرضية، أو أنّه شهر لبلد الرؤية والبلدان المتقاربة له في الأفق بحيث يمكن رؤية الهلال في تلك البلدان أيضاً؟

فهنا أقوال في المسألة ونظريات ..

أمّا القول الأول : فهو مبتنٍ على نظرية اتحاد الأفق بين البلدان، بمعنى أنّه إذا رؤي الهلال في بلد ما، فإنه يثبت أول الشهر القمري الشرعي في بلد الرؤية وفي البلدان القريبة منه في الأفق، ونقصد بالقرب إمكان رؤية الهلال في تلك البلدان أيضاً لو لم يكن هناك مانع .. وهذا القول هو المعروف والمشهور بين الاصحاب.

القول الثاني: إن الشهر القمري الشرعي شهر لجميع بقاع الارض، فإذا رؤي الهلال في بلد ما فإنه يبدأ الشهر القمري الشرعي لجميع بقاع الأرض.

وهذا القول مبني على أن ليلة الرؤية وهي ليلة العيد مثلاً ـ أو ليلة أول شهر رمضان ـ تستمر وتطول لأربع وعشرين ساعة لجميع بقاع الأرض، كما أن يوم العيد يطول لأربع وعشرين ساعة لجميع بقاع الأرض.

القول الثالث: ما ذهب إليه جماعة منهم السيّد الأستاذ قدس سره من أن الشهر القمري الشرعي شهر لنصف الكرة الأرضية، بمعنى أنّه إذا رؤي الهلال في بلد فإنه يثبت أول الشهر في جميع البلدان التي تكون شريكة مع بلد الرؤية ولو في جزء من الليل .

وقد استدل السيّد الأستاذ قدس سره على ذلك على ما في تقرير بحثه[1] بما حاصله: بأن قياس حدوث الهلال وخروج القمر عن تحت الشعاع بأوقات الصلوات أي

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص١١٦ .

بشروق الشمس وغروبها والتي هي حالات نسبية تختلف باختلاف الآفاق وتفاوت البلدان، باعتبار أنه في كل آنٍ يتحقق شروق في نقطة من الأرض وغروب في نقطة أخرى منها .. تخيل فاسد وقياس مع الفارق ؛ لأن خروج القمر من شعاع الشمس وتكوّنه هلالاً قابلاً للرؤية إنما هو من جهة كيفيّة نسبة القمر إلى شعاع الشمس من دون مدخل لوجود الكرة الأرضية، بحيث لو فرضنا خلوّ الفضاء عنها رأساً لتشكّل القمر هلالاً . وعليه فحدوث الهلال ليس أمراً نسبياً يختلف باختلاف بقاع الأرض .

وهذا إنما يتّجه بالإضافة إلى الأقطار المشاركة لمحلّ الرؤية في الليل ولو في جزء يسير منه، بأن تكون ليلة واحدة ليلةً لهما، وإن كانت أول ليلة لأحدهما وآخر ليلة للآخر المنطبق ـ طبعاً ـ على النصف من الكرة الأرضية، دون النصف الآخر الذي تشرق عليه الشمس عندما تغرب عندنا، بداهة أن الآن نهار عندهم، فلا معنى للحكم بأنه أول ليلة من الشهر بالنسبة إليهم .

وما أختاره السيد الأستاذ هو الصحيح، ولكن يمكن المناقشة في بعض الفقرات الواردة في كلامه قدس سره ..

منها ما ذكره قدس سره : من أن دخول القمر في المحاق عبارة عن دخوله تحت شعاع الشمس وكذا خروجه منه، وهذا التفسير غير صحيح، فإنه فرق بين دخول القمر في المحاق وبين دخوله تحت الشعاع، فإن في دخوله تحت شعاع الشمس قد يكون القمر قابلاً للرؤية بالآلات الحديثة (التلسكوب) كما في حالة خسوف القمر.

وأما إذا كان في المحاق فهو غير قابل للرؤية، لأن معنى المحاق أن يدخل القمر في مركزي الشمس والأرض معاً وفي الخط الوهمي بينهما، وخروج القمر من

المحاق طبيعياً هو ابتعاده في تحركه عن الخط الموصل بين مركزي الأرض والشمس وهو أمر تكويني لا يختلف باختلاف بقاع الأرض، فإنه ما دام يسبح في ذلك الخط الوهمي بين المركزين فهو في المحاق وغائب عن أهل كل بقاع الأرض على أساس أن حجم الشمس الكبير ـ عدة مرات عن حجم الأرض ـ يمنع عن مواجهة جزء من القمر لأية بقعة من بقاع الأرض من أقصاها إلى أدناها، فإذا تحرّك وابتعد عن ذلك الخط يسيراً خرج عن المحاق . ومن المعلوم أن ذلك أمر كوني محدّد لا يتأثر باختلاف بقاع الأرض، فمن أجل ذلك لا معنى لافتراض كون خروج القمر من المحاق أمراً نسبياً .

وإن شئت قلت: إنّ الدورة الطبيعية للقمر تنتهي بدخوله في المحاق وهو انطباق مركز القمر على الخط الوهمي بين مركزي الشمس والأرض، وتبدأ دورته الجديدة بخروجه عن الانطباق، وأما تفسير المحاق بأنه عبارة عن مواجهة الوجه المظلم للقمر بكامله لبقعة ما على وجه الأرض فهو بهذا التفسير وإن كان نسبياً فيكون القمر داخلاً في المحاق في بلد وغير داخل فيه في بلد آخر، إلا أنه تفسير خاطئ ولا واقع موضوعي له، فإنّ الدورة الطبيعية للقمر لا تتأثر ببقاع الأرض من بقعة لأخرى، بل هي محدّدة بداية ونهاية، فنهايتها بانطباق مركز القمر على الخط الوهمي بين مركزي الشمس والأرض، وبدايتها بالخروج من هذا الانطباق، ولا معنى لافتراض النسبية فيه .

وبالجملة : فما ذكره قدس سره من أن خروج القمر من المحاق أو دخوله فيه لا يرتبط بالأرض غير صحيح .. بل هو مرتبط بالأرض لأن دخول القمر في المحاق هو دخوله في الخط الوهمي الموصل بين مركزي الشمس والأرض، وهذا لا يمكن بدون وجود الأرض .

نعم، هذه الدورة الطبيعية للشهر القمري بالدخول والخروج من المحاق لا تختلف باختلاف بقاع الأرض وهي ليست أمراً نسبياً، لأن للقمر دخولاً واحداً في كل شهر في المحاق وخروجاً واحداً في كل شهر عن المحاق، وهما لا يتأثران باختلاف بقاع الأرض وبلدانها .

بخلاف رؤية الهلال فلا شبهة في أنها أمر نسبي تختلف باختلاف بقاع الأرض وهذا أمر حسي وهي كشروق الشمس وغروبها.

والحاصل : أن ما ذكره السيّد الأستاذ قدّسَ سرّهُ بالنسبة إلى رؤية الهلال غير تام ولا شبهة في أنها أمر نسبي وليست أمراً حادثاً كونياً واحداً لجميع بقاع الأرض .

وكيف ما كان، فالصحيح ـ عدم اعتبار اتحاد الأفق في الشهر القمري الشرعي ـ وفاقاً لما اختاره السيّد الأستاذ قدّسَ سرّهُ من أن الشهر القمري الشرعي شهر لنصف بلدان الكرة الأرضية المشتركة مع بلد الرؤية ولو بالجزء الأخير من الليل .. وذلك لأمور :

الأمر الأول: إن الليل اسم للفترة الزمنية المحدّدة من غروب الشمس إلى طلوع الفجر ـ بناءً على أن ما بين الطلوعين ليس من النهار ولا من الليل ـ وإطلاق لفظ الليل على كل آنٍ من آنات هذه الفترة الزمنية المحدّدة إطلاق حقيقي صحيح، ولذا لو وقع حادث ما في ليلٍ فهو ينسب إلى طبيعي الليل الشامل للجزء الأول والثاني والثالث وهكذا...

وعلى هذا، فإذا رؤي هلال ليلة العيد ـ مثلاً ـ ليلة السبت في العراق فكل بلد آخر يشترك معه في الليل ولو في الجزء الأخير منه، فإنّ هذه الليلة تكون ليلة العيد له، لأنّ إطلاق الليل على كل آنٍ من آناته إطلاق حقيقي، لا أنّ هذا الليل

ليلية العيد في العراق فقط . فمن أجل ذلك نحكم بأنّ هذه الليلة ليلة العيد لجميع البلدان التي تشترك مع بلد الرؤية في الليل ولو في الجزء الأخير من هذا الليل.

الأمر الثاني: قرينيّة السكوت العام الحاكم في روايات الرؤية ـ الواردة بألسنة مختلفة وبصيغ متعددة ـ البالغة من الكثرة حدّ التواتر الاجمالي، فإنّ سكوت الإمام عليه السلام عن الإشارة في شيء من هذه الروايات إلى اعتبار وحدة البلدان في الأفق، أو اختلافها في الأفق .. فلو كان اتحاد الأفق معتبراً لكان على الإمام عليه السلام بيان ذلك، لأنه عليه السلام في مقام البيان، فالإطلاق الناشئ من سكوته في مقام البيان ينفي اعتبار الاتحاد، فإنّ اعتبار الإتحاد بحاجة إلى مؤونة بيان، فسكوت الإمام عليه السلام في هذه الروايات جميعاً قرينة تؤكد على أن الشهر القمري الشرعي شهر واحد لكل البلدان المشتركة في الليل ولو بالجزء الأخير من الليل .

كما يمكن الاستدلال له أيضاً بإطلاق الآية الكريمة : ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾[1] أي من حضر عنده الشهر، ولا شبهة في أن حضور الشهر برؤيته بالعين المجردة في بلد الرؤية ليس له موضوعية، وعليه فإذا ثبتت الرؤية ببلد بشهادة عدلين أو بالشياع أو ما شاكل ذلك فهي حجة في بلد آخر سواء كان متحداً مع بلد الرؤية في الأفق أو لم يكن متحداً معه، وإلا لو كان لرؤية الهلال موضوعية فلا بُدّ من الاقتصار على بلد الرؤية ولا يتعدى إلى سائر البلدان التي لم يُر الهلال فيها وإن كانت قريبة لهذا البلد في الأفق بل متحدة معه في الأفق.

---

(١) سورة البقرة: ١٨٥ .

الأمر الثالث: أن ما ذكر من أن المراد من تقارب البلدين في الأفق وقوعهما في منطقة واحدة بحيث أن إمكان الرؤية في أحدهما تلازم إمكان الرؤية في الآخر ولا يمكن التفريق بينهما.

وكذا المراد من اختلاف البلدين في الأفق وقوع كلٍ منهما في منطقة بحيث إن إمكان الرؤية في أحدهما لا تستلزم إمكان الرؤية في الآخر.

هذا كلّه نظريّ .. ولكن هل يمكن تطبيق ذلك كلّه عملياً على جميع البلاد الإسلامية فضلاً عن تمام بقاع الأرض، أو لا يمكن ؟

الظاهر أنه لا يمكن تطبيق ذلك، فإنه بناءً على القول باتحاد الأفق، فمعنى ذلك أنّه يمكن اختلاف يوم العيد في بلد واحد كإيران مثلاً، فإن الفصل بين شرق إيران كخراسان وغربها كالأهواز أكثر من ساعة تقريباً، فإنه يمكن رؤية الهلال في منطقة الأهواز ولا يمكن رؤيته في منطقة خراسان شرق إيران، كما لو كان الهلال ضعيفاً بحيث لا يُرى إلا بعد عشرة دقائق من سقوط الشمس فإنه لا يمكن رؤيته في منطقة خراسان، لأن الهلال في كل ساعة يتأخر عن الشمس بمقدار دقيقتين، ومعناه أن الهلال في منطقة خراسان يغرب بعد الشمس بثمان دقائق وهو غير قابل للرؤية، ولازم ذلك أن يكون ذلك اليوم يوم عيد في منطقة الأهواز ولا يكون يوم عيد في منطقة خراسان وهو كما ترى !.. وهكذا في سائر البلاد الكبيرة كالصين والهند، ولاسيما في أمريكا فإن الفصل بين بعض ولاياتها بالنسبة إلى الولايات الأخرى أكثر من سبع ساعات ..

فلأجل ذلك لا يمكن تطبيق هذه النظرية على جميع البلاد الإسلامية، وهذا مما يؤكّد أنّ اتحاد الأفق غير معتبر، وإلا لازمه أن يكون العيد في بلد واحد في يومين مختلفين، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به.

وأمّا ما قد يقال : من تقسيم بقاع الأرض إلى أربع قارات ـ آسيا وأوربا وأفريقيا وأمريكا ـ وجعل القارات الثلاثة (آسيا وأوربا وأفريقيا) في أفق واحد، وجعل قارة أمريكا في أفق آخر فهذا لا يبتني على أصل صحيح.. فإنّ قارة آسيا تختلف عن قارة أوربا لأنهما قد لا تشتركان أصلاً ولو بجزء من الليل، كما لو رؤي الهلال ليلة السبت في قارة آسيا أو استراليا ـ مثلاً ـ فإنّه لا يكون في أوربا كالسويد وفنلندا ونحوهما، بل الظاهر أنّ فرنسا وانكلترا وألمانيا وغيرها أيضاً لا تشترك مع مثل استراليا ولو بجزء من الليل، فإذاً كيف يمكن اثبات الهلال في هذه البلدان أيضاً وأنّ هذه الليلة ليلة العيد فيها مع أنّه لا ليل فيها والموجود فيها النهار. نعم الظاهر أنّ مثل العراق ونحوه شريك مع استراليا في جزء من الليل .

كما أنّ جعل أفق واحد لقارة أمريكا لا أصل له أيضاً، فإنّ كثيراً من بلدان أمريكا الشمالية أو الجنوبية تشترك مع سائر القارات في الليل وقد لا تشترك فيه .

فالميزان الكلي هو ما ذكرناه : من أنه إذا رؤي هلال ليلة العيد في ليلة السبت ـ مثلاً ـ في بلد ما، فكل البلاد والبقاع التي تشترك مع هذا البلد في الليل ولو بجزء منه، فإن هذه الليلة هي ليلة العيد أيضاً لتلك البلاد والبقاع، سواء أكانت من قارة أوربا أم أمريكا الشمالية أم الجنوبية لا فرق في ذلك من هذه الناحية .

الأمر الرابع : إن جملة من الروايات يستفاد من مجموعها ـ عدم اعتبار اتحاد الأفق ـ وأنها تدل على أن رؤية الهلال في بقعة ما على وجه الأرض بداية للشهر القمري الشرعي في كل البقاع ..

منها: صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن هلال شهر رمضان يغمّ علينا في تسع وعشرين من شعبان؟ قال: ((لا تصم إلا أن تراه فإن شهد أهل بلد آخر فأقضه))[١].

فهذه الرواية مطلقة من حيث كون أهل البلد الآخر ـ الذي رؤي الهلال فيه ـ متقارباً ومشتركاً مع بلده في الأفق، أو متباعداً ومختلفاً عنه في الأفق على نحو تكون الرؤية فيه ممكنة دونه، فاطلاق هذه الصحيحة يشمل كلا الأمرين، والتقييد بحاجة إلى دليل وإلى قرينة ولا دليل على التقييد.

ومنها: صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن اليوم الذي يقضي من شهر رمضان؟ فقال: ((لا يقضه إلا أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر ـ الحديث ـ))[٢].

وهذه الصحيحة أيضاً واضحة الدلالة على عدم اعتبار اتحاد الأفق، فإن في قوله عليه السلام: ((جميع أهل الصلاة)) كنايةً عن أن حكم الهلال حكم وحداني لجميع البلاد في العالم، كما أن فيها دلالةً واضحةً على عدم خصوصية رأس الشهر القمري ببلد دون بلد آخر.

كما أن صاحب الوسائل روى نفس هذه الصحيحة في باب آخر مع زيادة أنه سئل عن اليوم يقضي من شهر رمضان؟ فقال: ((لا تقضه إلا أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر؟! وقال: لا تصم ذلك اليوم الّذي يقضى إلا أن يقضي أهل الأمصار))[٣].

---

(١) الوسائل: باب٣/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ٩.

(٢) المصدر نفسه، باب١١/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ٥.

(٣) المصدر نفسه، باب١٢/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ١.

[٢٥١٦] مسألة ٥ : لا يجوز الاعتماد على البريد البرقي المسمّى بالتلكراف في الإخبار عن الرؤية إلّا إذا حصل منه العلم بأن كان البلدان متقاربين وتحقّق حكم الحاكم أو شهادة العدلين برؤيته هناك[١].

وهذه الزيادة ((يقضي أهل الأمصار)) مؤكدة للحكم الوحداني لجميع المسلمين وأنه لا يختلف بلد عن بلد في هذا الحكم .

فتحصّل من جميع ما تقدّم : أن اعتبار اتحاد الأفق في ثبوت الشهر الهلالي القمري مما لا يمكن المساعدة عليه .. والصحيح وفاقاً للسيد الأستاذ قدس سره : من أن الشهر القمري الشرعي شهر لنصف الكرة الأرضية ، بمعنى أنّه إذا رؤي الهلال في بلد فإنه يثبت أول الشهر في جميع البلدان التي تكون شريكة مع بلد الرؤية ولو بجزء من الليل ، غاية الأمر أن الاشتراك في الليل أمر طبيعي وليس شرطاً زائداً .

كما أنه لا مانع من الالتزام بأن يكون هذا الليل وهو ليلة رؤية هلال العيد ـ ليلة السبت مثلاً ـ مستمراً ويطول إلى أربع وعشرين ساعة ـ كما هو مبنى القول الثاني ـ فتكون ليلة السبت ليلة لتمام بقاع الكرة الأرضية ، ويكون يوم العيد وهو يوم السبت أيضاً مستمراً الى أربع وعشرين ساعة ، وحينئذٍ فلو رؤي الهلال في ليلة السبت في العراق فإن هذا الليل يستمر الى أربع وعشرين ساعة وينتهي بدخول ليلة الأحد فيه ، ولعلّ قوله عليه السلام في خطبة العيد (أسألك بحق هذا اليوم الّذي جعلته عيداً للمسلمين) إشارة إلى هذا اليوم الشخصي الثابت لجميع المسلمين في جميع بقاع الأرض لا في نصف الكرة ، فلا مانع من الالتزام بذلك ولا محذور فيه.

(١) ما ذكر الماتن قدس سره من عدم الاعتماد على البريد البرقي المسمى بالتلغراف ـ وكذا التلفون ووسائل التواصل الاجتماعي الحديثة ونحوها ـ في الإخبار عن

[٢٥١٧] مسألة ٦ : في يوم الشك في أنّه من رمضان أو شوال يجب أن يصوم، وفي يوم الشك في أنّه من شعبان أو رمضان يجوز الإفطار ويجوز أن يصوم، لكن لا بقصد أنّه من رمضان كما مرّ سابقاً تفصيل الكلام فيه، ولو تبيّن في الصورة الأُولى كونه من شوال وجب الإفطار، سواء كان قبل الزوال أو بعده، ولو تبيّن في الصورة الثانية كونه من رمضان وجب الإمساك

الرؤية تامّ بنفسه، إذا كان المرسل مجهول الحال من جهة الوثاقة والعدالة، فإنه إذا لم يكن المرسل للبرقية ونحوها ثقةً أو كان ثقةً ولكنه كان عدلاً واحداً فلا أثر لإخباره، إلا إذا انضمّ إليه شاهد آخر من البلد، لأن العبرة بقيام البينة أو الرؤية على سبيل التواتر والشياع المفيد للعلم أو الاطمئنان ..

نعم، إذا علمنا بأنه قد أرسل البرقية ونحوها من قبل علماء البلد الذين هم مورد الوثوق والاطمئنان فعندئذٍ لا مناص من الاعتماد عليه في إخباره عبر هذه الوسائل الحديثة، وكذا لو حصل العلم أو الاطمئنان بإخباره من جهة أن رؤية الهلال في هذا البلد كان شائعاً عند الناس ـ وإن اشترط قدس سره بكون البلدين متقاربين في الأفق كما هو مسلكه قدس سره، وقد عرفت عدم اعتباره ـ وكذا لو أخبر عن حكم الحاكم في ثبوت الهلال في ذلك البلد، أو ثبوته بشهاد عدلين في ذلك البلد، فإنه مع حصول العلم أو الاطمئنان أو الوثوق بمرسل البرقية فلا مانع من الاعتماد عليه، بداهة عدم تقوّم الشهادة بكونها لفظية وبلا واسطة، بل تثبت ولو بواسطة الرسائل والوسائل الحديثة ولا خصوصية لسبب دون سبب آخر.

وكان صحيحاً إذا لم يفطر ونوى قبل الزوال، ويجب قضاؤه إذا كان بعد الزوال[١].

---

(١) قدّ تقدّم الكلام في فروع هذه المسألة مفصّلاً في مستهل بحث الصوم حول أحكام يوم الشك[١]، وذكرنا هناك أنه مع الشك فإن مقتضى استصحاب بقاء شهر رمضان وجوب الصوم في يوم الشك، وأما إذا شُك في أنّه من شعبان أو رمضان فإنه بمقتضى استصحاب بقاء شهر شعبان يجوز صوم يوم الشك ولكن لا بعنوان شهر رمضان بل بعنوان الصوم المستحب أو صوم القضاء ..

ولو تبيّن في الصورة الأولى أن هذا اليوم من شوال وجب الإفطار سواء كان التبيّن قبل الزوال أم بعده لأنّ الصوم في يوم العيد محرّم وغير جائز .

وأمّا لو تبيّن في الصورة الثانية أنّه من شهر رمضان، فقد ذكر الماتن قدس سره : فإن كان التبين قبل الزوال وجب عليه الإمساك وينوي الصوم قبل الزوال ..

والظاهر أن ما ذكره قدس سره ـ كما عرفت سابقاً ـ غير تام لعدم الدليل، فإن تجديد نية الصوم قبل الزوال موردها مختصّ بالمسافر الذي يدخل بلده قبل الزوال ولم يفطر في الطريق فإن عليه أن ينوي الصيام من حين وصوله الى بلده، ولا دليل على كفايته لغيره، فالتعدي عن مورد النصّ إلى سائر الموارد بحاجة إلى قرينة ولا قرينة على التعدي، وبالتالي لو تبيّن للمكلف أنّه من شهر رمضان فمقتضى القاعدة هو قضاء ذلك اليوم بلا فرق بين أن يعلم بذلك قبل الزوال أو بعد الزوال.

---

(١) لاحظ ج١، ص٨٥ .

[١٢١٨] مسألة ٧ : لو غمّت الشهور ولم ير الهلال في جملة منها أو في تمامها حسب كلّ شهر ثلاثين ما لم يعلم النقصان عادة[١].

---

(١) وهذا هو الصحيح ـ كما عليه المشهور ـ ويدل عليه بعض النصوص الخاصة الصريحة باحتساب الثلاثين لكل شهر مع عدم الرؤية لغيم ونحوه، فلو أطبقت السماء غيماً في شهر رجب وشعبان ورمضان عدّ ستون يوماً من أول رجب ويصوم في اليوم الواحد والستّين، فيحتسب لشهر رجب ثلاثين يوماً ولو باستصحاب بقائه، وكذا لشهر شعبان ثلاثين يوماً ولو باستصحاب بقائه، وهكذا لشهر رمضان يحسب ثلاثين يوماً ولو باستصحاب بقائه ..

نعم، استثنى الماتن قدس سره من ذلك ما لم يُعلم النقصان عادةً كما لو أضيف للأشهر المتقدمة شهر جمادى الثانية فإنه يعلم حينئذٍ بأن اليوم العشرين بعد المائة من أول جمادى الثانية لم يكن من شهر رمضان قطعاً، لامتناع كون أربعة أشهر متواليات تامات عادةً كنقصها ..

وعلى ذلك فإذا علمنا من الخارج بأن أحد هذه الشهور ناقص إمّا شهر رجب أو شهر شعبان أو شهر رمضان وكان مجموع هذه الشهور تسع وثمانين يوماً لا تسعين يوماً، فهل هذا العلم الاجمالي بنقصان أحدها مانع عن استصحاب بقاء تمام الأشهر الثلاثة المذكورة إلى ثلاثين يوماً، أو لا يكون مانعاً ؟

الظاهر أنه مانع مع وجود أثر إلزامي مترتب على النقصان، فإن العلم الاجمالي يكون مانعاً من الاستصحاب، كما لو فرضنا أن شخصاً نذر إن كان أحد هذه الشهور ناقصاً فللّه عليّ كذا وكذا، ففي مثل ذلك لا يمكن استصحاب بقاء تمام هذه الشهور بأن يكون كلّ من شهر رجب وشهر شعبان وشهر رمضان

[٢٥١٩] مسألة ٨ : الأسير والمحبوس إذا لم يتمكّنا من تحصيل العلم بالشهر عملا بالظن، ومع عدمه تخيّرا في كلّ سنة بين الشهور فيعيّنان شهراً له[١]، ويجب مراعاة المطابقة بين الشهرين في سنتين، بأن يكون بينهما أحد

ثلاثين يوماً، لاستلزامه المخالفة القطعية العملية، وإن كان لا مانع من الاحتياط في المقام.

ومع قطع النظر عن ذلك، فلا أثر لمجرد العلم الاجمالي بنقصان أحد الشهور ما لم يلزم منه المخالفة القطعية العملية، فعندئذٍ لا مانع من الاستصحاب.

(١) يقع الكلام في هذه المسألة تارة بحسب مقتضى النصّ، وأخرى بمقتضى القاعدة ..

أمّا بحسب النصّ فقد استدل لحجية العمل بالظن ـ في المقام ـ بما ورد في الأسير في صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: رجل أسرته الروم ولم يصح له شهر رمضان ولم يدر أي شهر هو؟ قال: ((يصوم شهراً يتوخى ويحسب، فإن كان الشهر الذي صامه قبل شهر رمضان لم يجزه، وإن كان بعد شهر رمضان أجزأه))[١]. ومبنى الاستدلال فيها على ظهور كلمة (يتوخى) بمعنى الظن ..

ولكن الصحيح أن الصحيحة تدل على أمرين:

الأمر الأول: أن مورد هذه الصحيحة وإن كان هو الأسير، إلا أن المتفاهم العرفي منها بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية عدم الخصوصية لعنوان الأسير،

---

(١) الوسائل: باب٧/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ١.

بل هو من باب المثال كما هو واضح عرفاً بلا تأمل، وعندئذٍ فهي تشمل الأسير والمحبوس ونحوهما، لأن المناط بعدم علم الأسير لشهر رمضان من بين الشهور إنما هو من جهة حبسه، فإذاً لا فرق بين المحبوس والأسير ونحوهما في ذلك.

الأمر الثاني : أنّه يصوم شهراً يتوخى فيه، بمعنى أنّه يعمل بما هو الأقرب إلى الواقع، وحيث إن الظن أقرب من الشك إلى الواقع، فيتعيّن العمل به.

ومن الواضح أن هذه الصحيحة لا تدل على حجيّة الظن في المقام بخصوصه، بل غاية ما تدل عليه هو وجوب العمل بمطلق الاحتمال الراجح الأقرب الى الواقع، سواء أكان علماً أم ظناً أم احتمالاً، فتدل ـ مثلاً ـ على ترجيح الشك الأقوى على الشك الأضعف لأقربيته الى الواقع، وكذا ترجيح الظن على الشك، أو ترجيح الاطمئنان على الظن، أو ترجيح العلم على الاطمئنان، كلّ ذلك بمناط الأقربية إلى الواقع..

ولو سلمنا وقلنا بدلالتها على حجية الظن ـ كما ذهب الماتن قدس سره تبعاً للمشهور ـ فعندئذٍ لا وجه لما ذُكر في هذه الصحيحة من التفصيل : ((فإن كان الشهر الّذي صامه قبل شهر رمضان لم يجزه)) لأنه لو كان مظنوناً له وقد عمل به كوظيفة له باعتبار أن الظن حجة .. فلماذا لم يجزه ؟!

وكيف ما كان، فهذه الصحيحة لا تدل على حجية الظن للأسير والمحبوس، بل تدل على تعيّن العمل بالمقام بمطلق الاحتمال الراجح الاقرب الى الواقع سواء أكان ظناً أم غيره.

وأما بحسب القاعدة فالمقام من موارد العلم الاجمالي، لأن المحبوس أو الأسير يعلم اجمالاً بأن أحد هذه الشهور هو شهر رمضان، ومقتضى العلم

الاجمالي هو وجوب الاحتياط التام ـ وعدم جريان الاصول المرخصة في أطرافه، إمّا لأن الأصول المرخصة لا تشمل بنفسها اطراف العلم الاجمالي لقصور المقتضي فيها وانصرافها عنها، أو أنها تشمل اطراف العلم الاجمالي ولكنها تسقط من جهة المعارضة ـ فإذاً العلم الاجمالي يكون حجة، وحينئذٍ تكون وظيفة المحبوس أو الأسير هو وجوب صيام جميع الشهور بأمل أن يدرك الواقع بنيّة ما في الذمة الأعم من الأداء والقضاء .

نعم، إذا لم يكن متمكناً من الاحتياط التام لكونه حرجياً، فمقتضى القاعدة جواز التبعيض بالاحتياط بترك الصوم في هذه الشهور بمقدار ما يندفع به الحرج لا أكثر من ذلك، فإذا فرضنا أن الحرج يندفع بترك صوم شهرين فلا بُدّ له أن يصوم الأشهر العشر الباقية جميعاً، أو إذا فرضنا أن الحرج يندفع بترك صوم أربعة أشهر أو ستة أشهر فلا بُدّ أن يصوم باقي الشهور جميعاً . والحاصل أن وطيفة المكلف في المقام هو الصوم التام لجميع الشهور ما لم يلزم العسر والحرج منه، فإذا كان حرجياً فعندئذٍ يترك الصوم بمقدار ما يندفع به الحرج لا أكثر، هذا هو مقتضى العلم الاجمالي.

وأمّا ما أفاده الماتن قدس سره تبعاً للمشهور من التخيير ـ للأسير والمحبوس ـ بتعيين شهر واحد من بين هذه الشهور فيصوماه .. فهو لا ينسجم لا مع عدم انحلال العلم الاجمالي، ولا مع انحلاله..

أمّا مع عدم انحلال العلم الاجمالي فالأمر واضح، فإن الاضطرار في المقام حيث إنّه ليس إلى شهر معيّن بل اضطرار الى الجامع وهو ترك الصوم في بعض هذه الشهور لا على التعيين، فهذا الاضطرار لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي ولا يوجب انحلاله.

وتوضيح ذلك : إنا لو فرضنا أن المكلف علم بأن أحد الاناءين خمر، فتارة يضطر إلى شرب أحدهما المعيّن، فإذا شرب أحدهما المعين فالاضطرار إليه رافع للحرمة واقعاً وهو ليس بحرام واقعاً، وهذا يوجب انحلال العلم الاجمالي لأن حرمة هذا الاناء الّذي اضطر المكلف إلى شربه مرفوعة واقعاً، وأمّا حرمة شرب الإناء الآخر فهي مشكوك فيها، وبالتالي فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن حرمة شربها .

وأمّا إذا كان الاضطرار إلى شرب أحدهما لا بعينه، فهذا الاضطرار لا يوجب انحلال العلم الاجمالي ـ على تفصيل ذكرناه في محلّه[1] ـ ولا يكون رافعاً للتكليف، لأن ما هو متعلق التكليف لم يتعلق به الاضطرار وما تعلق به الاضطرار لم يكن متعلقاً للتكليف، فمن أجل ذلك هذا الاضطرار لا يكون رافعاً للتكليف، وعليه فإذا شرب أحدهما وجب عليه الاجتناب عن الآخر بمقتضى العلم الاجمالي، لأن العلم الاجمالي لا ينحل إلى علم تفصيلي وشك بدوي، بل هو باقٍ فيجب الاجتناب عن الأناء الآخر.

وما نحن فيه أيضاً كذلك، فإن الأسير أو المحبوس مضطر إلى ترك الصوم في بعض هذه الشهور لا على التعيين، وهذا الاضطرار لا يكون رافعاً للتكليف، ولا يكون موجباً لانحلال العلم الاجمالي، فحينئذٍ يكون العلم الاجمالي منجزاً، وبالتالي فإذا ترك الصيام في بعض هذه الشهور لرفع الاضطرار والحرج وجب عليه صيام سائر الشهور بمقتضى العلم الاجمالي.

---

(١) المباحث الأصولية: ج١٠، ص٢٤٥ .

وأمّا إذا قلنا بأنه موجب للانحلال فعندئذٍ لا يكون علم اجمالي بوجوب صوم أحد هذه الشهور وهو شهر رمضان، بل وجوبه مشكوك بالشك البدوي لاحتمال أنه ارتفع بالاضطرار واقعاً فلا علم بالوجوب عندئذٍ.

وكيف ما كان، فما ذكره الماتن قدس سره من التخيير بتعيين شهر واحد من بين هذه الشهور فيصوماه .. لا يمكن المساعدة عليه مطلقاً.

ثمّ إنّه قد يقال ـ كما قيل ـ : بانحلال العلم الاجمالي بطريق آخر وإن لم يكن الصوم حرجياً على الأسير أو المحبوس، وذلك بعدم وجوب الصوم في سائر الشهور الى أن يتيقن بدخول شهر رمضان، عملاً باستصحاب عدم دخول شهر رمضان إلى أن تدخل الليلة الأولى من الشهر الثاني عشر، فإذا دخلت تقيّن المكلف بأن شهر رمضان قد دخل، إمّا من الآن وفي هذه الليلة وهي أول ليلة من شهر رمضان، أو أنّه قد دخل سابقاً وقد مضى، وحيث إن المكلف شاك لا يدري بأن شهر رمضان قد دخل سابقاً وقد مضى أو أنه دخل من الآن فعلاً ؟ فيشك في بقاء شهر رمضان بعد دخوله، فعندئذٍ لا مانع من استصحاب بقائه. ولأجل هذا الأصل الموضوعي الحاصل من ضمّ استصحاب بقاء شهر رمضان الى الاستصحابات المتقدمة في سائر الشهور بعدم دخول شهر رمضان فيها إلى أن تدخل الليلة الاولى من الشهر الأخير، ينحل العلم الاجمالي حكماً ويسقط عن التنجيز ..

وقد أُجيب عن ذلك: بأن استصحاب بقاء شهر رمضان معارض باستصحاب عدم بقاء شهر رمضان، لأن المكلف يعلم ـ بدخول الليلة الأولى أو اليوم الأول من الشهر الأخير ـ بحدوث حادثين :

الحادث الأول: هو العلم بدخول شهر رمضان ويشك في بقائه.

الحادث الثاني: هو العلم بعدم دخول شهر رمضان بنحو العدم الجامع بين العدم الأزلي والعدم الحادث، ونقصد بالعدم الحادث العدم المسبوق بشهر رمضان، فإذا دخل شهر رمضان ومضى فعدمه باقٍ إلى حدّ اليوم الأول من الشهر الاخير بنحو العدم الحادث، وإن لم يدخل سابقاً فهو عدم أزلي ينتقض بدخول شهر رمضان في اليوم الأول من الشهر الاخير، فهو متيقن قبل دخول هذا الشهر بالجامع بين العدمين، وأحد العدمين موجود قطعاً، إما بوجود العدم الازلي فيما إذا لم يكن أحد الشهور السابقة هو شهر رمضان، وإما بوجود العدم الحادث فيما إذا كان أحد الشهور السابقة هو شهر رمضان، فعندئذٍ إذا دخل هذا الشهر واحتمل أن هذا الشهر هو شهر رمضان فهذا يوجب الشك في بقاء العدم الجامع.

وعلى ذلك، فاستصحاب بقاء شهر رمضان معارض باستصحاب بقاء عدم شهر رمضان إلى هذا الشهر فيسقطان من جهة المعارضة، وعندئذٍ يكون العلم الاجمالي منجزاً، لأن استصحاب عدم دخول شهر رمضان لا يمكن جريانه في جميع الشهور لاستلزامه المخالفة القطعية العملية، وأمّا جريانه في بعض الشهور معيناً دون الآخر فهو ترجيح من غير مرجّح، وأمّا جريانه في أحدها لا بعينه فهو لا يمكن، لأنه إن أُريد من أحدها مفهوماً فهو ليس فرداً ثالثاً حتى يجري الاستصحاب فيه، مضافاً إلى أنّه ليس موضوعاً للأثر، وإن أُريد من أحدها مصداقاً فهو فرد مردّد، والاستصحاب لا يجري في الفرد المردّد لعدم تمامية أركانه، فإذاً العلم الاجمالي يكون منجزاً.. هذا.

وللمناقشة في هذا الجواب مجال واسع: وذلك لأن كلا هذين الاستصحابين لا يجريان في نفسيهما لكي يقع التعارض بينهما فيسقطان..

أما استصحاب بقاء شهر رمضان، فإن أريد به استصحاب بقاء الجامع بين بقائه سابقاً وبقائه لاحقاً أي في هذا الشهر الأخير..

فيرد عليه : أن الجامع ليس موضوعاً للأثر، وموضوع الأثر هو الفرد ـ أي خصوص شهر رمضان ـ بحدّه الفردي، فإذاً استصحاب بقاء الجامع لا يجري لعدم ترتّب أثر عليه، ومن الواضح أنّ ترتّب أثر عملي على المستصحب من أحد أركان الاستصحاب، ومع عدم توفّر هذه الأركان كلاً أو بعضاً فالاستصحاب لا يجري . هذا مضافاً إلى أن استصحاب بقاء الجامع لشهر رمضان وإن كان لازمه أن الشهر الأخير هو شهر رمضان، إلا أنه لا يثبت لازمه إلا على القول بالأصل المثبت، وهو ليس بحجة .

وأمّا استصحاب الفرد فهو أيضاً لا يجري، لأن أحد الفردين مقطوع البقاء والفرد الآخر مقطوع الارتفاع، باعتبار أن شهر رمضان إن دخل سابقاً فقد مضى وارتفع يقيناً وهو غير باقٍ، وإن دخل الآن فهو باقٍ قطعاً، فلا يكون الشك متمحضاً في البقاء حتى يجري الاستصحاب . وبعبارة أخرى : أن الاستصحاب في المقام من الاستصحاب في الفرد المردّد والاستصحاب في الفرد المردد لا يجري لعدم تمامية أركان الاستصحاب فيه، فإن من اركان الاستصحاب أن يكون الشك متمحّضاً في البقاء، وهذا الركن في الفرد المردّد غير متصوّر، فمن أجل ذلك لا يجري الاستصحاب في الفرد المردّد .

وبالجملة : أن استصحاب بقاء شهر رمضان لا يجري في نفسه، لا في الجامع لعدم أثر له، ولا في الفرد لأنه من الاستصحاب في الفرد المردد .

وأمّا استصحاب بقاء عدم شهر رمضان، فإن أُريد به عدم شهر رمضان العدم الجامع بين العدم الحادث والعدم الازلي ..

فيرد عليه أيضاً : أن الجامع لا أثر له، مضافاً الى أن هذا الاستصحاب لا يثبت بقاء عدم شهر رمضان إلى هذا الشهر الأخير إلا على القول بالأصل المثبت، فمن أجل ذلك لا يجري استصحاب بقاء عدم شهر رمضان الجامع بين العدمين .

وأمّا استصحاب الفرد فهو أيضاً لا يجري، فإن الفرد الأول على تقدير حدوثه فهو مقطوع البقاء ؛ لأنه مع فرض دخول شهر رمضان في ضمن الشهور السابقة فعدمه حادث مقطوع البقاء إلى حدّ الآن أي إلى الشهر الأخير، وإن لم يكن شهر رمضان داخلاً في ضمن الشهور السابقة فهو عدم أزلي مقطوع الإرتفاع بدخول الشهر الأخير، فأحد الفردين ـ على تقدير حدوثه ـ مقطوع البقاء والفرد الآخر مقطوع الارتفاع، فمن أجل ذلك لا يجري الاستصحاب لعدم تمامية أركانه. وأمّا الاستصحاب في أحدهما لا بعينه المصداقي فهو من الاستصحاب في الفرد المردّد وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب فيه .

فالحاصل: أن كلا الاستصحابين لا يجري في نفسه، وعلى هذا فالعلم الاجمالي منجّز . كما أن استصحاب عدم دخول شهر رمضان لا يجري في جميع الشهور لاستلزامه المخالفة القطعية العملية، وأمّا جريانه في بعضها دون بعضها الآخر فهو ترجيح من غير مرجح.

وكيف ما كان، فيسقط هذا الاستصحاب إمّا من جهة المعارضة، أو أن دليل الاستصحاب في نفسه منصرف عن موارد العلم الاجمالي كما قويناه في محلّه[1]، من أن أدلة الاستصحاب وكذلك أدلة أصالة البراءة في نفسها منصرفة عن شمول موارد العلم الاجمالي، فعلى كلا القولين العلم الاجمالي في المقام منجز.

---

(١) المباحث الأصولية: ج٩، ص٥٨٠ .

وأمّا ما أفاده السيّد الأستاذ قدّس سرّه على ما في تقرير بحثه[1] بما حاصله : بأنّ المكلف في هذا اليوم ـ وهو اليوم الأول من الشهر الأخير ـ حيث إنه مسبوق بحالتين متضادتين إحداهما دخول شهر رمضان والأخرى دخول شهر آخر غيره، فبطبيعة الحال يشك في المتقدّم منهما والمتأخر، فيتعارض الاستصحابان ويتسقطان، وبعد سقوطهما تصل النوبة إلى أصالة البراءة عن وجوب صوم هذا اليوم الأول من الشهر الأخير، فإنّا وإن علمنا إجمالاً بأنّ صوم هذا اليوم إمّا واجب عليه تعييناً لكونه من رمضان، أو قضاءً تخييراً بينه وبين صومه في سائر أيام الشهور لو كان شهر رمضان قد انقضى .

وبعبارة أخرى: نعلم بوجوبه إما أداءً أو قضاءً، وحيث إنّ ذلك من صغريات موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير تجري أصالة البراءة عن التعيين لأنّ فيه كلفة زائدة، هذا.

ويمكن المناقشة في ما أفاده قدّس سرّه بمجموعة من الإشكالات ..

الأول: أنّ ما ذكره قدّس سرّه من جريان كلا الاستصحابين وسقوطهما بالمعارضة..

ففيه : أن الأمر ليس كذلك، لأن كلا الاستصحابين لا يجري في نفسه ـ كما تقدّم ـ حتى يقع التعارض بينهما، لا استصحاب بقاء شهر رمضان ولا استصحاب بقاء عدم شهر رمضان، مضافاً الى أن جريان استصحاب بقاء شهر رمضان لا يمكن أن يثبت وجوب صوم هذا الشهر إلا على القول بالأصل المثبت، وكذلك استصحاب بقاء عدم شهر رمضان لا يثبت عدم وجوب صوم هذا الشهر الأخير إلا على القول بالأصل المثبت.

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص١٣٠ـ١٣١ .

الثاني : إنّ ما ذكره قدس سره من أنه على تقدير تسليم جريانهما معاً وسقوطهما بالمعارضة فإنّ النوبة تصل إلى أصالة البراءة عن التعيين ..

ففيه : أنّ النوبة ـ على تقدير تساقطهما ـ لا تصل الى أصالة البراءة، لأنه بعد سقوطهما وعدم انحلال العلم الاجمالي تكون أصالة البراءة محكومة باستصحاب عدم دخول شهر رمضان، باعتبار أن دخول شهر رمضان في كل واحد من هذه الشهور مشكوك فيه، فالمرجع حينئذٍ هو استصحاب عدم دخول شهر رمضان في نفسه.

نعم، استصحاب عدم دخول شهر رمضان حيث إنه لا يجري في جميع الشهور لاستلزامه المخالفة القطعية العملية ـ وجريانه في بعضها دون البعض الآخر ترجيح بلا مرجح، أو أنّ دليل الاستصحاب في نفسه قاصر عن شمول موارد العلم الاجمالي ـ فعندئذٍ لا مانع من وصول النوبة إلى أصالة البراءة، ولكن حيث إن جريانها في جميع الشهور أيضاً مستلزم للمخالفة القطعية العملية فتسقط من هذه الناحية، فالواجب حينئذٍ هو الاحتياط لعدم انحلال العلم الاجمالي ..

وإن كان غرضه قدس سره من أصالة البراءة هو البراءة عن وجوب صوم الشهر الأخير فقط، فهذه الأصالة لا تجري ـ أيضاً ـ باعتبار أن جريانها فيه مع جريان استصحاب عدم دخول شهر رمضان في الشهور السابقة يستلزم المخالفة القطعية العملية، فمن أجل ذلك هذه الأصالة تسقط مع الاستصحاب، من جهة أنّ جريانهما معاً يستلزم المخالفة القطعية العملية.

ثمّ إنه لا وجه لتخصيص أصالة البراءة بالشهر الأخير أو باليوم الأول منه، لأنّ نسبة أصالة البراءة إلى جميع الشهور على حدّ سواء .

الثالث : ما ذكره السيّد الأستاذ قدس سره من أن الأمر يدور بين التعيين والتخيير فعندئذٍ تجري اصالة البراءة عن التعيين لأنّ فيه كلفة زائدة دون التخيير..

وفيه : أنه لا وجه لإدراج القضاء في الأداء، فإنّ محلّ الكلام في وجوب صوم شهر رمضان أداءً، وأمّا القضاء فهو تابع للأداء، وفي المقام حيث إنّ العلم الاجمالي موجب للاحتياط التام، فإن تمكّن المكلف من الاحتياط التام بصيام جميع الشهور فقد علم بامتثال شهر رمضان، وإن لم يتمكن من الاحتياط التام من جهة لزوم العسر أو الحرج فهو مرتفع بذلك بلا فرق بين كون وجوب الصوم عليه أداءً أو قضاءً.

الرابع : ما ذكر في تقرير بحث السيد الاستاذ قدس سره : من أن المكلف في اليوم الأول من الشهر الأخير يعلم بأنّ شهر رمضان قد دخل إمّا من الآن فهذا اليوم أول يوم من شهر رمضان، أو أنه دخل سابقاً وقد انقضى، وفي هذا اليوم يعلم بحدوث حادثين متضادين ويشك في تقدم أحدهما على الآخر ..

وفيه: أنّ المكلف في هذا اليوم قد علم اجمالاً بحدوث إحدى حالتين سابقتين متضادين، إمّا أنّ شهر رمضان قد دخل سابقاً وانقضى، أو دخل الآن وبقي، وعلى هذا فلا يجري استصحاب عدم دخوله سابقاً وانقضائه، فإنه معارض باستصحاب عدم دخوله الآن ـ أي في أول الشهر الأخير ـ فإنّ كلا الاستصحابين لا يجري لاستلزامه المخالفة القطعيّة العمليّة، وجريانه في أحدهما المعيّن دون الآخر ترجيح من غير مرجح، وأما جريانه في أحدهما لا بعينه فلا يمكن، لأنه أريد به أحدهما المفهومي فيرد عليه : أنه لا واقع موضوعي له في الخارج لأنه مفهوم في عالم الذهن، وإن أريد به أحدهما المصداقي فهو الفرد المردّد في الخارج ولا يجري الاستصحاب فيه.

ومن هنا يظهر : أنّ ما في تقرير السيد الأستاذ قدّس سرّه ـ من كون المكلف في اليوم الأول من الشهر الأخير يعلم بحدوث حادثتين متضادتين ويشك في تقدّم أحداهما على الأخرى ـ الظاهر أنه اشتباه، لأنّه في هذا اليوم إنما يعلم اجمالاً بحدوث إحدى الحادثتين المتضادتين، لا أنه يعلم بالحادثتين معاً .

وأمّا حمل ذلك على ما تقدّم من التعارض بين استصحاب بقاء شهر رمضان واستصحاب بقاء عدمه الجامع بين العدم الأزلي والعدم الحادث فلا يمكن.

يبقى الكلام بالنسبة إلى حرمة الصوم في يوم العيد ـ عيد الفطر وعيد الأضحى ـ فإن قلنا بأن حرمته تشريعية ـ كما هو الصحيح ـ فهي لا تمنع من الاحتياط بل تنسجم معه، لأن المفروض كون صوم المكلف لهذه الشهور احتياطاً.

وأمّا إذا قلنا بأن حرمته حرمة ذاتية ـ وليست حرمة تشريعية ـ فهي تمنع عن الصوم ولا يمكن الاحتياط حينئذٍ ؛ لتولّد علمين اجماليين :

أحدهما: العلم الاجمالي بحرمة الصوم في اليوم الأول من أحد هذه الشهور، وهو مردد بين هذه الشهور .

والثاني: العلم الاجمالي بحرمة الصوم في اليوم العاشر من أحد هذه الشهور، وهو مردد بين هذه الشهور ..

وهذان العلمان الاجماليان حيث إنهما منجزان ـ مضافاً لمنجزيّة العلم الاجمالي بوجوب صوم شهر رمضان ـ فإنّ أوّل اليوم من كل شهر واليوم العاشر من كل شهر يكون أمرهما مردداً بين حرمة صومهما وبين وجوب صومهما، فيدور الأمر بين المحذورين .

وقد يقال ـ كما قيل ـ بأن المكلف مخيّر بين ترك الصوم في شهر وبين فعله في شهر آخر، وبذلك يخرج عن المخالفة القطعية للعلم الاجمالي، وإن خالفه مخالفة احتمالية.

إلا أن الأمر ليس كذلك ؛ لأن وجوب الصوم وجوب عبادي وبحاجة إلى قصد القربة، ومع احتمال الحرمة والمبغوضية في الواقع لا يمكن التقرب ولا يمكن الاحتياط أيضاً، وبالتالي فلا يمكن له أن يصوم في أول كل شهر من الشهور لاحتمال حرمة صومه ذاتاً، وهذا الاحتمال مانع من التقرّب، وحينئذٍ فوظيفته ترك الصوم في أول يوم من كل شهر حتى يحصل على الموافقة القطعية لهذا العلم الاجمالي، وكذا ترك الصوم في اليوم العاشر من كل شهر، لا أنّه مخيّر بين الترك والفعل . نعم، لا مانع من التخيير في دوران الأمر بين المحذورين في الواجبات التوصلية.

وقد تحصّل من جميع ما تقدّم : أن الأسير والمحبوس ونحوهما إذا حصل لهما الظن فيتعيّن العمل به بمقتضى صحيحة عبد الرحمن ـ إما لكونه حجة كما ذهب إليه الماتن قدس سره تبعاً للمشهور، وإمّا من باب التعبّد لكونه أقرب الاحتمالات الى الواقع ـ وحينئذٍ ينحل العلم الاجمالي حكماً .

وأما إذا لم يحصل لهما الظن فقد ذهب الماتن قدس سره وفاقاً للمشهور من التخيير ـ بمعنى اختيار شهر من بين الأشهر للصوم وترك الصوم في سائر الشهور ـ ولكنه كما عرفت لا يبتني على أساس صحيح أصلاً ؛ لأنه خلاف مقتضى العلم الاجمالي في المقام المقتضي لوجوب الاحتياط التام ما لم يوجب العسر والحرج، وإلا فالتبعيض في الاحتياط.

عشر شهراً . ولو بان بعد ذلك أنّ ما ظنه أو اختاره لم يكن رمضان، فإن تبيّن سبقه كفاه لأنّه حينئذ يكون ما أتى به قضاءً، وإن تبيّن لحوقه وقد مضى قضاه، وإن لم يمض أتى به[1]، ويجوز له في صورة عدم حصول الظن أن لا

وأمّا حمل كلام المشهور على أن مرادهم من التخيير هو التبعيض في الاحتياط فهو خلاف الظاهر.

هذا كلّه في ما إذا لم ينكشف الخلاف.

(١) وأمّا إذا انكشف الخلاف وتبين الواقع فهنا صور:

الصورة الأولى: ما إذا تبيّن مطابقة المأتي به مع شهر رمضان، فلا إشكال عندئذٍ.

الصورة الثانية: ما إذا تبيّن أن المأتي به كان قبل شهر رمضان، كما إذا اتفق بأن كان صيامه في شهر رجب أو شهر شعبان أو قبل ذلك مثلاً، فلا يجزي بلا شبهة، وهو وإن صام هذا الشهر باعتباره شهر رمضان استناداً على الظن، ولكن بعد ظهور الخلاف لا يكون مجزياً فإنه لا دليل على إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، بل الدليل قام على العدم كما في صحيحة عبد الرحمن المتضمنة للتصريح بعدم الاجزاء حينئذٍ.

الصورة الثالثة: ما إذا تبيّن أن المأتي به كان بعد شهر رمضان، كما لو كان صيامه في شهر ذي القعدة أو شهر محرم أو شهر صفر أو غير ذلك، فهل يجزئ عن صوم شهر رمضان أو لا يجزئ ؟

ذكر الماتن قدس سره أنّه يجزي عن القضاء وإن أتى به بنيّة الأداء ..

وأما السيّد الأستاذ قدس سره فقد أفاد على ما في تقرير بحثه[١] : بأن عنوان الأداء وعنوان القضاء من العناوين القصدية المقوّمة ولا بد من تعلق القصد بكل منهما بالخصوص، فهما ماهيتان متباينتان لا تجزي إحداهما عن الأخرى، فإذا نوى الأداء فلا يجزي عن القضاء، واذا نوى القضاء فلا يجزي عن الأداء، إلا أنّه حكم في خصوص المقام بالإجزاء بمقتضى ذيل صحيحة عبد الرحمن المتقدّمة المصرّحة بذلك وبها يخرج عن القواعد .

ويمكن المناقشة في ما أفاده قدس سره : فإن عنوان القضاء وكذا عنوان الأداء ليسا من العناوين القصدية المقوّمة، ولذا لو أتى المكلف بصلاة بعنوان صلاة الظهر غافلاً عن الأداء فلا شبهة في صحّة صلاته، فلو كان عنوان الأداء من العناوين القصدية المقوّمة لكان ينبغي أن تقع الصلاة فاسدة كما في سائر العناوين القصدية المقومة كعنوان الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح، فإنه لو أتى بأربع ركعات بدون قصد الظهر لم تقع ظهراً بل تقع فاسدة، أو إذا دخل وقت الظهر واشتغلت ذمته بصلاة الظهر والعصر فلا يكفي الإتيان بأربع ركعات بعنوان ما في الذمة، بل لا بُدّ من قصد عنوان الظهر .

والحاصل : أن ما ذكره السيّد الأستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه من أنّ عنوان القضاء والأداء من العناوين القصدية المقوّمة لا يمكن المساعدة عليه .

نعم، إنهما من العناوين المميّزة، بمعنى أنّه لو كانت على المكلف صلاة الظهر ـ مثلاً ـ أداءً وصلاة الظهر قضاءً، فعندئذٍ لو أرد الإتيان بها فلا بد من قصد الأداء أو القضاء، وأما إذا أتى بأربع ركعات بعنوان الظهر بدون قصد الأداء أو

(١) موسوعة الامام الخوئي : ج٢٢، ص١٣٤ .

يصوم[١] حتّى يتيقّن أنّه كان سابقاً فيأتي به قضاءً، والأحوط إجراء أحكام شهر رمضان على ما ظنه من الكفارة والمتابعة والفطرة وصلاة العيد وحرمة صومه ما دام الاشتباه باقياً[٢]، وإن بان الخلاف عمل بمقتضاه.

القضاء فلا ينطبق عليها شيء من هذين العنوانين، لأنّ نسبة كلا العنوانين إليها على حدّ سواء، كما أنّ انطباق أحدهما عليها دون الآخر ترجيح من غير مرجّح.

ولكن مع ذلك، فلا يبعد أن يكون وقوعها في الوقت قرينة على أنّها أداءً لا قضاءً.

(١) قد عرفت مما سبق أنه في فرض عدم حصول الظن فإنه يجب العمل بالاحتياط التام ـ بمقتضى العلم الاجمالي المنجّز ـ وذلك بصيام كل الشهور بأمل إدراك شهر رمضان ما لم يستلزم منه العسر والحرج، وأما اذا استلزم منه العسر والحرج فيتنزل عن الاحتياط التام الى الاحتياط الناقص.

(٢) لا شبهة في أنّه في فرض حصول الظن في تشخيص أن هذا الشهر هو شهر رمضان فإنه يتعيّن العمل به ويكون حجة ـ بملاك أقربيته الى الواقع ـ كحجيّة البيّنة ونحوها، وعلى هذا فإذا أفطر في يوم منه متعمداً فلا إشكال في وجوب الكفّارة عليه.

وإنّما الكلام في اللوازم المترتّبة على هذا الشهر المظنون الرّمضانية كوجوب الفطرة بعد مضي ثلاثين يوماً، وكاستحباب صلاة العيد في اليوم الواحد والثلاثين وحرمة الصوم فيه ؟

الظاهر أنّ الظنّ وإن كان حجّة ـ في المقام بمقتضى صحيحة عبد الرحمن، ومثله الظن بالقبلة والظن في عدد الركعات ـ ولكنه لا يثبت لوازمه العادية أو

العقلية إلا على القول المشهور من أن مثبتات الأمارات حجة مطلقاً، بلا فرق بين الأمارات التي يكون لسانها لسان الحكاية والإخبار عن الواقع، وبين الأمارات التي لا لسان لها كالظن ..

إلا أنّا قد ذكرنا[١] في مبحث الأصول المثبتة أنّ الأمارات لا تثبت لوازمها مطلقاً، إلا الأمارات التي يكون لسانها لسان الحكاية والإخبار عن الواقع كأخبار الثقة والبيّنة والإقرار وما شاكل ذلك، باعتبار أن من أخبر عن شيء فقد أخبر التزاماً عن لوازمه أيضاً، فعندئذٍ تكون الدلالة الالتزامية كالدلالة المطابقية حجة .

وأمّا الأمارة التي لا لسان لها فليس لها هذه الدلالة الالتزامية لكي تكون حجة، وبالتالي فإنّ من صام ثلاثين يوماً من الشهر المظنون رمضانيته فإنه لا يثبت لوازمه العقلية ـ من كون اليوم الواحد والثلاثين هو أول يوم شهر شوال وهو يوم العيد فتجب الفطرة وتستحب صلاة العيد فيه ويحرم صومه ـ إلا على القول بالأصل المثبت، وكذلك لا يمكن باستصحاب بقاء الصيام إلى يوم الثلاثين إثبات أنّ اليوم الواحد والثلاثين يوم العيد إلا على القول بالأصل المثبت.

ولكن السيّد الأستاذ قدس سره أفاد على ما في تقرير بحثه[٢] : من أنه يمكن إثبات تلك اللوازم ـ في المقام ـ والحكم بكون اليوم الواحد والثلاثين هو يوم العيد، وذلك بضميمة ما ثبت من الخارج من الروايات الدّالة على أنّ ما بعد الثلاثين يوماً ـ لدى عدم رؤية الهلال لغيم ونحوه ـ محكوم بالعيد وبأحكامه من الفطرة واستحباب الصلاة فيه وحرمة صيامه .

---

(١) المباحث الأصولية: ج١٣، ص٣١ .

(٢) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص١٣٥ .

[٢٥٢٠] مسألة ٩ : إذا اشتبه شهر رمضان بين شهرين أو ثلاثة أشهر مثلاً فالأحوط صوم الجميع، وإن كان لا يبعد إجراء حكم الأسير والمحبوس[١]، وأمّا إن اشتبه الشهر المنذور صومه بين شهرين أو ثلاثة

وفيه : أنّ التعدّي عن مورد تلك الروايات إلى ما نحن فيه بحاجة إلى قرينة ؛ لأنّ الحكم فيها على خلاف الأصل، فمن أجل ذلك لا يمكن الحكم ـ في المقام ـ بعد صوم ثلاثين يوماً بكون اليوم الواحد والثلاثين هو يوم العيد وأوّل شهر شوال .

(١) تقدّم أنّ مقتضى القاعدة وجوب الاحتياط التام، لأنّ المكلف لّما علم إجمالاً بأنّ أحد هذين الشهرين أو أحد هذه الشهور هو شهر رمضان فإنّه يجب عليه الاحتياط، باعتبار أنّ الأصول المؤمنة المرخصة لا تجري في أطراف العلم الإجمالي ؛ إمّا لعدم المقتضي لها، أو لوجود المانع من جريانها .

وعلى ذلك، فإذا لم يظن بأحدها أو لم يرجّح بعضها على البعض الآخر فالعلم الإجمالي حينئذٍ منجّز فيجب عليه الاحتياط بالصيام، إلا إذا كان حرجياً فعندئذٍ يجوز له الإفطار بالمقدار الذي يندفع به الحرج .

وأما إذا ظن بأحدها أو رجّح أحدها على الآخر، فهل يجري فيه حكم الأسير ـ من حيث وجوب العمل بالظن أو وجوب الأخذ بالراجح ـ أو لا يجري؟ فيه قولان..

الظاهر جريان حكم الأسير فيه كما ذكره الماتن قدس سره واختاره السيد الاستاذ قدس سره أيضاً ؛ لما ذكرناه من أنّ المتفاهم العرفي بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية هو أن المعيار إنما هو باشتباه شهر رمضان بلا خصوصية ولا موضوعية للأسير أو المحبوس، غاية الأمر أن الحبس أو الأسر كان سبباً للاشتباه ولا موضوعية لهذا السبب، وعلى ذلك فكل مورد إذا اُشتبه شهر رمضان فيه وتردّد

بين شهرين أو ثلاثة أشهر أو أكثر أو بين جميع الشهور، فمقتضى القاعدة هو تنجيز العلم الاجمالي للواقع، ونتيجته هي وجوب الاحتياط بالصيام في تمام أطراف العلم الاجمالي وإن استوعبت أطرافه تمام شهور السنة طالما لم يستلزم الحرج، نعم إذا استلزم الحرج فعندئذٍ يجوز له الإفطار بالمقدار الذي يندفع به الحرج، ولا فرق في ذلك بين كون المشتبه أسيراً أو محبوساً أو غيرهما.

هذا هو مقتضى القاعدة، وأما السيد الماتن قدس سره فقد تقدّم منه أنّ الأسير أو المحبوس إذا لم يتمكن من تحصيل العلم بشهر رمضان عمل بالظن، ومع عدمه فهو مخيّر في تعيين أحد شهور السنة للصوم فيه .

ودعوى : أنّ مورد اشتباه الأسير في صوم شهر رمضان إنما يكون في جميع الشهور لا بعضها.

مدفوعة : بأنّ صحيحة عبد الرحمن مطلقة ولا تدل على أن مورد الاشتباه لشهر رمضان فيما اذا كان بين جميع الشهور، وعلى ذلك فهي بإطلاقها تشمل المقام أيضاً، نعم، اشتباه جميع الشهور مفروغ عنه، باعتبار أنه إذا اشتبه شهر رمضان بين شهرين أو أكثر فلا محالة يستلزم الاشتباه في سائر الشهور أيضاً، وإلا لو علم بشهر رجب ـ مثلاً ـ فلا يمكن فرض الاشتباه بشهر رمضان، وهكذا لو كان شهر جمادى الأولى غير مشتبه به فلا محالة لا يشتبه بشهر رمضان .

فإذاً لا فرق في اشتباه شهر رمضان بين أن يكون مشتبهاً بين شهرين أو بين ثلاثة شهور أو بين جميع شهور السنة، فمقتضى القاعدة هو وجوب الاحتياط ومقتضى ظاهر صحيحة عبد الرحمن هو العمل بالظن .

وبالجملة : إذا كان الاحتمالان متساويين ـ ولم يحصل الظن أو لم يرجّح أحد الاحتمالين على الاحتمال الآخر ـ فلا ظن ولا أقربية للواقع في البين،

فالظاهر وجوب الاحتياط ما لم يستلزم الحرج، ومعه يعمل بالظن ومع عدمه يتخيّر[١].

وعندئذٍ فالوظيفة هي الاحتياط التام ما لم يستلزم العسر والحرج، وإلا فلا بُدّ من التبعيض بالاحتياط بالمقدار الّذي يندفع به الحرج.

وأمّا إذا حصل الظن أو رجحان احتمال على احتمال آخر فإنه يجب العمل به تعييناً.

(١) الاشتباه في الصوم المنذور في هذه المسألة على صورتين :

الصورة الأولى: أن يكون الشهر المنذور صومه متعيّناً في نفسه، كما لو علم أنه نذر صوم شهر رجب ـ مثلاً ـ ولكنه اشتبه بين شهرين أو أكثر، فلم يدر أن هذا شهر رجب أو الشهر الآتي أو ما بعده .. والظاهر أنّ عبارة المتن ناظرة الى هذه الصورة .

وفي هذه الصورة هل يكون حكمها حكم الأسير أو لا ؟

الظاهر أن إلحاقها بالأسير مشكل، من جهة أن مورد صحيحة عبد الرحمن المتقدمة هو صوم شهر رمضان، إلا إذا حصل اليقين أو الاطمئنان بعدم الفرق بين الموردين لوحدة المناط بينهما، وإلا فالتعدي عن مورد الصحيحة وهو صوم شهر رمضان إلى سائر الصيام ـ ومنها صوم الشهر المنذور ـ بحاجة إلى قرينة، ولا قرينة لا في نفس الصحيحة ولا من خارجها.

نعم، ذكر السيّد الأستاذ قدس سره[١] في هذه الصورة : بأنه قد يقال بجواز التأخير إلى الشهر الأخير عملاً باستصحاب عدم دخول ذلك الشهر ـ وهو شهر رجب

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص١٣٧ .

في المثال ـ في الشهرين الأولين إلى أن يتيقن بدخوله في اليوم الأول من الشهر الأخير إمّا من الآن أو من السابق، فعندئذٍ يشك في بقاء شهر رجب فلا مانع من استصحاب بقائه فيتعين عليه صوم هذا الشهر الأخير ـ بعنوان شهر رجب ـ فقط دون سائر الشهور، وبذلك ينحلّ العلم الاجمالي. هذا.

وقد أجاب قدس سره عنه: بأنّ هذا الاستصحاب معارض باستصحاب بقاء عدم دخول شهر رجب الجامع بين العدم الحادث والعدم الأزلي، باعتبار أن شهر رجب إن دخل سابقاً فهذا العدم عدم حادث، وإن لم يدخل فهذا العدم أزلي باقٍ إلى أول الشهر الأخير، ففي أول الشهر الأخير يتيقن بالعدم الجامع بينهما، ومع الشك في بقاء هذا العدم فلا مانع من استصحاب بقاء العدم الجامع، فحينئذٍ يتساقط الاستصحابان من جهة المعارضة كما ذكره قدس سره في الفرع السابق أيضاً.

ولكن ما أجاب به السيد الاستاذ قدس سره لا يمكن المساعدة عليه؛ لما عرفت في المناقشة السابقة: من أنه لا تعارض ـ في المقام ـ لكي يتساقطا، لعدم جريان كلا الاستصحابين في نفسه:

أما استصحاب بقاء شهر رجب، فإن أُريد به استصحاب بقاء الجامع بين بقائه سابقاً وبقائه لاحقاً أي في هذا الشهر الأخير..

فيرد عليه: أن الجامع ليس موضوعاً للأثر لأن موضوع الأثر هو شهر رجب بحدّه الفردي، مضافاً إلى أن الجامع لا يثبت كون شهر رجب هو الشهر الأخير إلا على القول بالأصل المثبت.

وأمّا استصحاب الفرد فهو أيضاً لا يجري، لأن أحد الفردين مقطوع البقاء والفرد الآخر مقطوع الارتفاع، باعتبار أن شهر رجب إن دخل سابقاً فقد مضى

وارتفع يقيناً وهو غير باقٍ، وإن دخل الآن فهو باقٍ قطعاً، فلا شك في البقاء حتى يجري الاستصحاب، لعدم تمامية أركان الاستصحاب فيه، فإن من اركان الاستصحاب أن يكون الشك متمحّضاً في البقاء، فمن أجل ذلك لا يجري الاستصحاب فيه.

وأمّا استصحاب بقاء عدم شهر رجب، فإن أُريد به عدم شهر رجب بنحو العدم الجامع بين العدم الحادث والعدم الأزلي ..

فيرد عليه أيضاً : أن الجامع لا أثر له، مضافاً الى أنّ هذا الاستصحاب لا يثبت بقاء عدم شهر رجب إلى هذا الشهر الأخير إلا على القول بالأصل المثبت، فمن أجل ذلك لا يجري استصحاب بقاء عدم شهر رمضان الجامع بين العدمين .

وأمّا استصحاب الفرد فهو أيضاً لا يجري، فإن الفرد الأول على تقدير حدوثه فهو مقطوع البقاء ؛ لأنه مع فرض دخول شهر رجب في ضمن الأشهر السابقة فعدمه حادث مقطوع البقاء إلى حدّ الآن أي إلى الشهر الأخير، وإن لم يدخل في ضمن الشهور السابقة فهو عدم أزلي مقطوع الارتفاع بدخول الشهر الأخير، فأحد الفردين ـ على تقدير حدوثه ـ مقطوع البقاء والفرد الآخر مقطوع الارتفاع، فمن أجل ذلك لا يجري الاستصحاب لعدم تمامية أركانه . وأمّا الاستصحاب في أحدهما لا بعينه المصداقي فهو من الاستصحاب في الفرد المردّد وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب فيه، على تفصيل ذكرناه سابقاً .

الصورة الثانية: أن يكون متعلق النذر مشكوكاً في حدّ نفسه، فلا يعلم المكلف ـ مثلاً ـ بأنّه قد نذر صوم شهر رجب أو شعبان أو جمادى الأخرة ؟ من غير ترديد في الموجود الخارجي .

وقد ذكر الماتن قدس سره في هذه الصورة : أن الوظيفة بحسب الظاهر هي وجوب الاحتياط بصيام الشهرين معاً أو الثلاثة أشهر بمقتضى العلم الاجمالي إلا إذا استلزم الحرج فيعمل بالظن ومع عدمه يتخيّر.

وأقول : ما ذكره قدس سره من التفصيل مبني إمّا على إلحاق هذه الصورة بمسألة الأسير، أو إلحاقها بمسألة أن الاضطرار إلى أحد أطراف العلم الاجمالي يوجب انحلال العلم الاجمالي .. ولكن كلا الامرين غير صحيح في المقام ..

أمّا إلحاقها بمسألة الأسير في حجية الظن فهو لا يمكن، لأن مقتضى الأصل الأولي عدم حجية الظن إلا اذا ثبتت حجيته في مورد بدليل خاص كحجية الظن في باب القبلة أو الظن بالركعات، وبالتالي فلا يمكن التعدّي منه إلى حجيّة الظن لغير مورده، وما نحن فيه أيضاً كذلك فإن صحيحة عبد الرحمن ـ المتقدمة ـ إنما تدل على حجيّة الظن في خصوص اشتباه شهر رمضان من بين الشهور فلا يمكن التعدّي منه إلى الصوم المنذور.

وأمّا إلحاقها بمسألة الاضطرار إلى أحد اطراف العلم الاجمالي، فقد ذكر السيّد الأستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[1] : من أنّ الاضطرار إلى أحد اطراف العلم الاجمالي لا على التعيين لا يوجب انحلال العلم الاجمالي وسقوطه، إلا على مذهب جماعة منهم صاحب الكفاية قدس سره حيث إنه حكم بأنّ الاضطرار الى أحد أطراف العلم الإجمالي يوجب انحلاله وسقوطه بزعم عدم الفرق بينه وبين

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص١٣٨ .

الاضطرار الى المعيّن، كعدم الفرق بين سبق الاضطرار على العلم الاجمالي أو تأخره عنه، فإذا انحل العلم الاجمالي فلا يجب عليه الاحتياط، وعندئذٍ فإذا حصل له الظن فيتعيّن العمل به وإلا فهو مخيّر.

والظاهر أنه لا يمكن إلحاق هذه الصورة أيضاً بمسألة الاضطرار إلى أحد اطراف العلم الاجمالي، لأن ما نحن فيه ليس من الاضطرار إلى أحد اطراف العلم الاجمالي لا بعينه[1]، فإنّه مع فرض علم المكلف اجمالاً بكون صوم جميع الشهور أو صوم الشهرين معاً حرجياً عليه، وكان متمكناً من صيام الشهر الأول ولكن صوم أيام الشهر الثاني أصبح حرجياً عليه فعلاً، فلا شبهة في تعلّق هذا الحرج الفعلي بنفس ما تعلّق به التكليف بصوم أيام الشهر الثاني وحينئذٍ فلا محالة يكون رافعاً للوجوب فيها، فإذاً المقام يكون من الاضطرار إلى المعيّن، لا أنه من الاضطرار إلى واحد لا بعينه.

والخلاصة: أن الاضطرار إذا كان إلى واحد لا بعينه وهو الجامع الانتزاعي فلا يكون رافعاً للتكليف لكي ينحل العلم الاجمالي، لأن متعلق الاضطرار غير متعلق التكليف، وأما إذا كان الاضطرار إلى واحد معين فهو متعلّق بنفس ما تعلّق به التكليف فيكون رافعاً للتكليف وبذلك ينحل العلم الاجمالي. ومن هنا قد ظهر أن ما ذكره السيد الاستاذ دام ظله ـ من كون المقام من الاضطرار إلى أحد اطراف العلم الاجمالي ـ لا يمكن المساعدة عليه.

وكيف ما كان، فمقتضى القاعدة في الصورة الأولى ـ والتي هي ظاهر عبارة المتن ـ هي وجوب الاحتياط بصوم الشهر المنذور المشتبه به بين الشهور وإن كان الشهر المنذور مظنوناً، فإنه لا أثر للظن به حيث إن الدليل على حجيته مختصّ

[٢٥٢١] مسألة ١٠ : إذا فرض كون المكلّف في المكان الذي نهاره ستة أشهر وليله ستة أشهر[١]، أو نهاره ثلاثة وليله ستة أو نحو ذلك، فلا يبعد

باشتباه شهر رمضان من بين سائر الشهور ولا يمكن التعدّي منه الى سائر الموارد فإنه بحاجة الى قرينه ولا قرينة عليه . وما ذكره الماتن قدس سره من العمل بالظن ومع عدمه يتخيّر لا دليل عليه أصلاً.

(١) تعرّض الماتن قدس سره في هذه المسألة لحكم بعض البلدان التي لا يكون فيها اليوم والليلة بحسب المتعارف كما في البلدان الواقعة في قطبي الشمال والجنوب التي تكون السنة فيها كلها يوماً واحداً وليلةً واحدةً، أو البلدان القريبة من القطبين، فإن من يقف على أحد القطبين أو حواليهما يرى ضوء الشمس لستة أشهر وهو النهار ولا يراه لستة أشهر أُخرى وهو الليل، وبطبيعة الحال يكون ما بين الطلوعين بالنسبة إليه تقريباً عشرين يوماً من أيامنا باعتبار أنه ثمن اليوم تقريباً .

فإذاً يقع الكلام في وظيفة ساكني هذه البلدان من حيث الواجبات المؤقتة كالصلاة والصيام وغيرهما..

وقد ذكر قدس سره في المتن وجوهاً واحتمالات :

الأول: وهو ما اختاره الماتن قدس سره بأنّ وظيفته في الصلاة والصيام الرجوع إلى البلدان المتعارفة المتوسطة، مخيّراً بين أفراد المتوسط، فيصوم بصومهم ويصلي بصلاتهم، بمعنى أن يصوم عند طلوع فجرهم ويفطر عند غروبهم .

الثاني : سقوط التكليف عنهم رأساً، إما لانصراف التكاليف الى الساكنين في البلدان المتعارفة، وإمّا لأنّ التكاليف كالصيام أو الصلاة وجوبها مؤقت بطلوع الفجر أو دلوك الشمس أو غروب الشمس، والمفروض أنه ليس هنا غروب أو

طلوع أو زوال، فينتفي الحكم بانتفاء موضوعه فلا موضوع لوجوب الصلاة ولا لوجوب صوم شهر رمضان فيسقط عنهم التكليف .

الثالث : سقوط الصوم فقط، لانعدام موضوع شهر رمضان، باعتبار أن تحققه إنما يتصوّر فيما إذا كانت السنة اثني عشر شهراً، لا في مثل هذه البلدان التي كلها يوم واحد . وأما بالنسبة للصلاة فيصلي في مجموع السنة مرة واحدة لكل من صلاة الفجر وصلاة الظهرين وصلاة العشاءين.

الرابع : ما احتمله قدس سره من كون المدار بالبلد الذي كان متوطناً فيه سابقاً إن كان له بلد سابق .

ولكن الصحيح في المقام أن كل هذه الوجوه الأربعة لا يمكن المساعدة عليها، لعدم الدليل عليها ..

أما ما اختاره الماتن قدس سره ـ وهو الوجه الأول من التبعية للبلدان المتعارفة ـ فالأمر فيه واضح ؛ لأن كل من الصلاة والصوم من الواجبات المؤقتة في أوقات خاصة بمقتضى أدلتها، والوقت فيها شرط للوجوب في مرحلة الجعل وشرط لاتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، ومع انتفاء الوقت ـ كما هو المفروض في تلك البلدان ـ فكما أنّه لا وجوب للصلاة ـ مثلاً ـ كذلك لا ملاك لها ولا محبوبية فيها ولا إرادة بها من المولى ولا مصلحة فيها، وبالتالي فأي صلاة أو صيام في تلك البلدان ـ وان كانت بتوقيت البلدان المتعارفة ـ تكون بلا ملاك وهي غير مشروعة.

بل لا مقتضي له بعد ما ورد التصريح به في جملة من الروايات بقوله عليه السلام : ((إنما عليك مشرقك ومغربك))[1] فلا عبرة بمشرق بلد آخر ولا مغربه، كما لا اعتبار بفجره وزواله .

---

(١) الوسائل : باب٢٠/ أبواب المواقيت، حديث: ٢ .

بل كيف يصلي المغرب في بلده ـ بناءً على تبعيته لتوقيت البلدان المتعارفة ـ والشمس بعدُ موجودة، أو الظهرين وهي تحت الأفق وقد دخل الليل ؟!

فإذاً ما ذكره الماتن قدس سره لا يمكن اتمامه بأي دليل .

ومنه يظهر ضعف الوجه الرابع باحتمال تبعيته للبلد الذي كان متوطناً فيه سابقاً، ـ فمضافاً الى ما ذكرناه آنفاً في الوجه الأول ـ إذ لا عبرة فيه بعد الانتقال الى بلد آخر له مشرق ومغرب آخر، ولاسيما بعد تبدل تكليفه وفق ما انتقل إليه، فما هو الموجب لتبعيته ورجوعه بعدئذٍ ؟!

وكذلك لا دليل على ـ الوجه الثالث القائل بسقوط الصوم خاصة و ـ احتمال الاكتفاء بصلاة يوم واحد وليلة واحدة في مجموع السنة على أهل تلك البلاد؛ لخروج مثل هذا اليوم عن موضوع الأدلة المتكلفة لوجوب الصلوات الخمس في كل يوم وليلة، لأن المنسبق منها كون اليوم الذي هو جزء السنة باختلاف حالاته من القصر والطول، بخلاف اليوم الذي يستوعب السنة فإن لفظ اليوم منصرف عنه جزماً بل لا يكاد يطلق عليه لفظ اليوم عرفاً .

وكيف ما كان، فمقتضى القاعدة هو سقوط التكاليف المؤقتة من الصلاة والصيام عمن سكن في مثل هذه البلدان كما هو مقتضى الوجه الثاني .

ولكن حيث إنّ سقوط الصلاة والصيام عنهم أصلاً بعيد أيضاً بمقتضى الأدلة المطلقة كالآيات والروايات واهتمام الشارع بهما بمختلف الطرق والألسن الكاشف عن أن ملاكهما تام بالنسبة لكل بالغ عاقل ..

ونتيجة ذلك : أنه لا يجوز السكنى في تلك البلدان المذكورة، فتجب الهجرة منها على كل من يكون ساكناً فيها، باعتبار أنه قادر على الاتيان بالصلاة

كون المدار في صومه وصلاته على البلدان المتعارفة المتوسطة مخيّراً بين أفراد المتوسّط، وأمّا احتمال سقوط تكليفهما عنه فبعيد، كاحتمال سقوط الصوم وكون الواجب صلاة يوم واحد وليلة واحدة، ويحتمل كون المدار بلده الذي كان متوطّناً فيه سابقاً إن كان له بلد سابق .

والصيام في أوقاتهما الخاصة من جهة قدرته على عدم السكنى فيها أو الهجرة عنها، فوجوب الهجرة عن تلك البلدان لو لم يكن أقوى فلا إشكال في أنّه أحوط .

ومع ذلك يمكن أن يقال بالنسبة للصلاة ـ ولو احتياطاً ـ : بإمكان أن يستفاد من الأدلة المطلقة كالآيات والروايات واهتمام الشارع بالصلاة بكونها مطلوبة مطلقاً بنحو تعدد المطلوب، فكما أن الصلاة مطلوبة في الوقت، فكذلك أصل الصلاة مطلوب للشارع عند تعذر قيد الوقت وسقوطه، وبالتالي يمكن الإتيان بها بنحو خمس صلوات في كل أربع وعشرين ساعةً .

فصل
في أحكام القضاء

يجب قضاء الصوم ممن فاته بشروط وهي : البلوغ، والعقل، والإسلام، فلا يجب على البالغ ما فاته أيّام صباه[1]. نعم، يجب قضاء اليوم

---

(١) وهذا الحكم واضح لأنه من القطعيات الفقهيّة، بل من ضروريات المذهب، بل يمكن أن يقال إنّه من ضروريات الدين، فإنه لم يرد في شيء من الروايات ـ ولو روايات ضعيفة ـ لا في روايات العامة ولا في روايات الخاصة، بداهة أنه لوكان واجباً على الصبيان بعد بلوغهم لأمر به الأئمة الأطهار عليهم السلام صبيانهم، مع أنه لم يرد أي أمر به حتى على سبيل الاستحباب .

ومع غض النظر عن ذلك، فإنّه سبحانه وتعالى قد قسمّ المكلفين في قوله تعالى : ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ...**﴾[1] إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الّذي يجب عليه الصيام أداءً وهو المكلف الصحيح الحاضر الذي وضع عليه قلم التكليف طبعاً .

القسم الثاني: الذي يجب عليه القضاء وهما المسافر والمريض.

القسم الثالث: الذي يجب عليه الفداء دون الصوم وهم الذين لا يطيقونه كالشيخ والشيخة .

---

(١) سورة البقرة: ١٨٣ـ١٨٤ .

الذي بلغ فيه قبل طلوع فجره، أو بلغ مقارناً لطلوعه إذا فاته صومه، وأمّا لو بلغ بعد الطلوع في أثناء النهار فلا يجب قضاؤه وإن كان أحوط[1].

ولو شك في كون البلوغ قبل الفجر أو بعده، فمع الجهل بتاريخهما لم يجب القضاء، وكذا مع الجهل بتاريخ البلوغ، وأمّا مع الجهل بتاريخ الطلوع، بأن علم أنّه بلغ قبل ساعة مثلاً ولم يعلم أنّه كان قد طلع الفجر أم

ومن الواضح أن الصغير خارج عن عناوين الأقسام الثلاثة، لأنّ قلم التكليف مرفوع عنه حتى يحتلم، ولم ينهض أي دليل على وجوب قضائه بعد ما بلغ، ومقتضى الأصل البراءة عنه.

وكيف ما كان، فعدم وجوب قضاء ما فات في أيام الصبا أمر ضروري بين المسلمين جميعاً، بلا حاجة حينئذٍ إلى تجشّم الاستدلال بالآية الشريفة.

(١) نعم، اليوم الّذي بلغ فيه قبل طلوع الفجر ولم يصمه فإنه يجب عليه قضاؤه، وكذلك إذا بلغ مقارناً لطلوع الفجر وفاته صوم ذلك اليوم فإنه يجب عليه قضاؤه.

وأمّا إذا بلغ بعد طلوع الفجر وفي أثناء النهار فلا يجب عليه قضاؤه، وإن احتاط الماتن دَامَتْ بَرَكَاتُهُ به احتياطاً استحبابياً، ولكن لا وجه له، إذ لا دليل على وجوب الصوم عليه ولو برواية ضعيفة، فاحتمال وجوب صوم ذلك اليوم عليه غير محتمل، هذا.

مضافاً إلى أن هذا الاحتياط لو كان له وجه فهو فيما إذا بلغ في أثناء النهار وأفطر فيه فعندئذٍ يمكن أن يكون للاحتياط مجال، وأمّا إذا لم يفطر ذلك اليوم وصامه فلا مجال لهذا الاحتياط.

لا فالأحوط القضاء، ولكن في وجوبه إشكال[١]، وكذا لا يجب على المجنون

---

(١) وأمّا إذا شك في أن البلوغ قد تحقق قبل طلوع الفجر حتى يجب عليه الصوم، أو أنّ طلوع الفجر قد تحقق قبل البلوغ حتى لا يجب عليه الصوم ؟ فهو متصوّر على صور:

الصورة الأولى : ما إذا كان كلاهما مجهولي التاريخ، بمعنى أن تاريخ حدوث كل منهما مجهول، فلا نعلم أن البلوغ هل حدث قبل طلوع الفجر أو أن طلوع الفجر حدث قبل البلوغ؟

الصورة الثانية : ما إذا كان تاريخ الطلوع معلوماً بأن حدث في الساعة الفلانية ـ مثلاً ـ ولكن لا نعلم بتاريخ البلوغ فنشك في أنه تحقق قبل الطلوع أو بعده ؟

الصورة الثالثة : عكس الثانية بمعنى كون تاريخ البلوغ معلوماً وتاريخ الطلوع مجهولاً؟

أمّا الكلام في الصورة الأولى، فالمعروف بين الأصحاب أن كلا الاستصحابين يجري في نفسه ولكنهما يسقطان من جهة المعارضة، فاستصحاب عدم البلوغ يجري إلى زمان الطلوع ويترتّب عليه عدم وجوب الصوم وعدم وجوب القضاء، واستصحاب عدم الطلوع يجري إلى زمان البلوغ ويترتب عليه وجوب الصوم ووجوب القضاء، فحينئذٍ يقع التعارض بين الاستصحابين لأن أحدهما ينفي وجوب الصوم والآخر يثبت وجوب الصوم فيسقطان معاً فالمرجع هو أصالة البراءة عن وجوب الصوم وعن وجوب القضاء.

وذهب المحقق صاحب الكفاية قدس سره في أمثال المقام إلى عدم جريان الاستصحاب لقصور مقتضي دليل الاستصحاب لمثل هذه الموارد، وعلّل ذلك بأن المعتبر والمستفاد من أدلة الاستصحاب احراز اتصال زمان اليقين بزمان الشك، ومع عدم الاحراز فلا يجري الاستصحاب .

ولكنه قد ذكرنا في مبحث الاستصحاب[1] أنّ الأمر ليس كذلك :

أولاً : إنّه لا دليل على اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فإن المعتبر هو اتصال زمان المتيقن بزمان المشكوك.

وثانياً : مع الاغماض عن ذلك فالفاصل بين الأمرين الوجدانيين ـ وهما اليقين والشك ـ لا بد أن يكون أمراً وجدانياً، وأمّا الأمر الواقعي فلا يمكن أن يكون فاصلاً بينهما، وفي المقام عدم احراز الاتصال هو من جهة احتمال أن الطلوع في الساعة الأولى وزمان الشك في الساعة الثالثة، فإذا كان الطلوع في الساعة الأولى فيفصل زمان اليقين عن زمان الشك بحدوث البلوغ في الواقع، وهو كما ترى أمر واقعي لا يمكن أن يكون فاصلاً بين أمرين وجدانيين، لأنّ الفاصل بين الأمرين الوجدانيين لابد أن يكون أمراً وجدانياً كاليقين على تفصيل ذكرناه هناك فراجع .

وأمّا ما ذكره المشهور من جريان كلا الاستصحابين في المقام، فلا يمكن المساعدة عليه فإنّ كلا الاستصحابين لا يجري في المقام والمقتضي قاصر، لا من جهة ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره بل من جهة أخرى : وهي أن الاستصحاب في

(١) المباحث الأصولية : ج١٣، ص٤٢٨ .

كليهما إمّا من الاستصحاب في الفرد المردّد، وإمّا أنه ليس له حالة سابقة، وعلى كلا التقديرين فهو لا يجري.

وتوضيح ذلك: إنّ واقع زمان كل منهما حيث إنه مردّد بين زمانين، فلا يمكن الإشارة إليه إلا بعنوان زمان البلوغ وزمان الطلوع، وحينئذ فإن أريد باستصحاب عدم طلوع الفجر إلى زمان البلوغ ملاحظة زمان البلوغ على نحو الموضوعية والقيديّة، بأن يكون المستصحب هو عدم طلوع الفجر المقيد بزمان البلوغ، فلا حالة سابقة لهذا المقيّد لكي يستصحب، وأما ذات المقيّد فهي وإن كانت لها حالة سابقة إلا أنّ استصحابها لا يثبت التقيد به إلا على القول بالأصل المثبت.

وإن أريد به ملاحظة زمان البلوغ على نحو المعرفية الصرفة إلى واقع زمانه بأن يكون المستصحب هو التعبّد ببقاء عدم الطلوع إلى واقع زمان فهو لا يمكن الإشارة الذهنيّة إليه الا بعنوان أنه زمان البلوغ، لأن واقع ذلك الزمان مردّد بين زمانين شخصيين في أحدهما يعلم بعدم الطلوع فيه، وفي الآخر يعلم بتحققه فيه، فحينئذٍ لا يكون هناك شك في بقاء المتيقن حتى يستصحب، لأن أركان الاستصحاب غير تامة فإنّ المعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون الشك متمحّضاً في البقاء، وبالتالي فالمسألة تكون داخلة في الاستصحاب في الفرد المردّد، والاستصحاب لا يجري في الفرد المردّد لعدم كون الشك فيه متمحضاً في البقاء، فإنه على أحد التقديرين مقطوع البقاء وعلى التقدير الآخر مقطوع الارتفاع. وبنفس هذا البيان يظهر حال الشك في تحقق البلوغ في زمان الطلوع.

فالحاصل: أنّ المقتضي للاستصحاب قاصر في نفسه، إمّا لأنه ليس له حالة سابقة، أو لأنه مبتلى بمحذور الاستصحاب في الفرد المردد، وعندئذ فإن كان يشك في وجوب الصوم عليه فيرجع إلى أصالة البراءة.

وأما في الصورة الثانية وهي الجهل بتاريخ البلوغ والعلم بتاريخ الطلوع فلا مانع من استصحاب عدم البلوغ إلى زمان الطلوع، وأما استصحاب عدم الطلوع إلى زمان البلوغ فهو لا يجري بنفسه تطبيقا لما تقدّم في الصورة الأولى حرفاً بحرف.

وأما في الصورة الثالثة وهي الجهل بتاريخ الطلوع والعلم بتاريخ البلوغ فلا يجري الاستصحاب في شيء منهما، أما استصحاب عدم تحقق المجهول تاريخه وهو الطلوع إلى زمان المعلوم تاريخه وهو البلوغ فلأنه لا أثر له إلا على القول بالأصل المثبت، وأما العكس فلعين ما مرّ من المحذور في الصورة الأولى والثانية .

فالنتيجة : أن الأظهر عدم وجوب الصوم عليه في تمام تلك الصور لا أداءً ولا قضاءً.

هذا كلّه في ما إذا لم تكن مضادة بين الحادثين المجهولين في التاريخ .

وأمَّا إذا كان بين الحادثين مضادة فلا يمكن اجتماعهما في شيء وفي زمن واحد، كما إذا علم المكلف بأنه في زمان كان محدثاً وفي زمن آخر كان متطهراً ولكن لا يدري أن طهارته متقدمة على حدثه أو بالعكس، فهنا ثلاثة أزمنة : الساعة الاولى يعلم فيها بحدوث أحد الحادثين، وفي الساعة الثانية يعلم بحدوث الآخر فيها، وحيث قد تردّد حدوث الحادثين في التقديم والتأخير بين الساعتين الأوليين فبطبيعة الحال يتولّد في الساعة الثالثة شك في بقاء كلٍّ منهما، فعندئذٍ إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على هذا الاستصحاب فلا مانع من جريان استصحاب بقاء كلٍّ منهما في الساعة الثالثة ولكن يسقطان من جهة المعارضة ولا بُدّ حينئذٍ من الرجوع إلى قاعدة الاشتغال. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد تقدّم ـ آنفاً ـ أنّ الاستصحاب في مجهولي التأريخ لا يجري لعدم تماميّة أركانه، فإنّ زمان الحادث الآخر إن كان الملحوظ مفهومه بمفاد كان الناقصة وبالوجود النعتي بأن يكون نعتاً وقيداً للمستصحب وهو عدم حدوث الحادث الأول فليست له ـ مقيّداً ومنعوتاً بهذا النعت ـ حالة سابقة لكي يجري الاستصحاب فيه، وإن كان الملحوظ واقعه فواقع زمانه مردّد بين زمانين شخصيين ولا يجري الاستصحاب فيه لأنه من الاستصحاب في الفرد المردّد، إذ المعتبر في جريان الاستصحاب كون الشك متمحّضاً في البقاء، والشك في المقام ليس متمحّضاً في بقائه في هذا دون ذاك أو بالعكس، بل هو مردّد بين بقائه في هذا أو ذاك. ولا فرق في ذلك بين أن لا تكون بين مجهولي التاريخ مضادة، أو تكون بينهما مضادة كالمثال المتقدّم وهو ما إذا علم المكلف بأنه كان محدثاً في زمانٍ ومتطهراً في زمانٍ آخرٍ ولكنه شكّ في تقدّم أحدهما على الآخر، ففي مثل هذا لا يجري استصحاب عدم حدوث أحدهما الى زمان حدوث الآخر، فإنّ زمان الآخر إن لوحظ نعتاً وصفة للمستصحب فلا حالة سابقة له، وإن لوحظ واقعه الخارجي فهو مردّد بين فردين شخصيين والاستصحاب في الفرد المردّد لا يجري كما تقدّم.

ثم إنه مع الاغماض عمّا ذكرناه من عدم جريان كلا الاستصحابين في مجهولي التاريخ وبنينا على جريان الاستصحاب فيهما كالمشهور، فحينئذٍ فإن كان الأثر الشرعي مترتباً على كلّ منهما فتقع المعارضة بينهما ويسقطان من جهة المعارضة فالمرجع عندئذٍ هو أصل عملي آخر، وأما إذا كان تأريخ أحدهما معلوماً وتأريخ الآخر مجهولاً، كما لو فرضنا أنّ تأريخ الطلوع معلوم وتأريخ البلوغ مجهول، أو بالعكس بأن يكون تأريخ البلوغ معلوماً وتأريخ الطلوع مجهولاً..

ما فات منه أيّام جنونه، من غير فرق بين ما كان من الله أو من فعله على

أمّا الأول وهو استصحاب عدم البلوغ إلى زمان الطلوع فلا مانع من جريانه ويترتّب عليه عدم وجوب الصوم وإذا فاته فلا قضاء عليه .

وأمَّا الثاني وهو استصحاب عدم الطلوع إلى زمان البلوغ فهل يجري أو لا؟

فالمشهور جريانه، باعتبار أن موضوع وجوب الصوم هو طلوع الفجر بعد البلوغ، فإذا طلع الفجر بعد البلوغ فيترتّب عليه وجوب الصوم، وإذا فاته فعليه قضاء صوم ذلك اليوم ..

وحيث إن المشهور لم يفرّق في حجيّة الاستصحاب بين المثبت وغير المثبت ويقول بحجية الاستصحاب مطلقاً سواء أكان مثبتاً أم لم يكن، فقد ذكروا أن استصحاب عدم طلوع الفجر إلى زمان البلوغ يثبت لازمه وهو طلوع الفجر بعد البلوغ، وبالتالي فيتحقق موضوع وجوب الصوم، وإذا فاته فيتحقق موضوع وجوب القضاء. هذا .

ولكن الصحيح أن الأمر ليس كذلك، لأنه يكفي في وجوب الصوم أن يكون المكلف بالغاً في زمان لم يطلع الفجر فيه، وهذان الأمران إذا تحققا فهما كافيان في وجوب الصوم، وكلا الأمرين في المقام متحقق أمّا البلوغ فتحققه أمر وجداني لأنه بالغ في هذه الساعة، وأمَّا عدم طلوع الفجر في هذه الساعة فيثبت بالاستصحاب، فكلا الأمرين ثابت أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبّد وهذا يكفي في جريان الاستصحاب، وعندئذٍ يقع التعارض بين الاستصحابين فيسقطان معاً، فالمرجع حينئذٍ هو أصالة البراءة عن وجوب الصوم أو وجوب القضاء.

وجه الحرمة أو على وجه الجواز[١]، وكذا لا يجب على المغمى عليه، سواء

---

(١) أمّا عدم وجوب القضاء على المجنون فهو ظاهر، ويمكن الاستدلال على ذلك بوجوه :

الوجه الأوَّل : أنه لا شبهة في عدم وجوب قضاء صيام الأيام التي فاتت حال الجنون، وأنّه أمر متسالم عليه بين الأصحاب، بل هو من الضروريات الفقهية.

الوجه الثاني : إنّ العقل كالبلوغ، فكما أن البلوغ شرط للتكليف فكذلك العقل شرط للتكليف ـ أي شرط لوجوب الصوم في مرحلة الجعل واتصاف الصوم بالملاك في مرحلة المبادئ ـ ومع زوال العقل فلا وجوب ولا ملاك للصوم، وحينئذٍ فلا يصدق عليه عنوان الفوت حتى يجب عليه قضاؤه ،لأنه في حال الجنون لا وجوب للصوم ولا ملاك له، كما هو الحال بالنسبة إلى الصبي فإنه لا وجوب للصوم على الصبي ولا ملاك له، فإذاً لا فرق بين البلوغ وبين العقل من هذه الناحية.

الوجه الثالث : الإستدلال بقوله تعالى ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ...**﴾[١] حيث قسّم سبحانه وتعالى المكلّفين إلى الأقسام الثلاثة المتقدّمة .

ومن الواضح أنّ المجنون ـ كالصغير ـ لا يدخل في شيء من هذه الأقسام، فإذاً لا يجب الصوم على المجنون لا أداءً ولا قضاءً ولا فداءً، فشيء من ذلك غير واجب.

هذا مضافاً إلى أن وجوب القضاء إمّا بأمر أدائي أو بأمر جديد ..

---

(١) سورة البقرة: ١٨٣ـ١٨٤ .

نوى الصوم قبل الإغماء أم لا[١]، وكذا لا يجب على من أسلم عن

أمّا الأمر الادائي فهو لا يتصوّر في حقّ المجنون لأنّ الأمر الأدائي ساقط عنه، وأمّا الأمر الجديد فموضوعه الفوت، والمفروض أنّه لم يفت من المجنون شيء حتى يجب عليه قضاؤه، ولا فرق بين أن يكون جنونه من قبل الله سبحانه وتعالى أو باختياره، فإذا تحقق الجنون فلا تكليف له ولا يجب عليه الأداء ولا القضاء.

(١) قد تقدّم في فصل شرائط صحة الصوم أن المغمى عليه إذا نوى الصوم في الليل ثمّ عرض عليه الإغماء في تمام النهار فصومه صحيح ولا يجب عليه القضاء كما هو الحال في النوم ـ وليس كحال المجنون ـ غاية الأمر أنّ الإغماء قسّم من النوم وهو النوم الشديد، فكما أن المكلف إذا نوى الصوم من الليل ثمّ نام وبقي على النوم ولم يستيقظ إلى غروب الشمس ودخول الليل الآتي فصومه صحيح ولا يجب عليه القضاء، لأن عبادية الصوم فاعلية وليست فعلية كالصلاة فإنّ المكلف إذا نام في أثناء صلاته فصلاته باطلة، والإغماء كالنوم من هذه الناحية، فإنّ الاغماء لا يوجب زوال العقل غاية الأمر تتوقف حواسه عن الإحساسات والحركات وأمّا قلبه ودماغه فهما يعملان . فإذاً الإغماء لا يوجب زوال العقل وهو كالنوم، بخلاف الجنون فإنه موجب لزوال العقل فلا يقاس الإغماء بالجنون وفرق بينهما.

وعلى هذا، فإن قلنا بكفاية النيّة الواحدة لصوم تمام الشهر من أوّله إلى آخره فهذه النية كافية لأنها ثابتة في أعماق النفس ارتكازاً بلا حاجة الى تأكيدها من الليل، وحينئذٍ فلا فرق بين أن يكون عروض الإغماء قبل النية أو بعدها فصومه صحيح على كل حال ـ كما هو الحال في النوم ـ ولا يجب عليه القضاء . هذا كلّه بحسب مقتضى القاعدة.

وأمَّا بحسب الروايات فهنا ثلاث طوائف من الروايات:

الطائفة الأولى: وتدل على عدم وجوب قضاء الصوم ـ والصلاة معاً ـ على المغمى عليه.

منها: صحيحة أيوب بن نوح قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن المغمى عليه يوماً أو أكثر، هل يقضى ما فاته أم لا؟ فكتب عليه السلام: ((لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلاة))[1].

ومقتضى اطلاق هذه الصحيحة عدم وجوب القضاء مطلقاً بلا فرق بين أن يكون الاغماء من الله تعالى أو من قبل نفسه.

ومنها: صحيحة علي بن محمّد القاساني قال كتبت إليه عليه السلام وأنا بالمدينة أسأله عن المغمى عليه يوماً أو أكثر، هل يقضي ما فاته؟ فكتب عليه السلام: ((لا يقضي الصوم))[2].

وهذه الصحيحة تدل بإطلاقها على عدم وجوب القضاء مطلقاً، وإن اقتصر فيها على ذكر الصوم فقط دون الصلاة.

فإذاً هذه الطائفة تدل على عدم وجوب القضاء مطلقاً، سواء أكان الاغماء من قبل الله تعالى وتقدّس أو من قبل نفسه وباختياره فلا فرق من هذه الناحية.

الطائفة الثانية: وتدل على عدم وجوب القضاء، ولكن علّلت وقيّدت ذلك بما إذا كان الإغماء من قبل الله تعالى وتقدّس، وقد وردت بلسان كلما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر.

---

(١) الوسائل: باب٢٤/ أبواب من يصح منه الصوم، حديث: ١.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٢.

منها: صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((كل ما غلب الله عليه فليس على صاحبه شيء))[١].

ولا شبهة في أن إطلاق هذه الصحيحة ـ كل ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر ـ يشمل الصوم أيضاً، فتدل بإطلاقها على أن الإغماء إن كان من قبل الله تعالى فلا شيء عليه، أي لا يجب عليه القضاء.

ومنها: ما هو أصرح من ذلك كصحيحة علي بن مهزيار أنه سأله ـ يعني: أبا الحسن الثالث عليه السلام ـ عن هذه المسألة ـ يعني: مسألة المغمى عليه ـ فقال: ((لا يقضي الصوم ولا الصلاة، وكلما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر))[٢].

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة في خصوص الإغماء وأنه إذا كان من قبل الله تعالى فلا يجب عليه قضاء الصوم ولا الصلاة.

وهل يمكن تقييد الطائفة الأولى بهذه الصحيحة أو لا يمكن؟

الظاهر أنه لا يمكن ذلك، لأن هذه الصحيحة لا تدل على أن علّة عدم وجوب القضاء منحصرة بما إذا كان الإغماء من قبل الله تعالى، وبالتالي فلا مفهوم لها لكي تدل على نفي القضاء عن المغمى عليه إذا كان من قبل الله تعالى، فإذاً لا موجب للتقييد. هذا.

مضافاً إلى أنهما مثبتان ـ وقد مرّ سابقاً ـ وسوف نبيّن أن الدليلين أي المطلق والمقيّد إذا كانا مثبتين وكان الحكم المجعول فيهما انحلالياً فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد.

---

(١) الوسائل: باب٢٤/ أبواب من يصح منه الصوم، حديث: ٣.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٦.

فإذاً لا مانع من التمسك بإطلاق روايات الطائفة الاولى، وأما الطائفة الثانية فهي ساكتة ولا تدل على الحصر فلا مفهوم لها.

الطائفة الثالثة: وتدل على وجوب القضاء على المغمى عليه :

منها: صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سأله عن المغمى عليه شهراً أو أربعين ليلة؟ قال: فقال: ((إن شئت أخبرتك بما آمر به نفسي وولدي، أن تقضى كل ما فاتك))[١].

وقد جاء في تقرير بحث السيّد الأُستاذ قدس سره[٢] أنّ هذه الصحيحة تدل على وجوب القضاء لخصوص الصلاة فحسب وهي منصرفة عن الصوم، باعتبار أنه لا يكون أربعين يوماً. هذا .

ولكن الأمر ليس كذلك ؛ لأنّ وجوب قضاء كل ما فاتك يشمل الصوم والصلاة معاً، فإذاً هذه الصحيحة تدل على وجوب قضاء الصوم.

ومنها : ما رواه الشيخ قدس سره بإسناده عن حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام : ((قال: يقضي المغمى عليه ما فاته))[٣]. ولكنها ضعيفة من ناحية السند لضعف طريق الشيخ الى ابن البختري .

وكيف ما كان، فصحيحة منصور بن حازم تدل على وجوب القضاء، وحينئذٍ تقع المعارضة بينها وبين الطائفة الأولى، فإن الطائفة الاولى تدل على نفي القضاء وهذه الصحيحة تدل على وجوب القضاء .

---

(١) الوسائل: باب٢٤/ أبواب من يصح منه الصوم، حديث: ٤ .

(٢) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص١٥٣ .

(٣) الوسائل: باب٢٤، أبواب من يصح منه الصوم، حديث: ٥ .

وهل يمكن الجمع العرفي بينهما ؟ باعتبار أن الطائفة الاولى تدل على نفي القضاء بالنصّ وبالصراحة، وهذه الصحيحة تدل على وجوب القضاء بالظهور، وحينئذٍ فلا بُدّ من تقديم الطائفة الاولى على هذه الصحيحة ـ من الطائفة الثالثة ـ من باب تقديم النصّ على الظاهر أو الأظهر على الظاهر الّذي هو من أحد موارد الجمع العرفي الدلالي .

أو لا يمكن الجمع العرفي بينهما ؟ لما ذكرناه ـ سابقاً ـ من أنّ حمل المطلق على المقيد منوط بتوفّر شرطين:

الشرط الأوّل: أن يكون التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل الإيجاب والسلب، كما إذا قال المولى (أكرم الشعراء) ثمّ قال (لا تكرم الفسّاق منهم)، فالتقابل بينهم من تقابل الايجاب والسلب ففي مثل ذلك يحمل المطلق على المقيّد.

الشرط الثاني : أن يكون الحكم المجعول فيهما واحداً وهو إمّا ثابت للمطلق أو ثابت للمقيّد ولا ثالث في البين، كما لو دلّ الدليل على وجوب الصلاة مستقبل القبلة، فإنّ الوجوب المجعول للصلاة وجوب واحد وهو إمّا مجعول لطبيعي الصلاة مطلقاً، أو لحصة خاصة منها وهي الحصة المقيّدة باستقبال القبلة، ففي مثل ذلك لا بُدّ من حمل المطلق على المقيّد.

بخلاف ما إذا كان كلاهما مثبتين وكان الحكم فيهما انحلالياً، كما إذا قال المولى (أكرم العلماء) ثمّ قال (أكرم العلماء العدول) فإنّه لا يحمل المطلق على المقيّد، لأنّ المقيّد لا يصلح أن يكون قرينة لتقييد المطلق وحمله على المقيّد، ولا مانع من الالتزام بالمطلق والمقيد معاً لعدم التنافي بينهما، غاية الأمر يحمل المقيّد على أفضل الأفراد.

كفر[١] إلّا إذا أسلم قبل الفجر ولم يصم ذلك اليوم، فإنّه يجب عليه

وما نحن فيه كذلك، فإنّ الطائفة الثالثة والطائفة الاولى كلتيهما مثبتتان والحكم في كلتيهما انحلالي، وكذلك الحال في الطائفة الثانية والطائفة الاولى فإنّ كلتيهما مثبتتان والحكم فيهما انحلالي، فإذاً لا وجه لحمل المطلق على المقيّد.

والحاصل : أنّه لا بُدّ من الالتزام بعدم وجوب القضاء على المغمى عليه.

ومع غض النظر عن ذلك، وقلنا : بأن التقابل بين الطائفة الاولى والطائفة الثانية من تقابل الإيجاب والسلب ـ وأنهما ليستا مثبتتين ـ ولكن مع ذلك لا بُدّ من تقديم الطائفة الأولى الدالة على عدم وجوب القضاء على المغمى عليه، وحمل الطائفة الثانية على استحباب القضاء من باب حمل الظاهر على الأظهر أو النصّ، فإذاً لا تعارض بينهما.

فالنتيجة : هي عدم وجوب الصوم والصلاة معاً على المغمى عليه.

(١) يقع الكلام هنا في جهات :

الجهة الأولى: هل الكافر مكلف بالفروع أو انّه ليس مكلفاً بالفروع؟

المعروف والمشهور بين الأصحاب ـ كما هو الأظهر[١] ـ أنّ الكافر كما أنّه مكلف بالأصول كذلك مكلف بالفروع وذلك بمقتضى اطلاق الآيات والروايات التي تؤكد ذلك مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية، وبناءً على ذلك فإنّ مقتضى القاعدة هو وجوب القضاء على الكافر مطلقاً سواء أسلم قبل الفجر أم بعد الفجر أم في أثناء النهار، وحينئذٍ فعدم وجوب القضاء بحاجة إلى دليل . نعم،

(١) وسيأتي منه (دام ظله) في كتاب الاعتكاف العدول عن القول بأن الكفار مكلفون بالفروع، والبناء على عدم تكليفهم بالفروع .

خالف في ذلك السيّد الأُستاذ قدس سره وبنى على أن الكافر ليس مكلفاً بالفروع وإنّما هو مكلف بالأصول، وقد تقدّم البحث في ذلك في فصل شرائط صحة الصوم فراجع . هذا .

ولكن يمكن أن يستدل على عدم وجوب القضاء بأمرين :

الأمر الأوَّل: بجريان السيرة القطعية بين المسلمين، فإنه لم يرد في شيء من الروايات، بل ولا نقل في التاريخ أنّ النبي صلى الله عليه وآله أو أحد المعصومين عليهم السلام قد كلّف من تشرّف بالإسلام بقضاء ما فاته من الصلاة والصيام حال كفره، وهذه السيرة القطعية جارية من زمن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ومروراً بزمان الأئمة عليهم السلام وإلى ما بعدهم، وهذه السيرة حيث إنها سيرة المتشرعة فإنها بنفسها حجّة ـ لأنها مستندة الى الشرع ـ ولا تتوقف على الإمضاء من الشارع .

الأمر الثاني: جملة من الروايات المعتبرة والتي تنصّ على عدم وجوب القضاء ..

منها: صحيحة العيص بن القاسم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوم أسلموا في شهر رمضان وقد مضى منه أيام، هل عليهم أن يصوموا ما مضى منه أو يومهم الّذي أسلموا فيه؟ فقال: ((ليس عليهم قضاء ولا يومهم الّذي أسلموا فيه إلا أن يكونوا أسلموا قبل طلوع الفجر))[1].

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على عدم وجوب القضاء (إلا إذا اسلموا قبل الفجر) فعندئذٍ يجب عليهم صوم ذلك اليوم.

---

(١) الوسائل: باب٢٤/ أبواب احكام شهر رمضان، حديث: ١ .

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن رجل أسلم في النصف من شهر رمضان، ما عليه من صيامه؟ قال: ((ليس عليه إلا ما أسلم فيه))[١].

وهذه الصحيحة أيضاً تدل على عدم وجوب قضاء ما فاتهم.

ومنها: موثّقة مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله، عن آبائه عليهم السلام أن علياً عليه السلام كان يقول في رجل أسلم في نصف شهر رمضان: ((إنه ليس عليه إلا ما يستقبل))[٢]. وهذه الموثّقة أيضاً واضحة الدلالة على عدم وجوب القضاء.

ومنها غيرها.

فإذاً هذه الروايات المعتبرة تدل على عدم وجوب القضاء على من أسلم.

وأمّا الاستدلال برواية ((أن الإسلام يجّب ما قبله ويهدم))[٣] فهي وإن لم تثبت عندنا وإنّما نقلت من طرق أخرى غير طرقنا، إلا أنها مطابقة للسيرة العملية وللروايات الصحيحة الدالة على عدم وجوب القضاء.

بقي شيء: وهو أنّ هذه الروايات المعتبرة الدالة على عدم وجوب القضاء معارضة بصحيحة اخرى للحلبي تدل على وجوب القضاء، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أسلم بعد ما دخل شهر رمضان أيام؟ فقال: ((ليقض ما فاته))[٤].

فإن هذه الصحيحة واضحة الدلالة على وجوب قضاء ما فاته من الصيام.

---

(١) الوسائل: باب٢٤/ أبواب احكام شهر رمضان، حديث: ٢.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٤

(٣) غوالي اللآلي: ج٢، ص٢٢٤.

(٤) الوسائل: باب٢٢/ أبواب احكام شهر رمضان، حديث: ٥.

ولكنه لا بُدّ من رفع اليد عن ظهورها في الوجوب ؛ لأنها معارضة مع السيرة القطعية الجارية على عدم الوجوب، ولا بُدّ من حملها على استحباب القضاء.

هذا مضافاً إلى أنّ هذا الحمل موافق للقاعدة، فإنّ الروايات المتقدمة ناصّة وتدل بالصّراحة على عدم وجوب القضاء، وهذه الصحيحة ظاهرة في وجوب القضاء.

فإذاً المعارضة بينهما من المعارضة بين النصّ والظاهر أو بين الأظهر والظاهر، وهذه المعارضة غير مستقرة ولهذا لا تسري إلى دليل الحجية، وحينئذٍ فيمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما بحمل الظاهر على الأظهر أو على النصّ، فإذاً صحيحة الحلبي محمولة على الاستحباب وأن القضاء أمر مستحب ولا بأس بالالتزام بذلك.

وكيف ما كان : فتكليف الكفّار بالفروع هو مقتضى القاعدة ولا مانع من الالتزام به لأنهم قادرون على ذلك من جهة قدرتهم على الإيمان بالله تعالى وبرسالة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم فعندئذٍ هم قادرون على الإتيان بالواجبات كالصوم والصلاة .. إلا أنه يمكن الالتزام بعدم وجوب القضاء على من أسلم منهم ؛ من أجل جريان السيرة القطعية العملية بين المسلمين على عدم تكليفيهم بقضاء ما فاتهم حال كفرهم، وهذا يكشف عن أن القضاء غير واجب عليهم امتناناً من الإسلام عليهم، وأيضاً من أجل طائفة من الأخبار المعتبرة الدّالة على عدم وجوب القضاء عليهم .

ولكن يبقى الكلام في أنّ الكافر هل هو مكلّف بالقضاء وبإسلامه يسقط عنه القضاء، أو أنّه غير مكلّف بخصوص هذا الفرع وإن بنينا على تكليفه بسائر الفروع والاصول ؟

قضاؤه[1]، ولو أسلم في أثناء النهار لم يجب عليه صومه وإن لم يأت

المعروف هو الأول، ولكن قد يقال بالثاني كما عن صاحب المدارك قدس سره[1] : إن تكليفهم بالقضاء مشروط بالقدرة والكافر لا يتمكن منه سواء أسلم أم لم يسلم لأنه تكليف بغير المقدور، لأن الكافر طالما لم يسلم فهو لا يكون قادراً على القضاء لأن الإيمان شرط لصحة العبادة، وإذا أسلم فقد سقط عنه القضاء، وبالتالي فهو لا يقدر على القضاء لا في حال كفره لعدم صحته، ولا في حال إسلامه لسقوطه عنه. وهذا الّذي أفاده قدس سره متين جداً.

غاية الأمر أنّ الكافر يمكن أنّ يعاقب على ترك القضاء لأن تفويت الصوم كان مستنداً إلى اختياره، باعتبار أنه كان متمكناً من الاتيان بالصوم صحيحاً لكونه قادراً على الإيمان بالله وحده لا شريك له وبرسالة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، فهو باختياره لم يؤمن بالله ولا برسالة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، فإذاً ترك الصوم وترك القضاء مستند إلى اختياره، وقدّ تقرّر في محلّه أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فلا مانع من استحقاقه العقوبة على ترك القضاء، لأنّ الامتناع في نهاية المطاف مستند إلى اختياره بترك الإيمان، وأمّا تكليفه فعلاً بالقضاء فهو لغواً ولا يمكن صدوره من المولى لأنه غير قابل للامتثال لا في حال كفره لعدم صحته ولا في حال إسلامه لسقوطه عنه .

(١) **الجهة الثانية** : فيما إذا كان إسلامه وطلوع الفجر معلومين، وكان إسلامه قبل طلوع الفجر فإنه يجب عليه صيام ذلك اليوم، وإن كان بعده فلا يجب عليه صيام ذلك اليوم، وأمَّا إذا كانا مجهولي التأريخ فالمعروف والمشهور جريان كلا

---

(١) المدارك: ج٦، ص٢٠٠ـ٢٠١ .

الاستصحابين، أي استصحاب عدم الإسلام إلى زمان الفجر، واستصحاب عدم تحقق الفجر إلى زمان الإسلام، ولكنهما يسقطان من جهة المعارضة. والتعارض بينهما مبني على أن يكون لكلّ منهما أثر شرعي ـ وأمَّا إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على أحدهما دون الآخر فلا تعارض بينهما ـ فاستصحاب عدم الإسلام إلى زمان طلوع الفجر يترتّب عليه عدم وجوب الصوم، وأمَّا استصحاب عدم طلوع الفجر إلى زمان الإسلام فالمعروف أنّ موضوع وجوب الصوم هو كون طلوع الفجر بعد الإسلام، فعنوان البعدية معتبر في موضوع وجوب الصوم، ولكن حيث إن المشهور لم يفرقوا بين الأصل المثبت وغير المثبت وحكموا بحجية الاستصحاب مطلقاً، فلذا ذكروا أن استصحاب عدم طلوع الفجر إلى زمان الإسلام يثبت أن طلوع الفجر بعد الإسلام ويترتّب عليه وجوب الصوم، فإذاً يقع التعارض بينهما.

وأمَّا بناءً على ما هو الصحيح من أنّ الاستصحاب المثبت لا يكون حجّة، فإنّ استصحاب عدم طلوع الفجر إلى زمان الإسلام لا يثبت أن طلوع الفجر بعد الإسلام إلا على القول بالأصل المثبت فإنه من أوضح أنحاء الأصل المثبت. فإذاً لا تعارض في البين .

إلا أن يقال: إنّ الموضوع مركب وعنوان البعدية غير مأخوذ في موضوع وجوب الصوم، ويكفي في وجوب الصوم كون الإسلام في زمان، ولم يطلع الفجر في ذلك الزمان، والمفروض أن كليهما ثابت، فالأول ثابت بالوجدان، والآخر وهو عدم الطلوع ثابت بالتعبّد، وهذا يكفي في تحقّق موضوع الوجوب المركب . فإذاً يقع التعارض بينهما، هذا .

بالمفطر، ولا عليه قضاؤه، من غير فرق بين ما لو أسلم قبل الزوال أو بعده[١]،

وأمَّا بناءً على ما هو الصحيح ـ وهو المختار ـ في المسألة من أنّ الاستصحاب لا يجري في مجهولي التأريخ في نفسه لعدم تماميّة أركانه، لأنّ استصحاب عدم طلوع الفجر ـ في المثال ـ الى زمان إسلامه لا يجري في نفسه، لأنّ زمان الإسلام لا يخلو : إما أن يكون الملحوظ مفهومه بنحو النعتيّة والصفتيّة بأن يكون نعتاً وصفةً للمستصحب، وإمّا أن يكون الملحوظ واقعه في الخارج فواقعه مردّد بين فردين شخصيين فيه والاستصحاب لا يجري لا في الأول لعدم حالة سابقة له، ولا في الثاني لعدم كون الشك فيه متمحضّاً في البقاء .

(١) **الجهة الثالثة :** إذا أسلم في أثناء النهار وكان إسلامه قبل الزوال، فهل يجب عليه تجديد النية وصوم ذلك اليوم، أو لا يجب؟

ذهب الشيخ رحمه الله إلى وجوب الصوم بتجديد النيّة إذا أسلم قبل الزوال[١].

وما ذكره الشيخ رحمه الله لا دليل عليه، فإن مورد الروايات الواردة في هذه المسألة هو خصوص المسافر إذا دخل بلده قبل الزوال ولم يفطر في الطريق فعليه تجديد نيّة الصوم ويكفيه بحكم الشارع صوم نصف اليوم عن تمام اليوم، ولا يمكن التعدّي عن مورد هذه الروايات إلى سائر الموارد لأنّ الحكم يكون على خلاف القاعدة، فلا بُدّ من الاقتصار على مورده، فالتعدي بحاجة إلى قرينة ولا قرينة عليه في المقام.

بل الدليل على عدم وجوب تجديد النيّة موجود وهو صحيحة العيص بن القاسم المتقدمة وهي ناصة في عدم وجوب القضاء وإن كان إسلامه قبل الزوال .

---

(١) المبسوط : ج١، ص٢٨٦ .

وإن كان الأحوط القضاء إذا كان قبل الزوال[١].

[٢٥٢٢] مسألة ١ : يجب على المرتدّ قضاء ما فاته أيّام ردّته، سواء كان عن ملّة أو فطرة[٢].

وأمّا وجوب الإمساك عن الأكل والشرب تشبيهاً بالصائمين وتأدباً فهو واجب عليه، لأن الروايات التي تدل على ذلك تشمل الكافر أيضاً، باعتبار أنّ الكافر أيضاً مكلف بالفروع، ومن الواضح أنّ كلّ من كان مكلفاً بالصوم فأبطل صومه أثناء النهار ـ بسبب من الأسباب كالإخلال بالنيّة أو الإتيان بالمفطر ونحوهما ـ فهو مشمول للروايات الآمرة بالإمساك تعبّداً طيلة النهار، وحينئذٍ فيجب عليه الامساك تأدباً وتشبيهاً بالصائمين سواء أكان البطلان قبل الزوال أم بعده لا فرق من هذه الناحية.

وبالجملة: الكافر حيث إنه مكلف بالفروع فهو مشمول للروايات الآمرة بالإمساك تعبّداً طيلة النهار، فلا يسمح له أن يتناول المفطر في نهار شهر رمضان إذا أبطل صيامه فيه ولو من جهة الإخلال بالنيّة سواء أسلم قبل الفجر أم بعده وسواء أسلم قبل الزوال أم بعده .

(١) لا وجه لهذا الاحتياط خصوصاً إذا صام ذلك اليوم الذي أسلم فيه .

(٢) المشهور والمعروف بين الأصحاب وجوب قضاء ما فات من الصلاة والصيام على المرتد أيام ارتداده، وقد استُدل له بالجواهر[١] بعموم : ((من فاتته فريضة فليقضيها)) ، ولكن هذه الرواية مرسلة لا سند لها فلا يمكن الاعتماد عليها .

---

(١) الجواهر: ج١٧، ص١٥ .

وأفاد السيد الاستاذ قدس سره في تقرير بحثه[١] بما حاصله :

بأنه قد ورد في باب الصلاة أنه : ((يقضي ما فاته كما فاته))[٢] وهو مختصّ بباب الصلاة ولا يمكن التعدّي عنه إلى باب الصوم، ولم نعثر على رواية معتبرة تتضمن الأمر بصورة عامة تدل على وجوب قضاء الصوم الفائت مطلقاً ليتمسك بها في المقام.

وذكر قدس سره بأنّ عمدة المستند في وجوب القضاء على المرتد هو التمسك بإطلاقات أدلة التكليف وشمولها له، لأنّه كسائر المسلمين مكلف بالفروع وحكمه حكم المسلم سواء أكان فطرياً أم كان ملياً، فكما أن المسلم إذا فاتته الصلاة أو الصوم فإنه يجب عليه القضاء فكذلك الحال في المرتد فإنه يجب عليه القضاء.

وأمّا النزاع المعروف بين الفقهاء ـ في أنّ الكفار مكلفون بالفروع أو لا ـ فهو غير جارٍ في المرتد يقيناً ؛ لأن المرتد خارج عن هذا النزاع اذ لا موجب ولا وجه لسقوط التكاليف عن المرتد بل ولا قائل بالسقوط عنه، فإذاً المرتد لا يجري عليه أحكام الكافر، بل هو مكلف فعلاً بمقتضى اطلاقات الأدلة، بناءً على ما هو الصحيح من قبول توبته واقعاً، وإن لم تقبل ظاهراً بمعنى أن آثار الارتداد من القتل وبينونة الزوجة وتقسيم التركة بين الورثة لن ترتفع بالتوبة، وأمّا فيما بينه وبين ربّه فلا مانع من قبول توبته وغفران ذنبه مع عظيم جرمه، فإنّ عفو ربّه أعظم ورحمته أشمل وأتمّ، فعندئذٍ يكون مشمولاً للأحكام الاسلامية كما كان مأموراً بها سابقاً .

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص١٦٠ .

(٢) الوسائل: باب٦/ أبواب قضاء الصلوات، حديث: ١ .

ويمكن الملاحظة على ما أفاده قدس سره بأمور..

الأمر الأول : إنّ لفظ (ما) الموصول في قوله عليه السلام : ((يقضي ما فاته كما فاته)) مطلق في هذه الرواية وغير مقيّد بالصلاة، غاية الأمر أنّ الإمام عليه السلام كان بصدد تطبيق هذه الجملة على الصلاة لكونها أحد موارد هذه الجملة لا أنها مختصّة بالصلاة[1]، وبالتالي فلا مانع من تطبيق هذه الجملة (يقضي ما فاته كما فاته) على الصوم أيضاً .

فإذاً لا مانع من الاستدلال بهذه الرواية على وجوب قضاء الصوم على المرتد بعد ارتداده.

الأمر الثاني : إنّ المرتد حين ارتداده ـ سواء أكان فطرياً أم ملّيّاً ـ هل حكمه حكم الكافر أو حكم المسلم ؟

فإن كان ارتداده صورياً فهو مسلم حقيقةً، أقصى الأمر أنه متجاهر بالفسق، وإن كان ارتداده واقعياً فهو ليس بمسلم جزماً، وحينئذٍ فحاله لا يخلو من أحد هذه الأقسام ..

فإن كان مؤمناً برسالة عيسى عليه السلام فلا شبهة في كونّه نصرانياً لأنّ كلّ من آمن برسالة عيسى عليه السلام فهو نصراني، وإن كان مؤمناً برسالة موسى عليه السلام فهو يهودي وهذا ممّا لا شبهة فيه، وإن لم يؤمن بشيء فهو ملحد، وإن آمن بالأصنام فهو مشرك . أمّا تسميته بالمرتد فهو باعتبار أنّه ارتدّ عن دينه، وإلا ففي الواقع فهو إمّا نصراني أو يهودي أو مشرك أو ملحد ولا يخلو من أحد هذه الأقسام .

---

(١) وهذا عدول عما أفاده (دام ظله) من أنها مختصة في باب الصلاة . راجع تعاليق مبسوطة : ج٥، ص٢٦٦ .

وعلى هذا، فهو موضوعاً ليس بمسلم قطعاً وهو كافر موضوعاً، وحكمه حكم الكافر، فعندئذٍ إن قلنا بأن الكافر مكلف بالفروع ـ كما هو الأظهر ـ فوجوب القضاء عليه يكون على القاعدة، ولكنه مع ذلك لا يجب عليه بمقتضى السيرة ـ وإن ناقشنا بالسيرة بعدم احراز شمولها للمرتد ـ مضافاً الى إطلاقات الروايات الدالة على أنّ من أسلم يسقط عنه وجوب القضاء، وهذا العنوان يصدق على المرتد أيضاً ؛ فإنه بعدما صار يهودياً أو نصرانياً ثم دخل في الإسلام وأسلم وآمن برسالة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم فهو مشمول لإطلاق هذه الروايات.

وأمّا ما ذكره السيّد الأُستاذ قدس سره من أنّ المرتد لا يدخل في أقسام الكافر ـ وأنّ النزاع المعروف بين الفقهاء غير جارٍ في المرتد ـ فهو تام على مسلكه، وهو كون حكم المرتد حكم المسلم، وأن الاحكام إذا فاتت فكما يجب على المسلم قضاؤها فكذلك يجب قضاؤها على المرتد إذا فاتت عنه أيام ارتداده بلا فرق بينهما من هذه الناحية، ولا فرق في البطلان بين أن يكون بطلانها من جهة الإفطار أو من جهة عدم النية، فالعبرة إنّما هي ببطلان الصوم فإذا بطل وجب قضاؤه.

الأمر الثالث : إنّ ما ذكره قدس سره : من أنّ توبته تقبل واقعاً فهو مما لا شبهة فيه؛ لأن معنى التوبة هو الرجوع إلى الله تعالى والإيمان برسالة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، فإذا آمن فهو مسلم ومشمول لكلّ أحكام الإسلام، لأنّ حقيقة الإسلام متمثلة في كلمتين (كلمة التوحيد وهي الايمان بالله وحده لا شريك له، والايمان برسالة رسوله الأكرم صلى الله عليه وآله) فمن آمن بهما فهو مسلم محقون الدم والعرض والمال، والمفروض أن المرتدّ بعد توبته ورجوعه قد آمن بهما، فحينئذٍ هو مسلم، وهذا هو معنى قبول توبته.

[٢٥٢٣] مسألة ٢ : يجب القضاء على ما فاته لسكر، من غير فرق بين ما كان للتداوي أو على وجه الحرام[١].

[٢٥٢٤] مسألة ٣ : يجب على الحائض والنفساء قضاء ما فاتهما حال الحيض والنفاس، وأمّا المستحاضة فيجب عليها الأداء، وإذا فات منها فالقضاء[٢].

إلا أنّ ما ذكره قدس سره تبعاً لمشهور الأصحاب ـ من أنّ توبته لا تقبل بالنسبة إلى الأحكام الظاهرية الثابتة عليه كقتله و بينونة زوجته وتقسيم أمواله بين ورثته ـ فيمكن المناقشة فيه ..

لاحتمال أنّ هذه الأحكام الظاهرية تدور مدار ارتداه حدوثاً وبقاءً فطالما يكون مرتداً فهذه الاحكام ثابته له، وأمَّا إذا رجع وآمن بالله وحده لا شريك له وآمن برسالة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله فهو مسلم حقيقة وليس بكافر وليس بمرتد، فعندئذٍ لا دليل على بقاء هذه الأحكام .

فإذاً ما ذكره السيّد الأُستاذ قدس سره من التفصيل قابل للمناقشة.

(١) ظاهر الماتن قدس سره إلحاق السكران بالنائم والمغمى عليه وهذا هو الصحيح ـ كما تقدّم في شرائط صحة الصوم ـ وعندئذٍ فإذا عرض عليه السكر بعد نيّة الصوم فصومه صحيح كما هو الحال في المغمى عليه والنائم، وأمَّا إذا عرض عليه السكر قبل النية فصومه باطل ويجب عليه القضاء .

(٢) تقدَّمت هذه المسألة في محلها وذكرنا هناك أن الروايات الخاصة تدل على وجوب قضاء الصوم على الحائض والنفسّاء، هذا مضافاً إلى إمكان الاستدلال بإطلاقات أدلة التكليف والتي تقتضي وجوب الأداء عليهما وعند الفوت فيجب عليهما قضاء . الصوم.

[٢٥٢٥] مسألة ٤ : المخالف إذا استبصر يجب عليه قضاء ما فاته، وأمّا ما أتى به على وفق مذهبه فلا قضاء عليه[١].

وكيف ما كان فلا شبهة في وجوب قضاء الصوم على الحائض والنفساء دون الصلاة.

(١) قدّ تقدّم البحث في (فصل صلاة القضاء) من أنه لا شبهة في وجوب قضاء ما فات من المخالف قبل استبصاره، وكذلك لا شبهة في وجوب القضاء إذا أتى بالصلاة ـ أو الصوم ـ ولكنها باطلة في مذهبه .

وأمَّا إذا أتى بالصلاة فاسدة في مذهبه ولكنها صحيحة على مذهب الخاصة، أو أتى بالصوم فاسداً وباطلاً في مذهبه ولكنه صحيح على مذهب الخاصة، فهل يُحكم بوجوب القضاء عليه بعد استبصاره أو ليس عليه القضاء؟

المعروف والمشهور وجوب القضاء عليه، والمستثنى عندهم صورة واحدة وهي ما إذا أتى بالعمل قبل استبصاره صحيحاً في مذهبه فإنه لا يجب عليه قضاؤه، وأمَّا إذا كان باطلاً في مذهبه وإن كان صحيحاً على ضوء مذهب الخاصة فإنه يجب عليه قضاؤه.

ولكن ذكرنا في محلّه أنه لا يجب عليه قضاؤه في هذا الفرض أيضاً ؛ لأنه قد أتى بالصلاة ـ أو الصيام ـ التي هي واجبة عليه في الواقع بعد استبصاره أيضاً وهي ما تكون على طبق مذهب الخاصة .

وبالجملة : أنه لا يجب على المستبصر القضاء في صورتين : إحداهما ما إذا كان المأتي به صحيحاً موافقاً لمذهبه بعد الاستبصار، وثانيهما ما إذا كان موافقاً لمذهب الخاصة وإن كان فاسداً على طبق مذهبه .

[٢٥٢٦] مسألة ٥ : يجب القضاء على من فاته الصوم للنوم بأن كان نائماً قبل الفجر إلى الغروب من غير سبق نية، وكذا من فاته للغفلة كذلك[١].

[٢٥٢٧] مسألة ٦ : إذا علم أنّه فاته أيّام من شهر رمضان، ودار بين الأقلّ والأكثر يجوز له الاكتفاء بالأقل، ولكن الأحوط قضاء الأكثر،

---

(١) لا شبهة في ما ذكره الماتن قدس سره من وجوب القضاء على المكلف فيما إذا كان نائماً قبل الفجر بلا نية، فإنه إذا لم ينو الصوم ونام قبل الفجر الى ما بعده فلا شبهة في بطلان صومه ووجوب القضاء عليه.

ولكن تخصيص ذلك بما إذا استمر نومه إلى الغروب لا وجه له، لأنه إذا كان نائماً قبل أن ينو الصوم فإنه وإن لم يستمر نومه الى الغروب بل استيقظ بعد الفجر بساعة أو بأقلّ من ساعة فصومه أيضاً غير صحيح، لأنه قد أوقع صومه في هذه الفترة القليلة بلا نيّة وهو باطل، ومن الواضح أن الصوم واجب مركب من الأجزاء الطولية المرتبطة بعضها بالبعض الآخر ثبوتاً وسقوطاً، فإذا سقط جزء منها سقط الكل، والمفروض أنّ صومه في الآن الأول بعد الفجر باطل من جهة عدم النية، فإذا بطل صوم هذا الجزء فلا محالة يبطل صوم جميع الأجزاء، وحينئذٍ فصوم هذا اليوم باطل لأنه بلا نيّة.

فإذاً ما ذكره الماتن قدس سره من تقييد النوم باستمراره إلى الغروب لا وجه له، لأنّ نومه قبل الفجر بدون نيّة ـ سواء استمر إلى الغروب أو لم يستمر ـ مبطل للصوم وإن استيقظ بعد الفجر بساعة أو أقلّ، وحينئذٍ فيجب عليه قضاؤه . وكذلك الحال إذا كان غافلاً أيضاً.

خصوصاً إذا كان الفوت لمانع من مرض أو سفر أو نحو ذلك وكان شكّه في زمان زواله، كأن يشك في أنّه حضر من سفره بعد أربعة أيّام أو بعد خمسة أيّام مثلاً من شهر رمضان[1].

---

(١) يقع الكلام هنا في مقامين:

المقام الأوّل: فيما إذا كان مستند الشك ـ في الأقل والأكثر ـ في مقتضي وجوب القضاء.

المقام الثاني: فيما إذا كان مستند الشك ـ في الأقل والأكثر ـ في المانع عن صحة الصلاة كالسفر والمرض وما شاكلهما.

أمّا الكلام في المقام الأوّل: فكما لو علم المكَلّف أنّه قد أفطر في أيام شبابه ـ مثلاً ـ خمسة أيام من شهر رمضان عن عذر أو غير عذر وشك في إفطار الزائد عنها، فهو متردد بين الأقل والأكثر؟ ففي مثل ذلك يجري استصحاب الأصل الموضوعي وهو استصحاب عدم إفطار الزائد لأنه من دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليين، فالعلم في المقام تفصيلي بإفطار خمسة أيام وأما الزائد فهو مشكوك بالشك البدوي فلا مانع من استصحاب عدم الإفطار أو استصحاب عدم تفويت الصوم ـ هذا إذا ناقشنا في استصحاب عدم الإفطار باعتبار أن الإفطار ليس موضوعاً لوجوب القضاء، بل موضوعه الفوت ـ وحينئذٍ فحيث يشك في فوت الزائد على خمسة أيام فلا مانع من استصحاب عدم الفوت، وبذلك ينتفي وجوب القضاء الزائد بنفي موضوعه.

ومع الإغماض عن هذا الأصل الموضوعي، فلا مانع من التمسك بالأصل الحكمي وهو أصالة البراءة عن وجوب القضاء لأنه مشكوك بالشك البدوي.

وأمَّا ما قيل من أن الرجوع الى أصالة البراءة إنما يتجه فيما إذا كان المشكوك هو التكليف الواقعي غير المنجّز، وأما الشك في المقام فحيث إنه في وجوب القضاء المنجّز على تقدير ثبوته واقعاً ـ بمعنى أنّا احتملنا وجوب القضاء فإنه لو كان ثابتاً في الواقع لكان منجزاً بالعلم في حينه ـ فهو مورد لقاعدة الاشتغال، كما هو الحال في الشبهات الحكمية قبل الفحص والشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، فإنّ الشك إنّما هو في الحكم المنجّز على تقدير احتمال ثبوته في الواقع فلهذا يكون المرجع فيها أصالة الاشتغال، دون أصالة البراءة والاستصحاب. هذا.

ولكن هذا القيل لا يرجع إلى معنى محصّل ؛ وذلك لأن مورد أصالة الاشتغال إنما هو احتمال التكليف المنجّز بالفعل لا ما كان احتمالاً منجزاً على تقدير ثبوته في الواقع في حينه وقد زال عنه التنجيز فعلاً، فإن صفة التنجيز تدور مدار وجود المنجّز حدوثاً وبقاءً، هذا أولاً.

وثانياً : أنه لا يمكن تصوّر الشك في التنجيز لأنه ليس له واقع موضوعي حتَّى يشك فيه، لأنّ الشك إنّما يتصوّر في الأشياء التي لها واقع موضوعي فقد يعلم المكَلّف بها وقد يكون جاهلاً بها وقد يكون شاكاً فيها، وأمّا التنجيز فليس له واقع موضوعي وهو اثر العلم ويدور مداره حدوثاً وبقاءً، وكذا العلم لا يتصوّر الشك فيه لأنه أمر وجداني ليس له واقع موضوعي فلا يشك الإنسان في أنّه عالم أو جاهل أو أنّه شاك أو ليس بشاك، فإذا لم يتصوّر الشك في العلم فكذلك لا يتصوّر الشك في أثره أيضاً وهو التنجيز.

وأمَّا مرجعية أصالة الاشتغال في الشبهات الحكمية قبل الفحص فهي من جهة أن احتمال التكليف الفعلي المساوق لاحتمال العقاب، فإذا احتمل المكَلّف العقوبة فيجب عليه دفعه عقلاً، ولذا لا يمكن جريان الأصول المؤمنة كالاستصحاب أو أصالة البراءة لأنّ احتمال ثبوت التكليف الفعلي في الواقع مساوق لاحتمال العقوبة . وأمَّا بعد الفحص فحيث لا يكون احتمال التكليف مساوقاً لاحتمال العقاب فلذلك تجري الأصول المؤمنة فيها.

وأمَّا الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي فالتنجيز فيها غير مستند إلى العلم لأن العلم فيها غير موجود في كل طرف من أطراف العلم الاجمالي وإن وجد بالنسبة للجامع فقط، بل هو مستند إلى عدم جريان الأصول المؤمنة في أطراف العلم الإجمالي ـ إمّا لعدم مقتضي جريانها في اطراف العلم الإجمالي أو أنها تجري ولكنها تسقط من جهة التعارض ـ فإذا لم تجر في نفسها أو تجري ولكنها تسقط بالمعارضة فاحتمال التكليف في كل طرف يكون منجّزاً، فمن أجل ذلك لا تجري الأصول المؤمنة، كما هو الحال في الشبهات الحكمية قبل الفحص .

وكيف ما كان، فلا أصل لهذا القيل في المقام ولا يصحّ قياسه بالشبهات الحكمية قبل الفحص ولا بالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي.

وأمَّا الكلام في المقام الثاني ـ أي الشك من جهة المانع ـ : فتارة يكون الشك بين الأقلّ والأكثر في ابتداء زمان حدوثه، وأخرى في انتهاء زمان بقائه وزواله وارتفاعه..

أما الفرض الأول : فكما لو علم المكلف بأنه قد رجع من سفره الى بلده أو برأ من مرضه في اليوم الثامن من شهر رمضان ولكنه شك في ابتداء سفره هل كان من اليوم الخامس حتّى يكون الفائت منه ثلاثة أيام، أو أنّه اليوم الرابع فيكون

الفائت منه أربعة أيام ؟ فالشك إنّما هو بين الأقلّ والأكثر من حيث ابتداء السفر أو ابتداء المرض، وفي مثل ذلك يجري استصحاب الأصل الموضوعي وهو استصحاب عدم السفر أو عدم المرض ـ كما هو مختار السيد الأستاذ قدس سره ـ باعتبار أنه مادام مسافراً أو مريضاً فهو يعلم بأنه لم يصم، ولكنه شك في صيام اليوم الرابع بأنه لم يصمه لأجل سفره أو مرضه أو أنه قد صامه حيث لم يكن مريضاً أو مسافراً، وعندئذٍ فلا مانع من استصحاب عدم سفره أو عدم مرضه إلى اليوم الخامس ويترتب عليه وجوب قضاء اليوم الرابع.

ولكن الصحيح أنّ الأمر ليس كذلك ؛ لأن السفر أو المرض بعنوانه ليس موضوعاً لوجوب القضاء، لأنّ موضوع وجوب القضاء هو الفوت ـ وهو لازم للسفر والمرض، ولا يمكن اثبات لازمه إلا على القول بالأصل المثبت ـ وحينئذٍ فلا مانع من جريان استصحاب عدم الفوت وبه ينتفي وجوب قضاء اليوم الرابع بنفي موضوعه وهو الفوت.

ودعوى : إنّه لا دليل على أنّ موضوع وجوب قضاء الصوم هو عنوان الفوت لأنه إنّما يثبت في باب الصلاة فقط، وأمّا في باب الصوم فلا دليل عليه.

مدفوعة : بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازيّة فإنها تقتضي عدم الفرق بين البابين على أساس أنّ حقيقة وجوب القضاء هي تدارك ما فات عن المكلّف وفراغ ذمته عمّا اشتغلت به، ومن الواضح أنّ الفوت لا يصدق على مجرد ترك الوجوب بدون تفويت ملاكه الملزم ،فإنّ الوجوب بما هو اعتبار لا أثر له، ومن ثمّ قلنا إنّ حقيقة الوجوب وروحه ملاكه، وبالتالي فإذا فات منه الملاك فعندئذٍ يصدق على هذا الترك عنوان الفوت، ولأجل ذلك لا يصدق عنوان الفوت بمجرد ترك الصبي الصلاة والصيام وكذلك الحال بالنسبة إلى المجنون، لأن مقتضي التكليف غير موجود.

فإذاً معنى القضاء هو تدارك ما فات وعنوان الفوت لا يصدق إلا بفوت الملاك، فإذا فات الواجب بما له من ملاك فعندئذٍ يصدق عنوان الفوت ويتحقق موضوع وجوب القضاء.

مضافاً إلى إن لفظ (ما) الموصول في قوله عليه السلام : ((يقضي ما فاته كما فاته))[1] مطلق في هذه الرواية وغير مقيّد بالصلاة، غاية الأمر أنّ الإمام عليه السلام كان بصدد تطبيق هذه الجملة على الصلاة لكونها أحد موارد هذه الجملة لا أنها مختصّة بالصلاة، وبالتالي فلا مانع من تطبيق هذه الجملة (يقضي ما فاته كما فات) على سائر الواجبات أيضاً كالصوم إلا ما ثبت عدم وجوب قضائه بدليل.

ومع الإغماض عن هذا الأصل الموضوعي، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل الحكمي وهو أصالة البراءة عن وجوب قضاء اليوم المشكوك وهو اليوم الرابع .

وأمَّا الفرض الثاني : وهو فيما إذا كان الشك بين الأقل والأكثر لأجل انتهاء زمان بقائه وزواله وارتفاعه، كما إذا علم المكلف بأنّه سافر في اليوم الخامس من شهر رمضان ولكنه شك في رجوعه إلى بلده بأنه اليوم الثامن حتَّى يكون الفائت ثلاثة أيام، أو أنه اليوم التاسع حتَّى يكون الفائت أربعة أيام، وهو يعلم أنه صائم اليوم الثامن الّذي هو يوم الشك ولكنه يشك في صحة هذا الصوم باعتبار أنّه إن كان مسافراً فيه أو مريضاً لم يصحّ صومه، وإن لم يكن مسافراً أو مريضاً فصومه صحيح، فحينئذٍ هو يشك في صحة هذا الصوم وفساده، فهل يجري استصحاب بقاء السفر أو استصحاب بقاء المرض؟

---

(١) الوسائل: باب٦/ أبواب قضاء الصلوات، حديث: ١ .

والصحيح أنّ هذا الاستصحاب الموضوعي لا يجري ؛ لأنّ السفر أو المرض بنفسه ليس موضوعاً لوجوب القضاء، وموضوع وجوب القضاء هو الفوت وهو لازم للسفر والمرض، فلا يمكن اثبات لازمه وهو الفوت إلا على القول بالأصل المثبت. فإذاً هذا الاستصحاب لا يجري من هذه الناحية .

نعم، لا مانع من الرجوع إلى الأصل الحكمي وهو أصالة البراءة.

ولكن قد يقال كما قيل : إن الاستصحاب أو أصالة البراءة في الفرض الأوَّل محكوم بقاعدة الحيلولة التي هي قاعدة التجاوز، وأمَّا في الفرض الثاني فالاستصحاب ـ على فرض جريانه ـ أو اصالة البراءة فمحكوم بقاعدة الصحة وقد يعبّر عنها بقاعدة الفراغ، فإنّ قاعدة التجاوز وكذا قاعدة الفراغ حاكمتان على الاستصحاب وعلى أصالة البراءة، باعتبار أنّ قاعدة الفراغ قد وردت في مورد الاستصحاب فلو قدّمنا الاستصحاب على القاعدة لم يبق مورد للقاعدة، وكذلك الحال في قاعدة الحيلولة فإنها حاكمة على الاستصحاب وهي مختصة بالواجبات المؤقتة .

وتوضيحه : أنه إذا شك المكَلّف بعد خروج الوقت من أنّه صلّى أو لم يصلّ فمقتضى قاعدة الحيلولة أنّه أتى بالصلاة، وفي المقام أيضاً حيث إنّ المكَلّف يشك بأنّه قد صام في هذا اليوم المشكوك أو أنه لم يصم فيه، وبما أنّ هذا الشك بعد مضي الوقت فلا مانع من التمسك بقاعدة الحيلولة ومقتضى هذه القاعدة هو أنه قد أتى بالصوم .

وأمَّا في الفرض الثاني، فحيث يشك المكلف في صحة عمله وفساده فهو مورد لجريان قاعدة الفراغ، ولا مانع من التمسك بقاعدة الفراغ والحكم بصحة عمله وما نحن فيه من هذا القبيل.

ولكن الصحيح عدم جريان كلتا القاعدتين في المقام، فإن مورد كلتا القاعدتين مرحلة الامتثال، كما لو شك في مرحلة الامتثال في صحة العمل وفساده فهو مورد لقاعدة الفراغ، بأن تكون مشروعية العمل محرزة ويشك في صحته وفساده من جهة احتمال أنّه ترك جزءاً أو شرطاً أثناء العمل، وأمَّا في المقام فالشك إنما هو في أصل مشروعية العمل من جهة أن صوم ذلك اليوم المشكوك هل هو مشروع حتَّى يكون صحيحاً أو انّه ليس بمشروع ؟ وقاعدة الفراغ لا تثبت مشروعية هذا الصوم أي لا تثبت أنّه مأمور به لأنها ليست قاعدة مشرّعة في مرحلة الجعل، بل هي قاعدة تجري في مرحلة الامتثال فقط وموردها الشبهات الموضوعية، فلأجل ذلك لا يكون المقام من موارد قاعدة الفراغ .

وكذلك الحال في قاعدة الحيلولة فإنها تجري في مرحلة الامتثال بعد الفراغ من احراز أصل مشروعية العمل ولكنه يشك بعد خروج الوقت انّه قد أتى بالعمل المشروع أو لا؟ و في المقام فحيث إن أصل مشروعية العمل غير محرزة فقاعدة الحيلولة لا تثبت الأمر لأنها ليست قاعدة مشرّعة في مرحلة الجعل، وإنّما هي قاعدة في مرحلة الامتثال فقط وموردها الشبهات الموضوعية .

والحاصل : أنّ قاعدة الحيلولة وقاعدة الصحة لا تجريان في المقام . فإذاً المرجع هو الاستصحاب الموضوعي ـ على فرض جريانه ـ وإلا فالمرجع هو الأصل الحكمي وهو أصالة البراءة عن وجوب القضاء الذي هو بأمر جديد ـ موضوعه الفوت ـ يشك في حدوثه زائداً على المقدار المتيقن .

بقي هنا شيء :

قد ذكرنا[١] في مبحث قاعدة الفراغ أنّ هذه القاعدة قاعدة عقلائية وقد جرت عليها سيرة العقلاء، ومفاد الروايات الواردة في هذه القاعدة هو الإمضاء وتقرير لسيرة العقلاء وليس مفادها التأسيس، ومن ثمّ قلنا إنّ هذه القاعدة لا تختص بمورد دون مورد آخر، فكما أنها تجري في باب العبادات فكذلك تجري في باب المعاملات أيضاً، بل وفي كل فعل عقلائي، ولأجل ذلك فقد بنينا على أنّ هذه القاعدة تعتبر من الأمارات وليست من الأصول العملية، لأن منشأ حجيتها وجريان سيرة العقلاء هو ظهور حال المكلّف ..

بيان ذلك : إنه إذا شك المكلّف بعد الإتيان بالصلاة أنّ صلاته صحيحة أو فاسدة؟ فلا محالة يكون منشأ هذا الشك مستنداً الى ترك ركوعٍ أو سجودٍ أو قراءةٍ أو تكبيرة إحرامٍ ونحوها، أو مستنداً الى أيجاد مانعٍ في هذه الصلاة، فمن أجل ذلك يُشك في صحتها وفسادها، ولا يمكن دفع هذا الشك إلا بظهور حال المكلّف باعتبار أنّ احتمال تركه الجزء أو الشرط أو أيجاده المانع متعمداً خلف فرض أنّه في مقام الامتثال، وبالتالي فلا يمكن أن يكون تاركاً للجزء أو الشرط أو أيجاده المانع متعمداً، وأمّا احتمال أنّه تركه غفلةً أو نسياناً أو سهواً فهو خلاف الأصل العقلائي. فإذاً ظهور حال المكلف يقتضي أنّه قد أتى بالصلاة واجدة لجميع الأجزاء والشرائط.

ومن هنا يعتبر في جريان قاعدة الفراغ احتمال التفاته أثناء العمل إلى أجزاء هذا العمل وشروطه وموانعه.

---

(١) المباحث الأصولية: ج١٤، ص٦٦ .

وأمَّا إذا علم بأنّه غافل أثناء العمل عن أجزاء هذا الواجب أو عن شروطه أو موانعه فلا تجري هذه القاعدة لأنّ ظهور حال المكلّف غير موجود في هذا الفرض. وكذلك لا تجري القاعدة فيما إذا كانت صورة العمل المأتي به محفوظة بجميع أجزائه وشروطه وترك موانعه وكان الشك في مطابقة هذا العمل للواقع، كما إذا صلّى إلى جهة ثمّ شك في أن هذه الجهة قبلة حتّى تكون صلاته مستقبلة للقبلة أو لا تكون قبلة فلا تجري قاعدة الفراغ في مثل ذلك ،لأن الشك إنّما هو في مطابقة العمل للواقع وعدم مطابقته، وهذا أمر خارج عن مقدور المكلّف ولا يرتبط بظاهر حال لمكلف .

وما نحن فيه كذلك، فإنّ المكلف حيث إنه قد صام يوم الشك ملتفتاً الى أنّ هذا اليوم يوم الشك ولا يعلم بأنّه مسافر في هذا اليوم أو حاضر فيه، فلا تجري هذه القاعدة لإثبات صحة صوم هذا اليوم لعدم ظهور حاله في أنّه غير مسافر. نعم، إذا شك بعد الفراغ ـ ومضي الوقت ـ في صحته وفساده ولا يعلم أنّه حاضر وصومه صحيح، أو أنه مسافر وصومه باطل، ففي مثل ذلك لا مانع من جريان قاعدة الفراغ من جهة ظهور حاله في أنّه حاضر، وأما احتمال أنّه مسافر ومع ذلك صام عامداً وملتفتاً فهو غير محتمل باعتبار أنه في مقام الامتثال، وأمّا احتمال الاشتباه فهو خلاف الأصل العقلائي .

وأمّا ما ذكره السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[1] : من أنّ قاعدة الفراغ مشروطة بإحراز الأمر بالعمل بهذا الفرد وهو غير محرز ..

(١) موسوعة الإمام الخوئي: ج٢٢، ص١٧٠ .

[٢٥٢٨] مسألة ٧ : لا يجب الفور في القضاء ولا التتابع . نعم، يستحب التتابع فيه وإن كان أكثر من ستة[١]، لا التفريق فيه مطلقاً أو في الزائد على الستة .

فالأمر ليس كذلك، لأنّ الأمر بالطبيعي محرز ولكن الأمر لا يسري من الطبيعي إلى الفرد سواء أكان في الصلاة أم في الصوم أم في غيرهما من الواجبات، والشك في المقام إنّما هو في أنّ هذا الصوم هل هو مصداق طبيعي الصوم المأمور به أو لا ؟ وإلا فمن الواضح أنّ هذا الفرد ليس متعلقاً للأمر .

وعلى الجملة : احتمال أنّ المكلف قد صام رغم كونه مسافراً عمداً غير محتمل، واحتمال أنّه صام في السفر سهواً فهو خلاف الأصل، فإذاً يتعيّن أنّه قد صام وهو حاضر لأنه مقتضى ظهور حاله، وعندئذٍ يكون هذا الصوم مصداقاً للصوم المأمور به.

(١) قد وردت في هذه المسألة روايات مختلفة، ويمكن تقسيمها الى ثلاث طوائف :

الطائفة الأولى : وهي ظاهرة في وجوب التتابع في القضاء.

الطائفة الثانية : وهي ظاهرة في عدم وجوب التتابع مطلقاً.

الطائفة الثالثة : وتدل على التفصيل بجواز التتابع الى ستة أيام، وأمَّا في الأكثر من ستة أيام فليس له أن يصوم متتابعاً، وفي رواية أخرى أكثر من ثمانية أيام.

أمّا الطائفة الأولى ..

فمنها: صحيحة الصفّار قال : كتبت إلى الأخير عليه السلام : رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان عشرة أيام (إلى أن قال) فوقع عليه السلام : ((يقضي عنه أكبر وليه عشرة أيام ولاء إن شاء الله))[١].

(١) الوسائل : باب٢٦/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ١ .

وهذه الصحيحة ظاهرة في وجوب التتابع.

ومنها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: ((إذا كان على الرّجل شيء من صوم شهر رمضان فليقضه في أي شهر شاء أيّاما متتابعة فإن لم يستطع فليقضه كيف شاء))[١].

وهذه الصحيحة تدل على وجوب التتابع على المكلف اذا كان متمكناً منه، وأمّا إذا لم يستطع فهو مخيّر في قضائه كيف ما شاء.

فإذاً هذه الطائفة ظاهرة في وجوب التتابع مطلقاً، سواء أكانت الأيام ثلاثةً أو أربعاً أو ستةً أو عشرةً أو أكثر بلا فرق في ذلك.

وأمّا الطائفة الثانية ..

فمنها: موثّقة سماعة قال: سألته عمن يقضي شهر رمضان متقطعاً؟ قال: ((إذا حفظ أيامه فلا بأس))[٢].

وهذه الموثّقة تدل على جواز التفريق في قضاء صوم شهر رمضان لكنه مشروط بالحفظ، ولازم ذلك أنّه إذا لم يكن حافظاً فيجوز له التتابع. فإذاً هذه الموثّقة تدل على جواز التفريق لكنه مشروط بالحفظ.

ولكن الظاهر أنّ هذه القضية الشرطية لا مفهوم لها، لأنّ السؤال إنّما هو في كلام السائل (سألته عمّن يقضي شهر رمضان متقطعاً فقال الإمام عليه السلام إذا حفظ أياماً فلا بأس، أي أنه يجوز له التفريق ويجوز له التتابع فكلاهما جائز، وأما إذا

---

(١) الوسائل: باب٢٦/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ٥.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٢.

لم يكن المكلّف حافظاً للأيام ففيه بأس بمعنى أنّ التفريق فاسد، فلا معنى للتتابع ولا للتفريق. فإذاً هذه الموثقة تدل على جواز التفريق ولا مفهوم للقضية الشرطية فيها.

ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((كل صوم يُفرق، إلا ثلاثة أيام في كفّارة اليمين))[١].

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على جواز التفريق بين الأيام.

ومنها: صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من أفطر شيئاً من شهر رمضان في عذر فإن قضاه متتابعاً فهو أفضل، وإن قضاه متفرقاً فحسن))[٢].

وهذه الصحيحة تدل على أفضلية التتابع وأمّا التفريق فهو أيضاً جائز.

فإذاً هذه الطائفة من الروايات تنصّ على جواز التفريق وجواز التتابع.

وأمّا الطائفة الثالثة ..

فمنها: موثّقة عمّار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل تكون عليه أيام من شهر رمضان كيف يقضيها؟ فقال: ((إن كان عليه يومان فليفطر بينهما يوماً، وإن كان عليه خمسة أيام فليفطر بينها أياماً، وليس له أن يصوم أكثر من ستة أيام متوالية))[٣].

وهذه الموثّقة تدل بوضوح على التفصيل بجواز التتابع والتفريق إذا كان إلى ستة أيام وأمّا إذا كان أكثر من ذلك كسبعة أيام أو ثمانية أيام فلا يجوز التتابع.

---

(١) الوسائل: باب٢٦/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ٣.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٤.

(٣) المصدر نفسه، حديث: ٦.

ومنها: موثّقة أحمد بن الحسن بن فضال، إلا أنه قال : ((وإن كان عليه خمسة أيام فليفطر بينها يومين، وإن كان عليه شهر فليفطر بينها أياماً، وليس له أن يصوم أكثر من ثمانية أيام متوالية))[1].

وهذه الموثقة تدل على التفصيل بجواز التتابع إلى ثمانية أيام وأمَّا الأكثر منها فلا يجوز.

وعلى ضوء ما تقدّم، فإن نسبة الطائفة الأولى إلى الطائفة الثانية نسبة الظاهر الى الأظهر أو النصّ، باعتبار أن الطائفة الأولى ظاهرة في وجوب التتابع وأمّا الطائفة الثانية فهي ناصّة في جواز التفريق، وحينئذٍ فلا بُدّ من حمل الظاهر على الأظهر أو على النصّ الذي هو أحد موارد الجمع الدلالي العرفي، وبالتالي فلا تصل النوبة إلى التعارض بينهما ؛ لأن التنافي بينهما غير مستقر ولا يسري إلى دليل الحجية .

وأمَّا نسبة الطائفة الأولى إلى الطائفة الثالثة فهي نسبة العام إلى الخاص والمطلق إلى المقيّد، فإن الطائفة الثالثة تدل على التفصيل بجواز التتابع إلى ستة أيام أو ثمانية أيام وعدم جوازه الى أكثر من ذلك، وأمّا الطائفة الأولى فهي تدل على وجوب التتابع مطلقاً سواء أكان بين يومين أو ثلاثة أو أربعة أيام أو ستة أيام أو سبعة أيام أو ثمانية أيام أو أكثر، وعندئذٍ فتصلح الطائفة الثالثة لأن تكون مقيدة للطائفة الأولى، ونتيجة ذلك أنّه يجوز التتابع إلى ستة أيام ولا يجوز بأكثر من ذلك.

---

(١) الوسائل: باب٢٦/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ٧ .

وأمَّا نسبة الطائفة الثالثة إلى الثانية فأيضاً كذلك، فإنّ الطائفة الثانية تدل على جواز التفريق مطلقاً، وأما الطائفة الثالثة فهي أخصّ منها وتدل على جواز التتابع والتفريق إلى ستة أيام وأمّا بأكثر من ذلك فلا يجوز.

فإذاً الطائفة الثالثة أخصّ من الطائفة الثانية فتخصص جواز التفريق إلى ستة أيام، وأما بأكثر من ستة أيام أو بأكثر من ثمانية أيام فيجب التفريق.

هذا هو مقتضى القاعدة في المقام.

ثمّ إنّ موثقة عمار التي هي من الطائفة الثالثة متمثلة في فقرتين:

الفقرة الأولى (إن كان عليه يومان فليفطر بينهما، وإن كان عليه خمسة أيام فليفطر بينها أياماً) وهي ظاهرة في وجوب التفريق بإفطار يومٍ بين اليومين، وبإفطار أيامٍ بين خمسة أيامٍ.

الفقرة الثانية (ليس له أن يصوم أكثر من ستة أيامٍ متوالية) وهي تدل على عدم جواز التتابع إذا كان أكثر من ستة أيامٍ، وهذا يدل بالالتزام على جواز التتابع في ستة ايامٍ، فتكون هذه الفقرة قرينة على حمل ظاهر الأمر بالتفريق ـ في الفقرة الأولى ـ بين يومين أو بين خمسة أيامٍ على الاستحباب، ونتيجة ذلك أنّ جواز التتابع والتفريق أمر مستحب.

وهذه الموثقة بكلتا فقرتيها تقيّد إطلاق صحيحة الصّفار في الطائفة الأولى، فإنّ صحيحة الصفار تدل على وجوب التتابع مطلقاً بين يومين أو ثلاثة أيام أو أربعة أيام أو خمسة أيام أو ستة أيام أو سبعة أيام ... وهكذا تدل على أنّ التتابع واجب في جميع مراتب الأعداد.

فإنّ الفقرة الأولى من موثّقة عمّار تقيّد إطلاق صحيحة الصّفار بكون وجوب التتابع بستة أيامٍ غير ثابت، ويُحمل على استحباب التفريق وجواز التتابع بالنسبة إلى ستة ايامٍ بحمل المطلق على المقيّد.

وأما الفقرة الثانية فهي أيضاً تقيّد اطلاق صحيحة الصفار بالنسبة إلى أكثر من ستة أيام، فإن الصحيحة ظاهرة في وجوب التتابع بأكثر من ستة أيام، وأمَّا موثّقة عمّار فتدل على جواز التتابع بأكثر من ستة أيام، وحيث إن نسبتها إلى الصحيحة نسبة المقيّد إلى المطلق فلا مانع من التقييد، ومثل هذا التقييد لا مانع منه فإنه تصرّف في الحكم لا تصرف في الموضوع، فإن التقييد الممنوع هو ما إذا كان التصرف في الموضوع كما إذا ورد في الدليل (يستحب إكرام العلماء) وورد في دليل آخر (يجب إكرام العلماء العدول) وفي دليل ثالث (يحرم إكرام العلماء الفسّاق)، فعندئذٍ لا يمكن تخصيص العام بكلا المخصصين وإلا لم يبق مورد للعام، فعندئذٍ لا محالة تقع المعارضة بين العام وبين كلا المخصصين، وما نحن فيه ليس كذلك فإنه تصرّف في الوجوب وحمله على الاستحباب أو على الجواز بالنسبة إلى ستة أيامٍ وما دونه، وأمَّا بالنسبة إلى الأكثر من ستة أيامٍ فنرفع اليد عن الوجوب ونحكم بعدم الجواز، وهذا التخصيص والتقييد لا مانع منه.

وأما العموم الوارد في صحيحة عبد الله بن سنان (كل صوم يُفرق ..) فقد خصّص بصحيحته الأخرى (فإن قضاه متتابعاً فهو أفضل وإن قضاه متفرقاً فحسن).

وقد تحصلّ مما تقدّم : أنه يتعيّن العمل بتفصيل الطائفة الثالثة ـ المتمثّلة بموثّقة عمّار وموثقة احمد بن الحسن بن فضال ـ لأنها أخصّ من الطائفتين الأوليين ومقتضى القاعدة هو حمل المطلق على المقيّد الذي هو أحد موارد الجمع الدلالي

العرفي ـ هذا مضافاً الى أن صحيحة الصفار لابد من رفع اليد عن ظهورها في وجوب التتابع بواسطة صحيحة عبد الله بن سنان أيضاً باعتبار أنها ناصّة في جواز التتابع ـ وبالتالي فلا تصل النوبة إلى التعارض بينهما، وعلى ضوء ذلك فيجوز للمكلّف التتابع والتفريق إلى ستة أيام أو إلى ثمانية أيام، وأمّا إذا كان أكثر من ذلك فيجب عليه التفريق ولا يجوز له التتابع.

وعلى تقدير تسليم المعارضة فالمرجع هو أصالة البراءة عن عدم جواز التتابع في أكثر من ستة أيام أو ثمانية أيام كما ورد في موثّقة احمد بن الحسن بن فضّال، دون عمومات استحباب الاستباق والمسارعة. هذا.

ولكن يبقى الكلام في أن مضمون التفصيل في موثّقة عمّار مخالف للقول المشهور بل لم يقل به أحد حيث إن المشهور قد التزم بجواز التتابع والتفريق مطلقاً.. ومن ثمّ حمل الشيخ رحمه الله موثقة عمار في الطائفة الثالثة على الجواز[1]، وهذا الحمل غريب! إذ كيف يمكن حمل قوله عليه السلام: (ليس له أن يصوم أكثر من ستة أيام متوالية) على الجواز؟ فهذا الحمل لا دليل عليه وهو حمل تبرعي ليس من موارد الجمع الدلالي العرفي. ونحوه ما صنعه صاحب الوسائل فقد حملها على من تضعف قوته[2]، وهو غريب أيضاً.

وكيف ما كان فهذان الحملان لا أصل لهما.. مضافاً لما عرفت سابقاً من أنّ إعراض المشهور عن رواية لا يوجب سقوطها عن الاعتبار والحجيّة إلا إذا كان هذا الاعراض متصلاً بزمن الائمة عليهم السلام فإذا كان متصلاً بزمن الأئمة عليهم السلام فهو

(١) التهذيب: ج٤، ص٢٧٥.

(٢) الوسائل: باب٢٦/أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ٧.

موجب لسقوط الرواية عن الاعتبار، وأمّا إثبات أنّ هذا الإعراض إعراض المشهور وقد وصل إلينا من زمن الأئمة عليهم السلام يداً بيد وطبقةً بعد طبقة فأحرازه مشكل ولا طريق لنا إلى ذلك . ومن ثمّ فلا يمكن طرح هذه الرواية.

ولكن قد أفاد السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[1]: والصحيح لزوم ردّ علمها الى أهلها لمعارضتها للنصوص الكثيرة المصرّحة بجواز التتابع، بل أفضليته التي لاريب في تقديمها لكونها أشهر وأكثر، وعلى تقدير تسليم التعارض بينهما فتسقطان من جهة المعارضة فيكفي في الجواز بل الاستحباب عمومات أدلة استحباب المسارعة والاستباق الى الخير.

ويمكن أن يلاحظ على ما أفاده قدس سره بوجوه ..

أوَّلاً : بأنّه مع إمكان الجمع العرفي بين هذه الروايات فلا وجه لردّ علمها إلى أهلها، فإن ردّ علم الرواية إلى أهلها هو في ما إذا كانت الرواية صحيحة من ناحية السند ولكنها مجملة فلا يمكن العمل بها فعندئذٍ يردّ علمها إلى أهلها، أو من جهة أنّ مدلول هذه الرواية ومضمونها مخالف للضرورة الفقهية فمن أجل ذلك يردّ علمها إلى أهلها.

وأمَّا في المقام فإنّ مضمون التفصيل في الطائفة الثالثة وإن كان مخالفاً للقول المشهور ـ الذي يقول باستحباب التتابع وجواز التفريق ـ إلا أنّ مخالفة المشهور لا توجب طرح الرواية ولاسيما على مسلكه قدس سره.

وثانياً: إن ما أفاده قدس سره من أنه على تقدير التعارض بين هذه الطائفة والطائفتين الاوليين فلا بُدّ من تقديم الطائفتين الأوليين عليها من جهة الكثرة والشهرة.

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص١٧٥ .

ففيه: أنه لا يمكن التقديم من جهة الكثرة والشهرة بل هو على خلاف مسلكه قدس سره، فإنه قدس سره قد بنى في باب التعادل والترجيح على أنّ المرجح لأحد طرفي المعارضة منحصر بموافقة الكتاب ومخالفة العامة فقط، وأمَّا كثرة الروايات في أحد طرفي المعارضة مقابل قلتها في الطرف الآخر فهي في نفسها لا تكون مرجحة إلا إذا بلغت حدّ التواتر الاجمالي، وكذلك الشهرة في نفسها لا تكون مرجحة إلا أن تكون شهرة الرواية مطابقة للتواتر، وهو كما ترى ! خارج عن محل الكلام ،لأن محل الكلام إنّما هو في وجود المرجّح للروايتين الظنيتين المتعارضتين .

وثالثاً : الظاهر أنّ المرجع بعد سقوطهما بالتعارض هو أصالة البراءة، لا كما أفاده قدس سره من مرجعية عمومات المسارعة والاستباق الى الخير، لأنه على تقدير فرض التعارض بينهما وسقوطهما فإنه يُشك في حرمة التتابع في أكثر من ستة أيام أو أكثر من ثمانية أيام، وحينئذٍ فالمرجع هو أصالة البراءة عن الحرمة.

والحاصل : أنّ ما ذكره السيّد الأُستاذ قدس سره على ما جاء في تقرير بحثه لا يمكن المساعدة عليه.

نعم، يمكن الاستدلال على عدم إمكان الأخذ بالطائفة الثالثة بوجوه:

الوجه الأوَّل: إنّ هذا الحكم بالتفصيل لو كان ثابتاً في زمن الائمة عليهم السلام لاشتهر بين الأصحاب لأنه مورد لابتلاء الناس كثيراً في طول زمن الأئمة عليهم السلام ، مع إنّه لم يقل به أحد، وهذا يكشف عن عدم ثبوت هذا الحكم في زمن الائمة عليهم السلام وحصول الاطمئنان بعدم ثبوته، فمن أجل ذلك لا بُدّ من ردّ علم هذه الطائفة إلى أهلها ولا يمكن الأخذ بهذه الطائفة.

الوجه الثاني: إنّ الاختلاف في التعبير الوارد في هذه الروايات ـ (إذا كان عليه يومان من الصيام أفطر بينهما يوماً وإذا كان عليه خمسة أيام أفطر بينهما اياماً) في رواية، وفي رواية أخرى (إذا كان عليه خمسة أيام أفطر يومين) ـ يدل على أنّ هذا الحكم ليس حكماً الزامياً، لوضوح أنّ المتفاهم العرفي من الصيغ الواردة في هذه الروايات بهذا النسق هو الحكم الترخيصي وأن للصائم أن يقوم بقضاء ما في ذمته متتابعاً وله أن يقوم به متفرقاً فلا يكون ملزماً بأحدهما، فالاختلاف في التعبير فيها يدل على أنّ الحكم في المقام ليس إلزامياً.

الوجه الثالث: كذلك الاختلاف في التعبير بين ما ورد في موثّقة عمّار (ليس له أن يصوم أكثر من ستة أيام) وما ورد في موثّقة أحمد بن الحسن بن فضّال (ليس له أن يصوم أكثر من ثمانية أيام). فهذا الاختلاف بهذا الشكل يدل بل يؤكد على أنّ هذا الحكم ليس حكماً إلزامياً، إذ لو كان حكماً إلزامياً فلا معنى لمثل هذا الاختلاف.

وكيف ما كان، فمن مجموع هذه الوجوه يحصل الاطمئنان بعدم ثبوت هذا الحكم في الشريعة المقدسة، وحينئذٍ فلا بُدّ من رد علم هذه الروايات إلى أهلها.

هذا كلّه في ما إذا كان مفاد هذه الروايات حكماً تكليفياً.

وأمَّا إذا قلنا بأنّ مفاد الموثقة مفاد ارشادي إلى مانعية التتابع والتوالي إذا كان الفائت أكثر من ستة أيام، ومفاد صحيحة الصّفار إرشادي إلى أنّ التتابع شرط في صحة الصوم، لا أنّه مجرد وجوب تكليفي بحيث لو صام متتابعاً فصومه صحيح ولكنه آثم، بل ظاهر هذه الصحيحة شرطية التتابع ـ وهذا غير بعيد فإن الروايات الواردة في أحوال العبادات ظاهرة في الإرشاد ـ كما أن ظاهر الموثقة هو الإرشاد

[٢٥٢٩] مسألة ٨ : لا يجب تعيين الأيّام، فلو كان عليه أيّام فصام بعددها كفى وإن لم يعيّن الأوّل والثاني وهكذا، بل لا يجب الترتيب أيضاً، فلو نوى الوسط أو الأخير تعيّن ويترتّب عليه أثره[1].

الى مانعية التتابع، وعلى هذا فتقع المعارضة بين هذه الروايات وتسقط من جهة المعارضة، وحينئذٍ فلا تثبت الشرطية ولا المانعية.

فالنتيجة : أنّ الصحيح ما عليه المشهور بين الأصحاب ـ ولكن بهذا البيان ـ من عدم اعتبار التتابع ولا اعتبار التفريق، فيجوز للمكلّف أن يصوم متوالياً كما يجوز له أن يصوم متفرقاً فكل منهما جائز.

(١) الأمر كما أفاده قدس سره فإنه لا دليل على التعيين ولا دليل على الترتيب، فيجوز له القضاء من الوسط أو الأخير بلا ترتيب، وأمَّا التعيين فإن كان الواجب متخصّصاً بخصوصية مميزة ومقوّمة فلا بُدّ من قصد هذه الخصوصية، وإلا فلا ينطبق الواجب الثابت في الذمة على هذا الفرد المأتي به في الخارج إذا لم يقصد المكلّف خصوصيته المميّزة المقوّمة، كما لو كانت في ذمته صلاة الظهرين فإنه لا بُدّ من قصد عنوان الظهر وعنوان العصر، بل لو لم تكن لإحداهما شريكة فمع ذلك لا بُدّ من هذا القصد كما إذا فرضنا أنّ في ذمته صلاة الظهر فقط أو صلاة العصر فقط فمع ذلك إذا أتى بها فإنه لا بُدّ من قصد هذا العنوان، فإنّ هذا العنوان مضافاً إلى كونه مميزاً ـ فيما إذا كان للشيء شريك ـ فإنّه مقوّم للواجب أيضاً فلا بُدّ من قصده، ولذا لو أتى المكلف بأربعة ركعات من دون قصد الظهر فلا يقع ظهراً، أو إذا أتى بأربع ركعات من دون قصد العصر فلا يقع عصراً، فإذاً العنوان المقوّم للواجب لا بد من قصده حين الاتيان به في مقام الامتثال،

[٢٥٣٠] مسألة ٩ : لو كان عليه قضاء من رمضانين فصاعداً يجوز قضاء اللاحق قبل السابق[١]، بل إذا تضيّق اللاحق بأن صار قريباً من

ولذا لا بُدّ من قصد عنوان صلاة المغرب مع إنه ليس عنواناً مميزاً لها ـ باعتبار أنّه لا شريك لها ـ ولكن حيث إنه عنوان مقوّم لها فلا بدّ من قصده.

وأمَّا إذا كان العنوان المميز للواجب عنواناً عرضياً له وليس مقوّماً، كما إذا فرضنا أن ذمة المكلف مشغولة بصوم يومين فنذر ـ في يوم الجمعة ـ صوم اليوم الثاني، ففي مثل ذلك إذا أتى بقضاء اليوم الثاني فإنه لا بُدّ من أن يقصد به عنوان المنذور في يوم الجمعة لكي ينطبق على الفرد المأتي به عنوان الصوم المنذور، وأمَّا إذا لم يقصد هذا العنوان المميز فلا محالة ينطبق عليه طبيعي الصوم ـ وهو الفرد الأوَّل ـ لأنه أخف مؤونة باعتبار أنه لم يكن مقيداً بهذا العنوان العرضي المميز، وحينئذٍ فلو أراد الإتيان بالفرد الثاني ـ في يوم الجمعة ـ بدون قصد كونه منذوراً في هذا اليوم كفى ولا يجب عليه قصد هذا العنوان المميز في الإتيان بالفرد الثاني، لأنّ هذا العنوان مميز فقط فيما إذا كان له شريك، وأمَّا إذا أتى بشريكه ـ كما هو المفروض ـ فلا يكون قصد هذا العنوان واجباً لأنه ليس مميزاً ولا مقوّماً، وأمَّا إذا أتى به في غير يوم الجمعة فيكفي أيضاً، غاية الأمر أنّه قد خالف النذر وعندئذٍ فتجب عليه الكفّارة ويكون آثماً من جهة مخالفة النذر وأمَّا القضاء فقد سقط عن ذمته.

(١) وهذا واضح لأنّ الترتيب غير معتبر ـ كما مرّ في المسألة السابقة ـ فيجوز أن يقضي من الشهر اللاحق دون الشهر السابق .

رمضان آخر كان الأحوط تقديم اللاحق[١]، ولو أطلق في نيته انصرف إلى السابق[٢]، وكذا في الأيام.

---

(١) الظاهر أنّه لا وجه لهذا الاحتياط ؛ لأنّ هذا الاحتياط مبني على أنّ وقت قضاء صوم شهر رمضان محدّد إلى شهر رمضان القادم، ولكن لا يمكن إتمام هذا القول، لأنّ مقتضى إطلاقات الكتاب والسنة أنّ وقت قضاء شهر رمضان موسع وليس محدّداً بشهر رمضان القادم. فإذاً لا وجه لهذا الاحتياط.

(٢) والظاهر أنّه لا وجه لهذا الانصراف، لأنّ الثابت في ذمته حيث كان يومين من الصوم ـ مثلاً ـ يوم من الشهر السابق ويوم من الشهر اللاحق بلا امتياز ولا خصوصية بينهما، فلو صام بدون أن ينوي السابق أو اللاحق فعندئذٍ لا وجه لانصرافه إلى السابق، لأن الانصراف بحاجة إلى مؤونة زائدة، هذا مضافاً الى أن الانصراف لو كان فهو في اللفظ بسبب كثرة الاستعمال، وأمَّا في المقام فليس هنا لفظ ولا سبب للانصراف لأن الذمة مشغولة بصوم يومين لا فرق ولا امتياز بينهما، وعلى هذا فإذا نوى طبيعي الصوم فالطبيعي ينطبق على كلٍ منهما، وحينئذٍ يسقط أحدهما عن ذمته بلا تعيين، وإذا صام اليوم الثاني سقط الآخر وفرغت ذمته عن كلا اليومين، فإذاً لا وجه لهذا الانصراف أصلاً.

فمن أجل ذلك يحتمل قويا أن يكون مراده قدّسّرّه من الانصراف هو أنّ الجامع المنوي لا ينطبق إلا على الفرد السابق دون اللاحق بنكتة أنّ انطباقه على الفرد اللاحق بحاجة إلى قصده بماله من جهة الامتياز، باعتبار أنّ ذمة المكلف لو كانت مشغولة بواجبين وكان أحدهما ممتازاً عن الآخر في الأثر الزائد، فسقوطه عن ذمته يتوقف على قصده خاصةً، ولا يكفي قصد الجامع بينهما لأن قصده ليس قصداً له على الفرض . نعم يكفى قصده للآخر الفاقد له .

[٢٥٣١] مسألة ١٠ : لا ترتيب بين صوم القضاء وغيره من أقسام الصوم الواجب كالكفارة والنذر ونحوهما[١]. نعم، لا يجوز التطوّع بشيء لمن عليه صوم واجب كما مرّ[٢].

فالنتيجة : إنّ انطباق الجامع المنوي في المقام على الفرد السابق لا يتوقف على مؤنة زائدة، وأما انطباقه على الفرد اللاحق فهو يتوقف على قصد خصوصية زائدة، وقد تقدّم ذلك أيضا في المسألة (٨) من (فصل النية) فراجع، وبذلك يظهر حال الأيام.

(١) الأمر كما أفاده قدس سره لعدم الدليل على الترتيب، و المكلف بالاختيار فله أن يصوم قضاء رمضان أو يصوم صوم المنذور أو صوم الكفّارة أو صوم التعويض أو ما شاكل ذلك .

(٢) قد تقدَّم الكلام في هذه المسألة[١]، وذكرنا أنّ المعروف والمشهور بين الأصحاب أن كل من كان عليه صوم واجب فهو مانع مطلقاً عن التطوّع، سواء أكان صوم قضاء شهر رمضان أو صوم الكفّارة أو صوم المنذور أو صوم التعويض، ولا خصوصية لقضاء شهر رمضان، وهو مختار الماتن قدس سره أيضاً.

ولكن ذكرنا هناك أن اتمام ذلك بالدليل مشكل، لأن ظاهر الدليل هو التفصيل وأن المانع من التطوّع ليس الواجب على إطلاقه، بل ما كان فرضاً بالعنوان الأولي كقضاء شهر رمضان أو صوم الكفّارة أو صوم التعويض، وأمَّا ما كان نفلاً بعنوانه الأولي ـ وإن صار فرضاً بعنوان ثانوي ـ كالصوم المنذور أو صوم اليمين ونحوهما فلا يكون مانعاً من التطوّع .

---

(١) لاحظ ص٥٢ .

[٢٥٣٢] مسألة ١١ : إذا اعتقد أنّ عليه قضاء فنواه ثمّ تبيّن بعد الفراغ فراغ ذمته لم يقع لغيره، وأمّا لو ظهر له في الأثناء، فإن كان بعد الزوال لا يجوز العدول إلى غيره[1]، وإن كان قبله فالأقوى جواز تجديد النيّة لغيره،

---

(١) ذكر الماتن قدس سره في هذه المسألة فروعاً:

الفرع الأوّل: إذا اعتقد المكلف أن عليه قضاءً فنواه، ثمّ تبيّن بعد الفراغ من صومه أن ذمته كانت فارغة عن القضاء، فهل يجزي ما صامه عن غيره كصوم الكفّارة أو صوم المنذور أو صوم التعويض أو ما شاكل ذلك ؟

الظاهر بل المقطوع به أنّه لا يجزي، لأنه لم ينو صوم الكفّارة أو صوم التعويض بل نوى صوم القضاء وهو لم يكن موجوداً، فما هو موجود في ذمته ـ وهو صوم الكفّارة ـ لم ينوه، وما نواه ـ وهو صوم القضاء ـ فلا واقع له . وحقيقة الصوم وإن كانت مشتركة في الإمساك عن المفطرات، ولكنها مختلفة بحسب حصصها، فإن كل حصة معنونة بعنوان خاص كصوم القضاء وصوم التعويض وصوم تعجيل الكفّارة وصوم الكفّارة وما شاكل ذلك، وعلى هذا فإذا نوى تلك الحصّة الخاصة فهي مجزية، وأمَّا إذا لم ينوها فلا تكون مجزية، لأنّ النيّة مقوّمة وحينئذٍ فلا يمكن تصحيح الصوم بدون النيّة. فإذاً الأمر في هذا الفرع واضح.

الفرع الثاني: ما إذا تبيّن أن ذمته فارغة عن القضاء بعد الزوال، فهل يجزي ما صامه عن صوم غيره كصوم الكفّارة أو المنذور أو ما شاكل ذلك؟

والظاهر بل المقطوع به أيضاً أنه لا يجزي في الواجب المعيّن كصوم شهر رمضان والصوم المنذور، لعدم جواز تأخير النيّة فيه عن الفجر .

وإن كان الأحوط عدمه[١].

وأمَّا في سائر أقسام الصوم الواجب غير المعيّن كصوم التعويض أو صوم الكفّارة ونحوها فلا اشكال في استمرار وقت النيّة فيها الى الزوال إذا لم يفطر، وأمَّا الصوم المستحب فيجوز تأخير النية فيها الى ما قبل الغروب لاستمرار وقتها الى الغروب.

(١) **وهذا هو الفرع الثالث،** وقد ذكر الماتن قدس سره بأنّ الأقوى تجديد النيّة قبل الزوال، وهو تام بالنسبة إلى سائر أقسام الصوم الواجب غير المعيّن كصوم الكفّارة أو صوم التعويض كصوم بدل الهدي أو صوم التعجيل بالخروج عن عرفات، لاستمرار وقت النيّة فيها الى ما قبل الزوال إذا لم يفطر كما هو المفروض وعندئذٍ فلا مانع من تجديد النيّة فيها.

وأمَّا بالنسبة إلى صوم الواجب المعيّن كصوم شهر رمضان فهو غير تام، لعدم الدليل على جواز تجديد النيّة فيه ـ قبل الزوال ـ إذا كان الاخلال بها عن جهل أو غفلة أو نسيان، لأن المستفاد من الدليل هو تجديد النيّة لخصوص المسافر الذي يقدم أهله قبل الزوال إذا لم يفطر في الطريق فيكتفى شرعاً بصومه الناقص عن الصوم التام بمقتضى الروايات التي تدل على تجديد النية له، وبالتالي فلا يمكن التعدّي عن مورد هذه الروايات الواردة في المسافر إلى سائر الموارد ، فإن الحكم وهو إجزاء الصوم الناقص عن الصوم التام خلاف القاعدة وبحاجة إلى دليل ولا دليل على التعدّي، فلا بُدّ أن يقتصر على مورده وهو خصوص المسافر.

ومنه يظهر الحال في سائر صيام الواجب المعيّن كصوم المنذور ونحوه فإنه بحاجة الى دليل على التعدّي وهو مفقود.

[٢٥٣٣] مسألة ١٢ : إذا فاته شهر رمضان أو بعضه بمرض أو حيض أو نفاس ومات فيه لم يجب القضاء عنه، ولكن يستحب النيابة عنه في أدائه، والأولى أن يكون بقصد إهداء الثواب[١].

---

(١) ويقع الكلام في هذه المسألة في فروع:

الفرع الأوّل: إنه لا يجب القضاء فيما إذا فات صوم شهر رمضان بمرض أو حيض أو نفاس ومات، سواء أكان الموت في شهر رمضان أم بعده مع استمرار العذر بحيث لم يتمكن من القضاء.

الفرع الثاني : إنّ الحكم بعدم القضاء هل هو مختصّ بهذه الموارد الثلاثة ـ أي المرض والحيض والنفاس ـ أو يمكن تعميمه للمسافر أيضاً بل لغير المسافر ؟ بمعنى أنّ المسافر إذا مات في سفره فهل يكون مشمولاً لهذا الحكم وهو عدم القضاء أو لا ؟ و كذا من افطر في شهر رمضان متعمداً أو بغير تعمّد وعليه قضاء ومات في هذا الشهر فهل يشمله هذا الحكم أو لا؟

الفرع الثالث : إنّ المريض الّذي فات عنه الصوم ثمّ برأ واستعاد عافيته وتمكن من القضاء في الجملة ثمّ مات، فهل يكون مشمولاً للروايات الدالة على أن المريض الّذي مات في مرضه فلا قضاء عليه ؟ ومثاله ما إذا فرضنا أنّه قد فاته من شهر رمضان عشرة أيام بمرض ثمّ بعد دخول شهر شوال برأ واستعاد عافيته من هذا المرض وتمكّن من قضاء صوم خمسة أيام ثمّ مات ولم يتمكّن من قضاء البقية، فهل يجب على وليّه قضاء تمام صوم عشرة أيام أو لا يجب عليه إلا بالمقدار الذي تمكن منه وهي الخمسة أيام ؟ وكذلك الحال في الحائض أو النفساء التي فات صومها وفي شهر شوال تمكنت من بعض القضاء ثمّ ماتت فهل يجب على وليها القضاء تمام ما فاتها أو بالمقدار الذي تمكنت منه ؟

الفرع الرابع : ما ذكره الماتن قدس سره من أنه يستحب النيابة عنه في أدائه، فهل يمكن ذلك أو لا يمكن؟.

أمّا الفرع الأوّل : فإنّ مقتضى القاعدة هو وجوب القضاء ؛ فإنّ من فاته صوم شهر رمضان أو بعض أيامه بمرض أو حيض أو نفاس فقد وجب عليه القضاء، لأن موضوع وجوب القضاء يتحقق بتحقق الفوت، فإذاً مقتضى القاعدة وجوب القضاء.

ولكن هناك روايات كثيرة تدل على عدم وجوب القضاء ..

منها: صحيحة محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: سألته عن رجل أدركه رمضان وهو مريض فتوفي قبل أن يبرأ؟ قال: ((ليس عليه شيء ولكن يقضي عن الّذي يبرأ ثمّ يموت قبل أن يقضى))[1].

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على أنّه من فاته شهر رمضان ثمّ مات فلا شيء عليه، وأمّا إذا برأ من المرض واستعاد عافيته وقبل أن يقضي مات فعليه القضاء.

ومنها: صحيحة منصور بن حازم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المريض في شهر رمضان فلا يصح حتّى يموت؟ قال: ((لا يقضى عنه)) والحائض تموت في شهر رمضان؟ قال: ((لا يقضى عنها))[2].

و هذه الصحيحة تدل بوضوح على عدم وجوب القضاء لا على المريض الّذي مات في مرضه ولا على الحائض.

---

(١) الوسائل: باب٢٣/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ٢ .

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٩ .

ومنها: موثّقة سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل دخل عليه شهر رمضان وهو مريض لا يقدر على الصيام فمات في شهر رمضان أو في شهر شوال؟ قال: ((لا صيام عليه ولا يقضى عنه)) قلت: فامرأة نفساء دخل عليها شهر رمضان ولم تقدر على الصوم فماتت في شهر رمضان أو في شوال؟ فقال: ((لا يقضى عنها))[1].

وهذه الموثقة تدل على أنّه لا قضاء على النفساء أيضاً سواء ماتت في شهر رمضان أو في شهر شوال.

فإذاً هذه الروايات واضحة الدلالة على عدم وجوب القضاء على المريض الّذي مات في مرضه ولم يتمكن من القضاء وكذلك الحال في الحائض والنفساء.

وأمّا الفرع الثاني: فالظاهر أنّه لا يمكن تعميم هذا الحكم الى المسافر ،لأنّ الحكم يكون على خلاف القاعدة، وحينئذٍ فلا يمكن التعدّي عن مورد هذه الروايات ـ وهو المريض والحائض والنفساء ـ إلى المسافر الّذي مات في سفره قبل تمكنه من القضاء ، أو الى غيره كمن أفطر في شهر رمضان ومات قبل تمكنه من القضاء، فإنّ التعدّي بحاجة إلى قرينة ولا قرينة لا في هذه الروايات ولا من الخارج.

هذا مضافاً إلى أنّ هنا روايات تدلّ على وجوب القضاء على المسافر الّذي مات في سفره ..

منها: صحيحة أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان أو طمثت أو سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان، هل يقضى عنها؟ قال: ((أمّا الطمث والمرض فلا ، وأمّا السفر فنعم))[2].

---

(١) الوسائل: باب٢٣/أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ١٠ .

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٤ .

فهذه الصحيحة واضحة الدلالة على التفرقة والتفصيل بالحكم بين الحائض والمريض فإنه لا يقضى عنهما، وبين المسافر فإنه يقضي عنه.

ومنها: موثقة محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام في امرأة مرضت في شهر رمضان أو طمثت أو سافرت فماتت قبل أن يخرج رمضان، هل يقضي عنها؟ فقال: ((أمّا الطمث والمرض فلا، وأمّا السفر فنعم))[1].

وهذه الموثقة مثل الصحيحة السابقة مضموناً وتدل على التفصيل بالحكم بين المريض والحائض وبين المسافر ..

ولكن قد يُستدل على عدم وجوب القضاء على المسافر بصحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت في شوال فأوصتني أن أقضي عنها؟ قال: هل برئت من مرضها؟ قلت: لا، ماتت فيه، قال: ((لا تقضي عنها، فإن الله لم يجعله عليها))، قلت: فإني أشتهي أن أقضي عنها وقد أوصتني بذلك؟ قال: ((كيف تقضي عنها شيئاً لم يجعله الله عليها، فإن اشتهيت أن تصوم لنفسك فصم))[2].

وتقريب الاستدلال بها هو أنّ مقتضى التعليل في قوله عليه السلام (فإن الله لم يجعله عليها) أنّ كل من لم يجعل الله عليه ذلك ومنه المسافر لا يقضى عنه .. وغير خفي أن هذا الاستدلال مبني على أن يكون الضمير في (لم يجعله) راجعاً إلى الصوم، بمعنى أنه لم يجعل الله عليه الصوم، والمسافر أيضاً كذلك لم يجعل الله عليه الصوم.

---

(١) الوسائل: باب٢٣/أبواب احكام شهر رمضان، حديث: ١٦ .

(٢) المصدر نفسه، حديث: ١٢ .

ولكنه لا يمكن المساعدة عليه لاستلزامه تخصيص الأكثر، فإن كثيراً ممن لم يجعل الله الصوم عليهم كالحائض والنفساء والمريض والمسافر ـ إذا تمكنوا من القضاء ـ ومع ذلك فإنه يجب عليهم القضاء أو عنهم القضاء، والظاهر أنّ مرجع الضمير هو القضاء وعندئذٍ يستقيم المعنى وهو أن كل من لم يجعل عليه القضاء فلا يقضى عنه، لأن القضاء عنه فرع ثبوت القضاء عليه.

وكيف ما كان، فهذه الصحيحة أجنبية عن المقام، وعلى تقدير ظهورها في ذلك فإنه لا بُدّ من رفع اليد عنها بواسطة نصّ موثقة محمّد بن مسلم وصحيحة أبي حمزة الثمالي .

فالنتيجة : أن الحكم بعدم وجوب القضاء لا يعمّ المسافر الّذي مات في سفره ولا غيره، بل هو مختص بهؤلاء الثلاثة.

وأما الفرع الثالث: وهو أنّ المريض الّذي فات عنه الصوم ثمّ برأ واستعاد عافيته وتمكن من القضاء في الجملة ثمّ مرض مرّة أخرى ومات ؟ فالظاهر أنّ هذا الحكم حيث إنه على خلاف القاعدة فلا يشمل هذه الصورة، لأنها غير مشمولة للروايات الدالة على استثناء المريض الّذي مات في مرضه، وبالتالي فإذا لم يكن مشمولاً لروايات الاستثناء فهو لا محالة يكون مشمولاً لإطلاقات أدلة وجوب القضاء سواء تمكن منه أم لم يتمكن.

بل قد ورد في جملة من هذه الروايات أنّه إذا برأ من المرض ولم يقض ثمّ مرض بمرض آخر ومات فعلى وليّه أن يقضى عنه، وهذه الروايات مطلقة من ناحية تمكنه من قضاء تمام ما فاته أو تمكن من قضاء بعض ما فاته، فالوارد في الروايات انّه برأ من المرض الأوّل ولم يقض ثمّ مرض ومات بالمرض الثاني فعلى وليه أن يقضي عنه.

بل يمكن أن يقال : إن الظاهر بمناسبة الحكم والموضوع كونه متمكناً من قضاء تمام الأيام التي فاتت عنه، باعتبار أنّ الوارد في هذه الروايات ثمّ برأ ولم يقض، والمتبادر منها بحسب المتفاهم العرفي بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية كونه متمكناً من قضاء تمام ما فاته ولم يقضه حتى مات بمرض آخر .

وأمَّا بالنسبة إلى الحائض والنفساء فأيضاً لا بُدّ من الاقتصار بالحكم على المقدار المتيقن، وهو خصوص الحائض التي لا تتمكن من القضاء أصلاً أمّا في شهر رمضان فهو واضح، وأمَّا في شهر شوال فإنها التي ماتت قبل أن تتمكن من القضاء بسبب من الاسباب، وكذلك الحال بالنسبة إلى النفساء، وأمَّا الحائض أو النفساء التي تمكنت من القضاء ولو في الجملة فهي غير مشمولة لهذه الروايات، وعلى ذلك فلا مانع من التمسك بإطلاقات الأدلة والحكم بوجوب القضاء عليهما في هذا الفرض .

وبالجملة : فهذه الصورة خارجة عن مورد روايات الاستثناء ـ فإنّ موردها المريض والحائض والنفساء غير المتمكنين من القضاء، وأما المريض أو الحائض أو النفساء المتمكنين من القضاء ولو في الجملة فهم خارجون عن مورد هذه الروايات ـ وهي داخلة في إطلاقات الروايات الدالة على وجوب القضاء عند تحقق الفوت. وعلى ذلك فلا مانع من الحكم بوجوب قضاء تمام ما فات عنها وإن لم تتمكن إلا من قضاء خمسة أيام فقط، وهذا هو مقتضى القاعدة.

وأمَّا الفرع الرابع : إن ما ذكره الماتن قدس سره من استحباب النيابة لا وجه له لأنه مبني على أنّ المرفوع إنّما هو الوجوب فقط وأمَّا أصل مشروعية الصوم فهي باقية، مع أن الأمر ليس كذلك، لأن الوجوب أمر بسيط وليس مركباً، فإذا رفع الوجوب عن القضاء فلا دليل على بقاء مشروعية استحبابه حتَّى تستحب النيابة .

[٢٥٣٤] مسألة ١٣ : إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لعذر واستمرّ إلى رمضان آخر، فإن كان العذر هو المرض سقط قضاؤه على الأصح وكفّر عن كلّ يوم بمدّ، والأحوط مدّان، ولا يجزئ القضاء عن التكفير . نعم، الأحوط الجمع بينهما . وإن كان العذر غير المرض كالسفر ونحوه فالأقوى وجوب القضاء، وإن كان الأحوط الجمع بينه وبين المدّ، وكذا إن كان سبب الفوت هو المرض، وكان العذر في التأخير غيره مستمرّاً من حين برئه إلى رمضان آخر أو العكس، فإنّه يجب القضاء أيضاً في هاتين الصورتين على الأقوى، والأحوط الجمع خصوصاً في الثانية[1].

فإذاً ظاهر الروايات هو سقوط القضاء رأساً، وتدل عليه صحيحة أبي بصير المتقدّمة، قال: ((لا تقضي عنها فإن الله لم يجعله عليها، قلت: فإني أشتهي أن أقضي عنها وقد أوصتني بذلك؟ قال: كيف تقضي عنها شيئا لم يجعله الله عليها...)) حيث علّل عليه السلام عدم القضاء بأنه لم يجعله عليها وهو كالصريح في عدم مشروعية القضاء فكيف تستحب النيابة فيه .

فالحاصل : أنّ ما ذكره الماتن قدس سره لا يمكن المساعدة عليه.

(١) ذكر قدس سره في هذه المسألة مجموعة من الفروع:

الفرع الأوَّل: إن من فاته الصوم في شهر رمضان أو بعضه لمرض واستمر مرضه إلى رمضان آخر، فهل يجب عليه القضاء، أو يجب عليه التكفير بالفدية دون القضاء، أو يجب عليه كلاهما معاً ؟ أقوال في المسألة..

الفرع الثاني: إذا فاته الصوم في شهر رمضان لعذر آخر غير المرض واستمر هذا العذر إلى رمضان آخر، فهل يجب عليه القضاء أو لا، أو يجب التكفير فقط، أو يجب عليه كلاهما معاً ؟

الفرع الثالث: ما إذا أفطر في شهر رمضان كلاً أو بعضاً لمرض ثمّ برأ من المرض واستعاد عافيته بعد شهر رمضان، ولكنه عرض عليه عذر آخر منعه من الصوم واستمر إلى رمضان آخر، فهل يجب عليه القضاء أو لا يجب عليه القضاء؟

الفرع الرابع : ـ عكس الفرع الثالث ـ وهو ما إذا أفطر في شهر رمضان كلاً أو بعضاً لعذر من جهة حرارة الجو مثلاً، بحيث لا يتمكن من الصوم ـ ولكنه متمكن من الصوم في أيام الشتاء ـ ثمّ بعد شهر رمضان صار مريضاً واستمر مرضه إلى رمضان آخر، فهل يجب عليه القضاء أو لا يجب عليه القضاء؟.

أمّا الفرع الأوّل : فإنّ مقتضى القاعدة وجوب القضاء، لأن كلّ من فات عنه الصوم فيجب عليه القضاء، سواء تمكن من القضاء أم لم يتمكن، غاية الأمر إذا لم يتمكن فيقضي عنه وليّه بعد موته .هذا .

ولكن هنا طائفة من الروايات تدل على عدم وجوب القضاء، ولأجل ذلك ذهب المشهور من الأصحاب الى عدم وجوب القضاء ..

منها: صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قال: سألتهما عن رجل مرض فلم يصم حتّى أدركه رمضان آخر؟ فقالا: ((إن كان برء ثمّ توانى قبل أن يدركه الرمضان الآخر صام الذي أدركه وتصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين وعليه قضاؤه، وإن كان لم يزل مريضاً حتّى أدركه رمضان آخر صام الّذي أدركه وتصدق عن الأول لكلّ يوم مدّ على مسكين وليس عليه قضاؤه))[1].

(١) الوسائل: باب٢٥/أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ١ .

وهذه الصحيحة ناصة في أن مَن ترك الصوم في شهر رمضان كلاً أو بعضاً بمرض واستمر مرضه إلى رمضان آخر فعليه التكفير فقط بمدّ لكلّ يوم، وأمَّا القضاء فلا يجب عليه، نعم لو صحَّ في الأثناء واستعاد عافيته وتمكن من القضاء فيجب عليه القضاء حينئذٍ، فإذاً هذه الصحيحة واضحة الدلالة على ذلك.

ومنها: صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في الرجل يمرض فيدركه شهر رمضان ويخرج عنه وهو مريض ولا يصح حتَّى يدركه شهر رمضان آخر، قال: ((يتصدّق عن الأول ويصوم الثاني، فإن كان صحَّ فيما بينهما ولم يصم حتَّى أدركه شهر رمضان آخر صامهما جميعاً وتصدّق عن الأول))[1].

وهذه الصحيحة أيضاً واضحة الدلالة على أن من كان مريضاً في شهر رمضان واستمر مرضه إلى رمضان آخر فليس عليه قضاء وعليه مدّ لكلّ يوم، وأمَّا إذا استعاد عافيته ولم يصم ما فاته فعليه قضاء الصوم والتكفير بمدّ معاً.

ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من أفطر شيئاً من رمضان في عذر ثمّ أدرك رمضان آخر وهو مريضٌ فليتصدّق بمدّ لكل يوم، فأمّا أنّا فإني صمت وتصدّقت))[2].

وهذه الصحيحة أيضاً تدل على عدم وجوب قضاء الصوم، ولكنها تدل على استحبابه بمقتضى فعل الإمام عليه السلام قال: (إنّي صمت وتصدقت معاً).

ومنها غيرها من الروايات.

---

(١) الوسائل: باب٢٥/ أبواب احكام شهر رمضان، حديث: ٢.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٤.

والحاصل : أن هذه الروايات صريحة في وجوب التكفير بمدّ لكل يوم على من فاته الصوم في شهر رمضان بمرض واستمر مرضه إلى رمضان آخر، ولا يجب عليه القضاء. وهذا هو القول الأول وهو المعروف والمشهور بين الأصحاب وهو الصحيح .

القول الثاني: ما نسب الى ابن أبي عقيل وابن بابويه وغيرهما من وجوب القضاء فقط دون التكفير[١]، ولا مستند لهذا القول ظاهراً سوى رواية أبي الصباح الكناني، قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل عليه من شهر رمضان طائفة ثمّ أدركه شهر رمضان قابل. قال: ((عليه أن يصوم وإن يطعم كل يوم مسكين فإن كان مريضاً في ما بين ذلك حتّى أدركه شهر رمضان قابل فليس عليه إلا الصيام إن صحّ وإن تتابع المرض عليه فلم يصحّ فعليه أن يطعم لكل يوم مسكيناً))[٢].

ولكنها : أولاً، ضعيفة السند بمحمد بن فضيل المشترك بين الأزدي الضعيف والظبّي الثقة فكلاهما معروفان ومن طبقة واحدة ولكل واحد منهما كتاب ويرويان عن الكناني، وعندئذٍ فلا دافع لاحتمال كونه الأزدي .

وثانياً: إنها قاصرة من ناحية الدلالة أيضاً، لأن قوله عليه السلام : (فليس عليه إلا الصيام إن صحّ) واضح الدلالة بأن وجوب القضاء فيها مشروط بأن يصحّ ولا يستمر مرضه إلى رمضان آخر، وأمّا إذا استمر وتتابع عليه المرض ولم يصحّ ـ كما هو مفروض الكلام ـ فعليه أنّ يطعم لكل يوم مسكيناً كما عليه المشهور. فالنتيجة أنّ هذه الرواية لا تدل على هذا القول .

---

(١) الجواهر: ج١٧، ص٢٥ .

(٢) الوسائل: باب٢٥/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ٣ .

القول الثالث: ما نسب الى ابن الجنيد من وجوب القضاء والكفّارة معاً [١].

ويمكن أن يُستدل لهذا القول بموثقة سماعة قال: سألته عن رجل أدركه رمضان وعليه رمضان قبل ذلك لم يصمه فقال: ((يتصدّق بدل كل يوم من الرمضان الّذي كان عليه بمدّ من طعام، وليصم هذا الّذي أدرك، فإذا أفطر فليصم رمضان الّذي كان عليه، فإني كنت مريضاً فمرّ عليّ ثلاث رمضانات لم أصح فيهن ثمّ أدركت رمضاناً آخر فتصدقت بدل كل يوم ممّا مضى بمدّ من طعام، ثمّ عافاني الله تعالى وصمتهن))[٢].

وهذه الموثقة ظاهرة في وجوب الصوم ووجوب التكفير معاً.

ولكن لا بُدّ من رفع اليد عن ظهورها في وجوب الجمع بين الصيام والتكفير وحملها على الاستحباب، لأجل التصريح بنفي القضاء في الروايات المتقدمة كصحيحة محمّد بن مسلم وغيرها.

فالنتيجة: أنّ هذين القولين الأخيرين لا دليل عليهما، والصحيح هو القول المشهور والمعروف بين الأصحاب من عدم وجوب القضاء وإنّما يجب التكفير فقط.

أمّا الفرع الثاني: وهو ما إذا أفطر في شهر رمضان لعذر غير المرض ثمّ استمر عذره إلى رمضان آخر فهل يجب عليه القضاء أو لا يجب؟

الظاهر أن مقتضى القاعدة هو وجوب القضاء، لأنّ الخارج عن هذه القاعدة خصوص ما إذا كان الإفطار من جهة المرض واستمر مرضه إلى رمضان آخر فلا

---

(١) الجواهر: ج١٧، ص٢٦.

(٢) الوسائل: باب٢٥/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ٥.

يجب عليه القضاء، وأمَّا إذا كان الإفطار لعذر آخر غير المرض واستمر إلى رمضان آخر فهو غير مشمول للروايات المتقدمة ولا دليل على عدم وجوب القضاء عليه، ولا يمكن التعدي عن مورد الروايات المتقدمة إلى هذا المورد لأن الحكم على خلاف القاعدة، والتعدي بحاجة إلى قرينة ولا قرينة على ذلك لا في نفس تلك الروايات ولا من الخارج.

فإذاً في هذا الفرع يجب عليه القضاء.

وأمَّا الفرع الثالث: وهو ما إذا أفطر في شهر رمضان كلاً أو بعضاً من جهة المرض وبعد شهر رمضان برأ من المرض واستعاد عافيته، ولكن طرأ عليه عذر آخر مانع عن الصوم واستمر عذره إلى رمضان القادم ..

الظاهر أنّ هذا الفرع أيضاً غير مشمول للروايات المتقدّمة التي تدل على عدم وجوب القضاء، فإذا لم يكن مشمولاً لها فيجب فيه الصوم بمقتضى القاعدة، لأن الخارج منها ما إذا استمر مرضه إلى رمضان آخر، وأمَّا إذا صحّ ولكن طرأ عليه عذر آخر مانع عن الصوم واستمر إلى رمضان آخر فلا دليل على عدم وجوب القضاء ومقتضى القاعدة وجوب القضاء، ولا دليل على الخروج عنها .

وأمَّا الفرع الرابع: وهو ما إذا أفطر في شهر رمضان كلاً أو بعضاً من جهة عذر آخر غير المرض ولكنه بعد شهر رمضان صار مريضاً واستمر مرضه إلى رمضان آخر ..

وهذا الفرع وإن كان أيضاً غير مشمول لصحيحتي محمّد بن مسلم وزارة الدالتين على نفي القضاء، إلا أنه يمكن شموله بإطلاق صحيحة عبد الله بن سنان ـ المتقدّمة ـ الدال على عدم وجوب القضاء : ((من أفطر شيئاً من رمضان في

عذر، ثمّ أدرك رمضان آخر وهو مريض، فليتصدق بمدّ لكلّ يوم، فأمّا أنا فإني صمت وتصدقت)).

وهذه الصحيحة تنفي بإطلاقها ـ وهو اطلاق العذر الأعم من المرض وغيره ـ وجوب الصوم، غاية الأمر أنها تدل على استحبابه، لأن فعل الإمام عليه السلام مجمل لا يدل على أكثر من المشروعية والاستحباب، وأمَّا الوجوب فلا يدل عليه.

فإذاً لا مانع من الأخذ بإطلاق هذه الصحيحة في عدم الوجوب على من أفطر في شهر رمضان لعذر، وهذا العذر يشمل المرض والسفر وغيره، فإنّ كان العذر مرضاً واستمر هذا المرض إلى رمضان آخر فلا شبهة في عدم وجوب القضاء بمقتضى إطلاق هذه الصحيحة ونصّ صحيحة محمّد بن مسلم وصحيحة زرارة، وكذلك إذا كان العذر سفراً أو غيره ولكن بعد شهر رمضان صار مريضاً واستمر مرضه إلى رمضان آخر فالصحيحة تدل بإطلاقها على عدم وجوب القضاء في هذا الفرض أيضاً.

ولكن قد يقال كما قيل : إن إطلاق هذه الصحيحة معارض بإطلاق الآية المباركة ﴿**فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**﴾، فإنّ النسبة بين الاطلاقين عموم من وجه، فإن الآية المباركة تشمل بإطلاقها وجوب القضاء لصورة المريض الذي استمر مرضه إلى رمضان آخر، وأمَّا إطلاق صحيحة عبد الله بن سنان فهو ينفي القضاء لهذه الصورة .

وقد أفاد السيّد الأُستاذ قدس سره في تقرير بحثه ما حاصله[1] : بأن صحيحة عبد

(١) موسوعة الإمام الخوئي: ج٢٢، ص١٩٤ .

الله بن سنان حاكمة على اطلاق الآية وشارحة للمراد منها، لا من قبيل الحكومة المصطلحة، بل من جهة صلاحيتها للقرينة عرفاً لبيان المراد من الآية المباركة بحيث لو اجتمعا في كلام واحد لم يبق العرف متحيّراً في المراد.

ثمّ ذكر قدس سره أنه لو سلمنا المعارضة بين إطلاق الآية المباركة وإطلاق الصحيحة بالعموم من وجه، إلا أنه من التعارض بين إطلاق الدليلين ـ لا من التعارض بين مدلولي الدليلين وضعاً ـ ومقتضى القاعدة فيهما التساقط لا الرجوع إلى المرجحات، فإن الرجوع إلى المرجحات من موافقة الكتاب ونحوه إنما يكون فيما إذا كان التعارض بين مدلولي الدليلين وضعاً، وأمَّا الاطلاق فهو مدلول مقدمات الحكمة وليس مدلولاً للدليل وضعاً، وحينئذٍ فمقتضى القاعدة هو تساقط كلا الاطلاقين والرجوع إلى العام الفوقي إن كان وإلا فالأصل العملي وهو في المقام أصالة البراءة عن وجوب القضاء، هذا..

ويمكن المناقشة فيما أفاده قدس سره :

أوَّلاً: بأنّ الآية المباركة ليست في مقام البيان من هذه الجهة، بل هي في مقام بيان أصل تشريع وجوب القضاء للقسم الثاني من المكلفين حيث إنها قد قسّمت المكلّف إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأوَّل: ما يجب عليه الصوم أداءً وهم الأفراد العاديون من الحاضرين.

القسم الثاني: ما يجب عليه القضاء وهو المسافر والمريض.

القسم الثالث: ما لا يجب عليه الصوم لا أداءً ولا قضاءً بل عليه الفدية وهو الشيخ والشيخة.

وعندئذٍ فليس للآية المباركة اطلاق لكي يشمل صورة ما إذا استمر المرض إلى رمضان آخر، لأنها ليست في مقام البيان من هذه الناحية، بل هي في مقام بيان أصل تشريع وجوب القضاء.

ومع الاغماض عن ذلك، فلا شبهة في أن صحيحة عبد الله بن سنان حاكمة على الآية المباركة، لأن الميزان في الحكومة هو أن يكون لسان الدليل الحاكم ناظراً إلى مدلول دليل المحكوم بحيث لولا الدليل المحكوم لكان الدليل الحاكم لغواً، كما هو الحال في مثل قوله: (لا ربا بين الوالد والولد، ولا ربا بين الزوج والزوجة) ومثل قوله: (لا حرج، ولا ضرر)، فإنّ لسان الدليل الحاكم لسان النظر، فلو لم تكن الحرمة مجعولة للربا في الدليل المحكوم لكان قوله: (لا ربا) لغواً، أو لو لم تكن الأحكام الشرعية مجعولة في الشريعة المقدسة لكان قوله: (لا حرج، ولا ضرر) لغواً، وفي المقام أيضاً كذلك فلو لم يكن وجوب القضاء مجعولاً في الشريعة المقدسة في الآية المباركة وغيرها لكان نفي وجوب القضاء في الصحيحة ـ للمريض إذا استمر مرضه إلى رمضان آخر ـ لغواً، إذ لا يكون وجوب القضاء مجعولاً في الشريعة المقدسة حتّى ينفيه الشارع، فإذاً يكون نفيه لغواً.

فمن أجل ذلك تكون الصحيحة حاكمة على الآية المباركة بالحكومة المصطلحة ـ لا بما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من الحكومة الشارحة ـ وعندئذٍ فتتقدم عليها من باب الحكومة ولا تصل النوبة الى التعارض بينهما.

وثانياً: إنّ ما أفاده قدس سره من أنه لو سلمنا المعارضة بين اطلاق الآية المباركة وبين اطلاق الصحيحة، إلا أنه من التعارض بين اطلاقي الدليلين ومقتضى القاعدة فيهما التساقط ـ لا الرجوع إلى المرجحات لأنّ الرجوع إليها إنما يكون فيما إذا كان التعارض بين مدلولي الدليلين وضعاً، وأمَّا الإطلاق فلا يكون

مدلول اللفظ وضعاً وإنما هو مدلول مقدمات الحكمة ـ ومع سقوطهما فالرجوع إلى العام الفوقي إن كان وإلا فالأصل العملي وهو في المقام أصالة البراءة عن وجوب القضاء

فيرد عليه ..

أوَّلاً : إنّه على فرض التعارض بينهما فلا بُدّ من تقديم اطلاق الآية المباركة على اطلاق الصحيحة، لأن اطلاق الآية كعموم الآية مرجح في باب التعارض بلا فرق بين إطلاقها وعمومها من هذه الناحية .

وأما ما بنى عليه السيد الأستاذ قدس سره : من أن الإطلاق لا يصلح أن يكون من مرجحات باب التعارض، وقد علّل ذلك بأن الإطلاق ليس مدلول الدليل لفظاً وإنما هو مدلول مقدمات الحكمة، وحيث إن روايات الترجيح ظاهرة في أن المرجّح لأحد الدليلين المتعارضين على الآخر هو موافقة الكتاب بمدلوله اللفظي ومخالفة العامة كذلك، فلا يصلح أن يكون مرجّحاً بمدلوله الإطلاقي .

فلا يمكن المساعدة عليه، لما ذكرناه في مبحث التعادل والترجيح[1] من أن الإطلاق مدلول الدليل لفظاً، غاية الأمر أنّ مقدمات الحكمة منشأ له وعلّة كالوضع فإنّه منشأ للدلالة الوضعية للفظ على مدلوله الوضعي لا أنه مدلول للوضع .

وبعبارة أخرى : إنّ دلالة اللفظ على المعنى حيث إنها ليست ذاتية فلا محالة يكون لها منشأ، ومنشؤها إمّا الوضع أو مقدمات الحكمة أو القرينة، فمقدمات الحكمة منشأ لدلالة اللفظ على الاطلاق.

---

(١) المباحث الأصولية : ج١٥، ص٣٨٣ .

[٢٥٣٥] مسألة ١٤ : إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لا لعذر، بل كان متعمّداً في الترك ولم يأت بالقضاء إلى رمضان آخر وجب عليه الجمع بين الكفارة والقضاء بعد الشهر، وكذا إن فاته لعذر ولم يستمر ذلك العذر، بل ارتفع في أثناء السنة ولم يأت به إلى رمضان آخر متعمّداً وعازماً على الترك، أو متسامحاً واتفق العذر عند الضيق، فإنّه يجب حينئذ أيضاً الجمع، وأمّا إن كان عازماً على القضاء بعد ارتفاع العذر فاتفق العذر عند الضيق فلا يبعد كفاية القضاء، لكن لا يترك الاحتياط بالجمع أيضاً، ولا فرق فيما ذكر بين كون العذر هو المرض أو غيره .

فإذاً الاطلاق هو مدلول الآية المباركة ومدلول الدليل ولكن منشأ هذا الاطلاق هو مقدمات الحكمة، كما أن منشأ الدلالة الوضعية على المعنى هو الوضع ولولا الوضع لم تكن للفظ دلالة على المعنى .

وعلى هذا، فلا معارضة بين اطلاق الآية المباركة واطلاق الصحيحة، فإنّه لا بُدّ من الأخذ بإطلاق الآية وطرح إطلاق الصحيحة لأنه ليس حجّة في مقابل إطلاق الآية الكريمة.

وعلى ذلك بنينا في باب التعادل والترجيح على أنّه لا فرق في الرجوع إلى المرجحات بين ما إذا كان التعارض بين مدلولي الدليلين وضعاً أو بين الاطلاقين فعلى كلا التقديرين لا بُدّ من الرجوع إلى المرجحات، فإن كان هناك مرجح فلا بُدّ من تقديم ذي المرجح على غيره وإلا فيسقطان معاً ولا بُدّ حينئذٍ من الرجوع إلى عموم فوقي إن كان وإلا فالأصل العملي.

فتحصّل ممّا ذكر في هذه المسألة وسابقتها أنّ تأخير القضاء إلى رمضان آخر إمّا يوجب الكفارة فقط وهي الصورة الأولى المذكورة في المسألة السابقة، وإمّا يوجب القضاء فقط وهي بقية الصور المذكورة فيها، وإمّا يوجب الجمع بينهما وهي الصور المذكورة في هذه المسألة[1]. نعم، الأحوط الجمع في الصور المذكورة في السابقة أيضاً كما عرفت .

---

(١) ذكر الماتن قدس سره في هذه المسألة صوراً:

الصورة الأولى : ما إذا كان المكلف عازماً على ترك القضاء متعمداً، إمّا من جهة العصيان، أو لبنائه على أن وقت القضاء موسّع لا مضيّق.

الصورة الثانية: ما إذا كان متسامحاً ومتساهلاً في القضاء ـ لا عازماً على الفعل ولا على الترك ـ واتفق العذر ولم يقض إلى أن دخل عليه رمضان الآخر.

الصورة الثالثة: ما إذا كان عازماً على القضاء بعد ارتفاع العذر عنه ولكن اتفق العذر عند الضيق إلى أن دخل رمضان الآخر.

أمّا في الصورة الأولى والثانية فلا شبهة في وجوب القضاء والكفّارة عليه معاً، وتدل عليه جملة من الروايات:

منها: صحيحة محمّد بن مسلم قال: سألتهما عن رجل مرض فلم يصم حتّى أدركه رمضان آخر؟ فقالا: ((إن كان برأ ثمّ توانى قبل أن يدركه الرمضان الآخر صام الذي أدركه وتصدّق عن كل يوم بمدّ من طعام على مسكين وعليه قضاؤه ...))[1].

---

(١) الوسائل: باب٢٥/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ١ .

وهذه الصحيحة تدل بوضوح على أن من برأ قبل مجيء رمضان آخر ولم يصم وتركه فعليه القضاء والفدية معاً، بلا فرق بين تركه متعمداً أو متسامحاً ومتساهلاً.

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ـ إلى أن قال ـ : ((فإن كان صحّ فيما بينهما)) أي بين رمضان الماضي ورمضان الآتي((ولم يصم حتّى أدركه شهر رمضان آخر صامهما جميعاً وتصدّق عن الأول))[1].

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على أن من لم يصم فعليه القضاء والكفّارة معاً، سواء أكان عدم الصوم متعمداً وعصياناً أم متسامحاً ومتساهلاً.

وكيف ما كان، فلا شبهة في وجوب الجمع بين القضاء والكفّارة معاً في الصورتين الأوليين.

وأمَّا في الصورة الثالثة : وهي ما إذا كان المكلّف عازماً على القضاء بعد ارتفاع العذر فاتفق العذر عند الضيق الى أن دخل رمضان الآخر، كما لو كان عازماً ـ وليس متردداً ـ على القضاء في شهر رجب أو في شهر شعبان ولكن طرأ عليه في شهر رجب مانع من الصوم كمرض أو مانع آخر واتفق بقاؤه إلى أن جاء شهر رمضان الآتي، فهل يجب عليه القضاء والكفّارة أيضاً، أو يجب عليه القضاء فقط؟.

ذكر الماتن قدس سره أنه : لا يبعد كفاية القضاء، لكن لا يترك الاحتياط بالجمع أيضاً.

ويمكن الاستدلال على ذلك برواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا مرض الرجل من رمضان إلى رمضان ثم صحّ فإنما عليه لكل يوم أفطره

---

(١) المصدر السابق، حديث: ٢ .

فدية طعام وهو مدّ لكل مسكين، قال: وكذلك أيضاً في كفارة اليمين وكفارة الظهار مدّاً مدّاً، وإن صح فيما بين الرمضانين فإنما عليه أن يقضي الصيام، فان تهاون به وقد صحّ فعليه الصدقة والصيام جميعاً لكل يوم مدّ..))[1].

وتقريب الاستدلال بها أنها قد قيدت وجوب الفداء بالتهاون، فإذا صحّ وتهاون في القضاء فعليه الجمع بين القضاء والفدية، وأمَّا إذا صحّ في ما بين الرمضانين ولم يتهاون في أمر القضاء فليس عليه إلا القضاء، فإذاً موضوع الفداء هو التهاون فإن تهاون وتسامح في أمر القضاء فعليه الفداء زائداً على القضاء.

إلا أن هذه الرواية ضعيفة من ناحية السند فإنّ في سندها علي بن أبي حمزة البطائني وهو لم يوثق، بل قد ضعفه الشيخ قدس سره صريحاً بأنّه كذاب أكل من مال موسى عليه السلام.

وأشكل السيّد الأُستاذ قدس سره[2] على هذه الرواية بقصور الدلالة أيضاً، باعتبار أن معنى التهاون الوارد في هذه الرواية هو المعنى المساوق لتأخير القضاء ـ في مقابل الاستعجال ـ الذي لا ينافي العزم على القضاء فاتفق العذر، فلا يدل بوجه على عدم المبالاة فضلاً عن العزم على الترك.

ولكن الظاهر أن هذا التفسير خلاف الظاهر، فإن الظاهر من التهاون عرفاً هو التسامح والتساهل في أمر القضاء، وليس معنى التهاون التأخير وعدم الاستعجال مع العزم على القضاء.

وكيف ما كان، فالرواية ساقطة من ناحية السند سواء أكانت ساقطة من ناحية الدلالة أيضاً أم لا.

---

(١) الوسائل: باب٢٥/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ٦.

(٢) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص١٩٦.

نعم، لو فرضنا أن هذه الرواية لم تكن ساقطة من ناحية السند، فعندئذٍ هي تدل على أن موضوع وجوب الفدية مقيّد بالتهاون والتسامح في أمر القضاء ..

ولكن في مقابلها حينئذٍ روايات أخرى تدل على كون وجوب الفدية شاملاً لجميع صور ترك الصوم، سواء أكان الترك عمدياً، أو تسامحاً وتساهلاً وتهاوناً، أو كان عازماً على القضاء في آخر الوقت ولكن طرأ عليه مانع من القضاء ..

منها: صحيحة محمّد بن مسلم ـ المتقدّمة ـ قال : سألتهما عن رجل مرض فلم يصم حتّى أدركه رمضان آخر ؟ فقالا : ((إن كان برأ ثمّ توانى قبل أن يدركه الرمضان الآخر صام الّذي أدركه وتصدّق ...)) .

وفي هذه الصحيحة موضوع التصدّق بالفدية عدم الصوم مطلقاً، أعم من أن يكون عازماً على ترك صوم القضاء متعمداً أو متسامحاً أو عازماً على صوم القضاء ولكنه اتفق طروء مانع من الصوم في آخر الوقت، ففي جميع هذه التقادير عليه الفدية، وأما القضاء فقد قيّد في الصحيحة بالتواني بعد البرء وهو مساوق للتسامح والتساهل.

ومنها : صحيحة زرارة ـ المتقدّمة ـ عن أبي جعفر عليه السلام ـ إلى أن قال ـ : ((فإن كان صحّ فيما بينهما ولم يصم حتى أدركه شهر رمضان آخر صامهما جميعاً وتصدّق عن الأول)).

وفي هذه الصحيحة موضوع التصدّق بالفدية أيضاً ترك الصوم مطلقاً، سواء أكان عمدياً أم متساهلاً ومتسامحاً أم كان عازماً على الصوم ولكنه اتفق طروء مانع من الصوم في آخر الوقت، فمقتضى اطلاق هذه الصحيحة أيضاً وجوب الفدية زائداً على وجوب الصوم.

ومثل هذه الصحيحة موثّقة سماعة ـ المتقدّمة ـ قال: سألته عن رجل أدركه رمضان وعليه رمضان قبل ذلك لم يصمه فقال: ((يتصدّق بدل كل يوم من الرمضان الذي كان عليه بمدّ من طعام، وليصم هذا الذي أدرك))[1].

فإن الموضوع في هذه الموثقة أيضاً ترك الصوم وهو بإطلاقه يشمل جميع هذه الفروض.

فعندئذٍ قد يقال بالمعارضة بين اطلاق صحيحة زرارة وموثقة سماعة وبين رواية أبي بصير وصحيحة محمد بن مسلم، والنسبة بينهما عموم وخصوص مطلقاً، وبالتالي فلا مانع من جعل الطائفة الثانية مقيّدة لإطلاق الطائفة الأولى، بناءً على كون معنى التهاون فيها هو التسامح والتساهل كما هو الظاهر، وأن الطائف الثانية تدل على أن موضوع وجوب الفدية هو التهاون والتسامح.

ولكن هذا القيل غير صحيح، لأن الطائفة الثانية إنما تدل على أن التهاون موجب للفدية في ما إذا ترك القضاء تسامحاً وتساهلاً وتهاوناً، ولكنها لا تدل على نفي وجوب الفدية إذا ترك القضاء مع العزم على القضاء، إذ ليس لها مفهوم لكي تدل على نفي وجوب الفدية في ما إذا كان عازماً ولم يكن في ترك القضاء متهاوناً ومتسامحاً. نعم، تدل على ذلك بالإطلاق الناشئ من السكوت في مقام البيان، ومن الواضح أنّ هذا الإطلاق لا يصلح أن يُعارض اطلاق الطائفة الأولى، لأن اطلاقها اطلاق لفظي مستند إلى مقدمات الحكمة وهو أقوى من الاطلاق الناشئ من السكوت في مقام البيان الذي هو أضعف مراتب الإطلاق.

---

(١) الوسائل: باب٢٥/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ٥.

[٢٥٣٦] مسألة ١٥ : إذا استمرّ المرض إلى ثلاث سنين يعني الرمضان الثالث وجبت كفارة للأُولى وكفارة أخرى للثانية، ويجب عليه القضاء للثالثة إذا استمر إلى آخرها ثمّ برئ، وإذا استمرّ إلى أربع سنين وجبت للثالثة أيضاً، ويقضي للرابعة إذا استمر إلى آخرها أي الرمضان الرابع، وأمّا إذا أخّر قضاء السنة الأُولى إلى سنين عديدة فلا تتكرّر الكفارة بتكررها، بل تكفيه كفارة واحدة[1].

فالنتيجة : إن الطائفة الثانية لا تصلح أن تكون مقيدة للطائفة الأولى، بل ولا تصلح أن تُعارضها.

فتحصّل من جميع ما تقدّم : إن تأخير القضاء يوجب الفدية فقط دون القضاء في صورة واحدة وهي ما لو كان العذر استمرار المرض إلى رمضان آخر، سواء أكان فوت شهر رمضان أو بعضه لمرض أم سفر، وأمّا في سائر الفروض فيجب عليه الجمع بين القضاء والفدية.

(١) والوجه في ذلك واضح ؛ لما تقدّم من أن موضوع وجوب الفداء هو استمرار المرض إلى رمضان آخر، فعندئذٍ إذا استمر المرض الى ما بعد شهر رمضان ـ أي الى السنة الثانية ـ فهو موضوع جديد مستقل لوجوب الفداء، فإذا فرضنا أنّه قد فات عنه شهر رمضان كلاً أو بعضاً بمرض واستمر إلى رمضان آخر، وفاته رمضان الثاني أيضاً بمرض واستمر مرضه إلى رمضان ثالث فلا شبهة في وجوب الفداء للسنة الأولى ووجوب الفداء للسنة الثانية أيضاً لأنه موضوع جديد لفداء آخر، وإذا استمر مرضه في السنة الثالثة إلى رمضان الرابع فأيضاً يجب عليه الفداء للسنة الثالثة، وهكذا يتكرر وجوب الفداء مع كل موضوع جديد مستقل.

[٢٥٣٧] مسألة ١٦ : يجوز إعطاء كفارة أيّام عديدة من رمضان واحد أو أزيد لفقير واحد، فلا يجب إعطاء كلّ فقير مدّاً واحداً ليوم واحد[١].

وهذا بخلاف تأخير القضاء عن السنة الأولى فإنه لا يوجب إلا كفارة واحدة، سواء صام في السنة الثانية أم أخّر القضاء لسنين متعددة، فإن المستفاد من اطلاقات الأدلة أن صرف وجود التأخير إلى رمضان آخر موجب للفداء، ولا اثر لتكرار تأخير القضاء لسنين عديدة وإن كان متهاوناً، ، فإذا وجب عليه الفداء للسنة الأولى فلا يجب عليه الفداء للسنة الثانية أيضاً ولو أخّر القضاء، لأن تأخير القضاء لا يكون في كل سنة سبباً مستقلاً لوجوب الفداء.

والحاصل : أنه فرق بين ما لو أخّر القضاء إلى رمضان آخر والى رمضان ثالث أو رابع فهو لا يوجب إلا كفارة واحدة ولا تتكرر بتكرر تأخير القضاء لسنين متعددة، وبين ما إذا استمر مرضه كذلك، فإن استمرار المرض الى رمضان آخر موضوع مستقل لوجوب الفداء يتكرر بتكرر استمرار المرض، فيجب عليه الفداء في السنة الأولى والفداء في السنة الثانية وهكذا ..

(١) بمقتضى اطلاق الأدلة، فإن الواجب في كل يوم إعطاء مدّ واحدٍ لطبيعي الفقير المنطبق على الواحد والكثير، فيجوز إعطاء فداء كفّارة ثلاثين يوماً لفقير واحد، فلا يكون محدّداً بعشرة فقراء أو أكثر أو أقلّ، وهذا بخلاف كفّارة الإفطار العمدي فإن الإعطاء فيها قد قيّد بلسان الأدلة بستين مسكيناً وهو غير منطبق على المسكين الواحد وبالتالي فلا بُدّ أن تُعطى كفارة كل يوم لستين مسكيناً .

نعم، يجوز إعطاء كفارة الإفطار العمدي لشهر واحد لستين مسكيناً، ولا يجب أن تُعطي كفارة كل يوم لستين مسكيناً .

[٢٥٣٨] مسألة ١٧ : لا تجب كفارة العبد على سيّده من غير فرق بين كفارة التأخير وكفارة الإفطار، ففي الأُولى إن كان له مال وأذن له السيد أعطى من ماله وإلّا استغفر بدلاً عنها، وفي كفارة الإفطار يجب عليه اختيار صوم شهرين مع عدم المال والإذن من السيّد، وإن عجز فصوم ثمانية عشر يوماً، وإن عجز فالاستغفار[1] .

---

(١) إذ لا دليل على وجوب كفارة العبد على سيده، بلا فرق بين كفارة التأخير وكفارة الإفطار، وعندئذٍ فإن كان للعبد مال وأذن سيّده به ـ حيث لا يجوز له التصرّف في ماله إلا بإذن سيّده ـ أعطى كفارته من ماله، وإلا فعليه الاستغفار في كفارة التأخير.

وأمَّا في كفارة الإفطار العمدي، فإن أذن سيّده فيُعطي من ماله، وإن لم يأذن سيّده فعليه أن يصوم شهرين متتابعين، فإن لم يتمكن من ذلك فعليه التصدّق بما يطيق.

إلا أن الماتن قدس سره قد ذكر بأنه يصوم ثمانية عشر يوماً وإن عجز فالاستغفار.

ولكن تقدَّم الكلام في هذه المسألة[1] سابقاً وذكرنا هناك بأنّه لا دليل على وجوب صوم ثمانية عشر يوماً سوى ما ورد في رواية ضعيفة من ناحية السند فلا يمكن الاعتماد عليها، والصحيح أنّ وظيفة المكلّف ـ كما ورد في صحيحتي محمّد بن مسلم والحلبي ـ إذا لم يتمكن من الخصال الثلاثة هو التصدّق بمدٍّ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون حراً أو عبداً، غاية الأمر إذا كان عبداً فالتصدّق بحاجة إلى أذن المولى، فإن أذن تصدّق بما يطيق، وإلا فعليه الاستغفار فقط .

---

(١) لاحظ ج١، ص٤٧٠ .

[٢٥٣٩] مسألة ١٨ : الأحوط عدم تأخير القضاء إلى رمضان آخر مع التمكّن عمداً، وإن كان لا دليل على حرمته[١].

وعلى هذا، فإن تمكّن من صوم شهرين متتابعين وجب عليه ذلك، وإن لم يتمكن فوظيفته التصدّق بما يطيق .. وأمّا ضمّ الاستغفار فليس واجباً ـ كما أفاده السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[١] : بأنّ مقتضى الجمع بين الأدلة الاستغفار والتصدّق بما يطيق ـ بل هو أمر محبوب.

(١) الأمر كما أفاده قدس سره فإنه لا دليل على عدم جواز تأخير القضاء إلى رمضان آخر، إذ لا شبهة ولا خلاف في عدم المبادرة الى القضاء بعد انقضاء رمضان لأن وقت القضاء موسع ـ بالنسبة الى السنة الأولى ـ لما بين الرمضانيين .

وإنّما الكلام في أنّه هل يجوز تأخيره اختياراً الى ما بعد رمضان آخر ـ أي الى السنة الثانية ولو مع التصدي لدفع الكفارة ـ أو لا يجوز؟

المشهور بين الأصحاب عدم الجواز، ولكن لا دليل عليه كما نبّه عليه الماتن قدس سره .

وقد يستُدل لعدم الجواز بكلمة التواني الواردة في صحيحة محمّد بن مسلم وبكلمة التهاون في رواية أبي بصير، باعتبار أن كلمة التواني أو التهاون لا تطلق إلا على ترك الوجوب وأنه إذا لم يهتمّ به وتوانَ به أو تهاون به فقد تركه.. ولكن من الواضح أن هاتين الكلمتين لا تدلان على ترك الواجب وعدم جواز التأخير، بل غاية ما يدلان عليه أن هناك واجباً موسعاً لم يسارع الى امتثاله فتوانَ به وأخّره

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي: ج٢٢، ص٢٠١ .

أو تهاونَ به بمعنى أنه تسامح وتساهل في التعجيل به لا بمعنى أنه توانَ أو تهاونَ عن أصل امتثاله، ولذا يصحّ اطلاق هاتين الكلمتين على من توانَ أو تهاونَ في المستحبات أيضاً، كالتواني والتهاون بصلاة الليل أو صلاة الجماعة أو الزيارة أو ما شاكل ذلك، فإنه يصدق عليها عنوان التواني وعنوان التهاون بمعنى التساهل والتسامح.

وبالجملة : شيء من هذين العنوانين لا يدل على عدم جواز التأخير، مضافاً إلى أن كلمة التهاون انما وردت في رواية أبي بصير وهي ضعيفة ـ بعلي بن أبي حمزة البطائني الذي نصّ الشيخ قدّس سرّه على تضعيفه كما تقدّم ـ فلم يثبت صدورها.

وقد يستدل أيضاً على عدم الجواز بما عبّر عن التأخير بعنوان التضييع ـ ببعض الروايات ـ الذي لا يصح اطلاقه إلا على ترك الواجب .. ولكن هذا العنوان أيضاً لا يدل على عدم جواز التأخير لصحة إطلاق هذا العنوان أيضاً على ترك الراجح كترك المستحبات مثل صلاة الليل أو صلاة الجماعة أو الزيارة أو ما شاكل ذلك، فإنه يصدق على تركها عنوان التضييع لفضيلتها، بل واطلق على تأخير الصلاة عن أول وقتها أيضاً.

وأمّا جواز التأخير فقد اُستُدل عليه ببعض الروايات ..

منها : رواية سعد بن سعد، عن رجل، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن رجل يكون مريضا في شهر رمضان ثمّ يصح بعد ذلك فيؤخر القضاء سنة أو أقل من ذلك أو أكثر، ما عليه في ذلك؟ قال: ((أحب له تعجيل الصيام، فإن كان أخره فليس عليه شيء))[1].

(١) الوسائل: باب٢٥/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ٧.

[٢٥٤٠] مسألة ١٩ : يجب على وليّ الميّت قضاء ما فاته من الصوم[١]

وهذه الرواية تدل على جواز التأخير، إلا أنّ الرواية ضعيفة السند بالإرسال فلا يمكن الاعتماد عليها.

وكيف ما كان، فلا دليل على عدم جواز تأخير القضاء عن رمضان آخر ـ وإن كان الإتيان به مستحباً قبل رمضان آخر ـ فيجوز التأخير اختياراً إلى رمضان آخر ويأتي بالقضاء بعد رمضان آخر، إلا أنه تلزمه حينئذٍ كفارة تأخير القضاء .

(١) والكلام في هذه المسألة يقع في جهات..

الجهة الأولى : في أصل وجوب القضاء، وهل يجب على الولي قضاء ما فات عن الميت أو لا يجب؟

الجهة الثانية : في المراد من الفائت عن الميت، وهل هو خصوص الفائت لعذر أو الأعم من العذر والعمد؟.

الجهة الثالثة : في المراد من الميت، وهل هو خصوص الأب أو يعمّ الأم أيضاً؟.

الجهة الرابعة : في المراد من الولي، وهل هو مختصّ بالولد الأكبر أو يعمّ غيره أيضاً؟.

أمّا الجهة الأولى : فالمعروف والمشهور بين الأصحاب هو وجوب القضاء على الولي، بل أُدعي الاجماع على ذلك . نعم، نُسب الخلاف إلى ابن عقيل حيث ادعى أن الروايات على عدم الوجوب متواترة وأن القول بالوجوب شاذ[١].

---

(١) رسالتان مجموعتان من فتاوى العلمين (فتاوى ابن ابي عقيل): ٨٠ .

وكيف كان، فسواء صحت نسبة هذا القول أو لا، فقد أُستُدل على عدم الوجوب بروايتين ..

الرواية الأولى : ما روي في الفقيه عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع عن أبي جعفر الثاني عليه السلام قال : قلت له رجل مات وعليه صوم، يصام عنه أو يتصدّق؟ قال: ((يتصدّق عنه فإنه أفضل))[1].

وهذه الرواية واضحة الدلالة على عدم وجوب القضاء وأن الوظيفة هي التصدق وهو أفضل .

ولكن الظاهر أن هذه الرواية ضعيفة من ناحية السند؛ لأن طريق الصدوق إلى محمّد بن إسماعيل بن بزيع وإن كان معتبراً وصحيحاً، إلا أن الصدوق لم يسند هذه الرواية لنفسه عن محمّد بن إسماعيل لكي يمكن الالتزام بصحة طريقه في المشيخة لمن روى عنهم عن محمد بن اسماعيل بن بزيع، بل أسندها بصيغة المجهول حيث عبّر عنها بروي عن محمّد بن إسماعيل، ومن الواضح أنه فرق بين أن يقول روى فلان ـ بصيغة المعلوم ـ وبين أن يقول روي عن فلان ـ بصيغة المجهول ـ، فإنه إذا قال روى فلأنّ فمعناه أنّ الخبر قد وصل إليه من طريق صحيح، ولذا يجوز إسناد الخبر إليه مباشرة مع اسقاط الوسائط، بخلاف ما لو عبّر بروي عن فلان ـ بصيغة المجهول ـ كما في المقام حيث عبّر الصدوق بروي عن محمد بن اسماعيل بن بزيع، وهذا يدل على أن الخبر لم يصل إليه بطريق صحيح، وإلا لو صحّ الطريق لقال روى بصيغة المعلوم .

فإذاً الرواية ساقطة من ناحية السند فلا يمكن الاعتماد عليها.

---

(١) الفقيه: ج٣: ١١١٩/٢٣٦ .

الرواية الثانية : ما استدل به العلامة في التذكرة من صحيحة أبي مريم الانصاري التي رواها المشايخ الثلاثة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ((إذا صام الرجل شيئاً من شهر رمضان ثم لم يزل مريضاً حتى مات فليس عليه شيء، وإن صحّ ثمّ مرض ثمّ مات وكان له مال تصدّق عنه مكان كل يوم بمدٍّ، وإن لم يكن له مال صام عنه وليّه)).

ومبنى الاستدلال بها أنها لا تدل على وجوب القضاء، بل تدل على أن الواجب إنما هو التصدّق بمال الميت إن كان وإلا فعلى الولي أن يصوم بدل التصدّق .

فالنتيجة : أنّ الصحيحة لا تدل على وجوب القضاء على الميت .

ثم إنّها صحيحة من ناحية السند، ولكن الشيخ قدس سره قد رواها باختلاف عما رواه الكليني والصدوق قدس سرهما ، فإن الوارد في روايتي الكليني والصدوق قدس سرهما (فإن كان له مال تصدّق به، وإن لم يكن له مال صام وليّه عنه)، وأمّا الوارد في رواية الشيخ قدس سره (فإن كان له مال تصدّق به وإن لم يكن له مال تصدّق وليه) فالصوم غير مذكور في رواية الشيخ .

وقد أورد عليه صاحب الجواهر قدس سره[1] بابتناء الاستدلال على رواية الشيخ قدس سره ، وأمَّا على رواية الكافي والصدوق قدس سرهما فلا تدل على ذلك، بل تدل على وجوب القضاء كما عليه المشهور، غاية الأمر أنه في مرتبة متأخرة عن التصدّق، بمعنى أن الواجب أوّلاً التصدق، وأما وجوب الصوم فهو على الولي في مرتبة متأخرة عن التصدّق.

---

(١) الجواهر: ج١٧، ص٣٦ .

وأما على رواية الشيخ قدس سره فلا يجب قضاء صوم على الولي مطلقاً ولو في مرتبة متأخرة بل يجب التصدّق فقط، غاية الأمر أنه يجب عليه التصدّق فيما إذا لم يكن للميت مال.

ولاريب بأن الكافي والفقيه أضبط فتقدّم روايتهما على رواية الشيخ رضي الله عنه لدى المعارضة. هذا.

ولكن قد أشكل عليه السيّد الأُستاذ قدس سره[1] بأنّ قانون الأضبطية إنما يوجب التقديم فيما لو كانت هناك رواية واحدة مروية بزيادة ونقيصة أو ايجاب وسلب أو تبديل لفظ بلفظ فعندئذٍ المرجع هو قانون الأضبطية وتقدّم روايتي الكليني والصدوق قدس سرهما على رواية الشيخ قدس سره لكثرة اشتباه الشيخ قدس سره كما نصّ عليه في الحدائق.

فالمورد ليس من موارد تطبيق قانون الاضبطية لأن الشيخ قدس سره قد روى روايتين عن أبي مريم الانصاري: إحداهما متوافقة مع روايتي الكليني والصدوق قدس سرهما ومشتملة على أنّه (إن لم يكن له مال صام وليه)، والأخرى مخالفة طريقاً ومضموناً (إن لم يكن له مال تصدّق وليّه عنه)، فالشيخ قدس سره قد نقل روايتين متعارضتين بطريقين فلا يدرى بأن الصادر عن الامام عليه السلام بأيّ طريق منهما، وحينئذٍ فإن كان هناك ثمّة اشتباه فلا محالة يكون من الراوي عن الامام عليه السلام وهو أبو مريم الانصاري لا من الشيخ قدس سره، وإلا فكلتا الروايتين لا يمكن صدورهما من الامام عليه السلام فالصادر أحدهما دون كلتيهما معاً، فعندئذٍ تقع المعارضة بين الروايتين فلا يكون دليل الاعتبار شاملاً لكلتا الروايتين ولا

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٢٠٨.

لأحدهما دون الأخرى للترجيح من غير مرجح، فإذاً لا محالة تسقط كلتا الروايتين عن الاعتبار، وبالتالي فلا اعتبار لا برواية الكليني والصدوق قدس سرهما ولا برواية الشيخ قدس سره فإن شيئاً منهما لا يكون مشمولاً لدليل الاعتبار لكي يرجع الى الترجيح بالأضبطية بل هو أجنبي عنها .

ثم ذكر قدس سره وعلى فرض ثبوت النسخة الدالة على نفي القضاء كما يقوله ابن عقيل واستقرار التعارض بين هذه النسخة ونصوص القضاء فلا ريب أن الترجيح مع نصوص القضاء لمخالفتها للعامة ..

وأقول: أما ما أفاده المحقق البحراني قدس سره وغيره ـ من كثرة اشتباه الشيخ قدس سره ـ فيمكن المناقشة فيه : بأنّ كثرة الاشتباه في كتب الشيخ قدس سره كالتهذيبين لا يستلزم اشتباه الشيخ قدس سره نفسه، إذ ربما كان الاشتباه من الراوي عن الامام عليه السلام نفسه كما في الرواية المبحوث عنها، كما أنه لا دليل على كون الكليني قدس سره أو الصدوق قدس سره أضبط من الشيخ قدس سره ، فوجود الاشتباه في كتب الشيخ قدس سره لا يدل على اشتباه نفس الشيخ قدس سره.

هذا، مضافاً إلى أن الترجيح بالأضبطية إنما يكون حجة فيما لو كانت الأضبطية موجبة للاطمئنان، وأمَّا إذا لم تكن موجبة للاطمئنان فلا أثر لها، لأنها ليست من القوانين المنصوصة عليها في الروايات.

وأمّا ما أفاده السيد الاستاذ قدس سره فيمكن المناقشة فيه أيضاً : بأنه سواء أكان الصادر من الراوي ـ أبي مريم الانصاري ـ رواية واحدة عن الامام عليه السلام للمشايخ الثلاثة ولكن وقع الاشتباه منه أو من المشايخ الثلاثة، أم روايتان بطريقين وبنسختين من الشيخ رحمه الله ومن الصدوق والكليني قدس سرهما ، فإنه يمكن

الجمع العرفي الدلالي بينهما ولا تصل النوبة الى التعارض لأنّ كلاً من النسختين محتمل الصدور من الامام عليه السلام ، فكما يحتمل صدور نسخة الكليني والصدوق من الامام عليه السلام فكذلك يحتمل صدور نسخة الشيخ من الامام عليه السلام ، فعندئذٍ لا مانع من التمسك بدليل الاعتبار ولا تعارض ولا تنافي بين النسختين، فلا مانع من أن يكون الواجب على الولي التصدّق والقضاء معاً ولا تناقض ولا تضاد بينهما حتَّى لا يشملهما دليل الاعتبار فلا ضير في شمول دليل الاعتبار لكليهما ؛ لأن اطلاق كلّ من النسختين ناشٍ من سكوت المولى في مقام البيان، فالقضية الشرطية على رواية الشيخ قدس سره (وإن لم يكن له مال تصدّق عنه وليّه) لا مفهوم لها لأنها مسوقة لبيان تحقق الموضوع، وكذلك القضية الشرطية على رواية الكليني والصدوق قدس سرهما (وإن لم يكن له مال صائم عنه وليّه) فأيضاً لا مفهوم لها، وبالتالي فسكوت المولى في مقام البيان لكلّ منهما يقيّد بنصّ كلّ منهما، لأنّ نسخة الكافي والفقيه تنصّ على وجوب القضاء، ونسخة التهذيب تنصّ على وجوب التصدّق، فنرفع اليد عن الاطلاق الناشئ من السكوت في مقام البيان لكلّ منهما بنصّ الآخر، وحينئذٍ فلا مانع من شمول دليل الاعتبار لكليهما لإمكان الجمع العرفي الدلالي بينهما، ولا تصل النوبة إلى التعارض بين النسختين، ونتيجة ذلك الالتزام بوجب الصوم والتصدق معاً على الولي.

وأمّا ما أفاده قدس سره من أنّه على فرض ثبوت النسخة الشيخ قدس سره الدالة على نفي القضاء كما يقوله ابن عقيل واستقرار التعارض بين هذه النسخة ونصوص القضاء فلا ريب أن الترجيح مع نصوص القضاء لمخالفتها للعامة وتحمل رواية الشيخ قدس سره على التقية .

ولكن الظاهر أن الحمل على التقية إنما يصح في ما إذا كانت الرواية موافقة لعموم مذهب العامة فعندئذٍ تحمل على التقية، وأمَّا إذا كان مورد الرواية محل خلاف بين العامة انفسهم ـ كأن يقول بعضهم بالصدقة وبعضهم الآخر يقول بوجوب القضاء، أو كلهم يقولون بوجوب القضاء وبعضهم يقول بوجوب الصدقة ـ فلا وجه للحمل على التقية.

وكيف ما كان فلا تعارض بين هاتين الروايتين لا بنسخة رواية الشيخ ولا بنسخة رواية الكليني والصدوق قدس سرهما .

وهل تصلح نسخة رواية الشيخ قدس سره أن تعارض الروايات الدالة على وجوب القضاء على الولي ؟ الظاهر أنها لا تصلح للمعارضة، لأنّ رواية الشيخ قدس سره إنما تدل على وجوب التصدق (... وكان له مال تصدّق عنه مكان كل يوم بمدٍّ، وإن لم يكن له مال تصدّق عنه وليّه) وأما وجوب القضاء فهي ساكتة عنه .

نعم، هي تدل على عدم وجوب القضاء بالإطلاق الناشئ من السكوت في مقام البيان .. ولكن من الواضح أن الاطلاق الناشئ من السكوت في مقام البيان من أضعف مراتب الدلالات اللفظية ولا يصلح أن يعارض الاطلاقات اللفظية الناشئة من مقدمات الحكمة، وبما أنّ دلالة الروايات الدالة على وجوب القضاء على الولي أقوى دلالة من رواية الشيخ قدس سره لأنها بالإطلاق الناشئ من السكوت في مقام البيان، فتتقدم عليها من باب تقديم الأظهر على الظاهر أو النصّ على الظاهر الّذي هو من أحد موارد الجمع الدلالي العرفي .

وأمَّا بناءً على صحة نسخة رواية الكليني والصدوق قدس سرهما (...وإن لم يكن له مال صام عنه وليّه) فهي واضحة الدلالة على عدم وجوب القضاء ابتداءً ـ وهو

لعذر من مرض أو سفر أو نحوهما، لا ما تركه عمداً، أو أتى به وكان باطلاً من جهة التقصير في أخذ المسائل، وإن كان الأحوط قضاء جميع ما عليه وإن كان من جهة الترك عمداً . نعم، يشترط في وجوب قضاء ما فات بالمرض أن يكون قد تمكّن في حال حياته من القضاء وأهمل، وإلّا فلا يجب

كما ترى ينطبق على مذهب ابن عقيل ـ لأنها قد علقت وجوب قضاء الصوم في طول وجوب التصدق، وهذا ظاهر في إجزاء التصدّق في المرتبة السابقة عن صوم القضاء، فإذاً من هذه الناحية التنافي بينهما موجود ابتداءً، وعندئذٍ فلا بُدّ من تقييد تلك الروايات الدالة على وجوب القضاء لأنها تدل على نفي التصدّق بالإطلاق الناشئ من السكوت في مقام البيان، وأمَّا رواية الكليني والصدوق قدس سرهما فهي ناصّة في وجوب التصدّق فلا بُدّ من تقديمها عليها من باب تقديم النصّ على الظاهر أو الأظهر على الظاهر الّذي هو من أحد موارد الجمع الدلالي العرفي.

وأما مع غض النظر عن ذلك وتسليم المعارضة بين رواية الشيخ قدس سره من طرف، وروايات القضاء مع رواية الكليني والصدوق قدس سرهما معاً من طرف آخر، فهي لا تكون حجة وغير مشمولة لأدلة الاعتبار، إمّا من جهة اختلاف النسخ، وإمّا من جهة التعارض ،وكذلك الحال في نسخة رواية الكليني والصدوق قدس سرهما ، وبالتالي فيحكم بسقوط طرفي المعارضة والرجوع إلى الأصل العملي في المقام ومقتضاه عدم وجوب القضاء وعدم وجوب التصدق، فشيء منهما غير ثابت.

فتحصّل من جميع ما تقدّم : أنّه لا دليل على عدم وجوب القضاء على الولي .

لسقوط القضاء حينئذ كما عرفت سابقاً[١]، ولا فرق في الميّت بين الأب

---

(١) هذه هي الجهة الثانية : وهي أنه بعد الفراغ من أصل وجوب القضاء، فهل المراد بما فات عن الميت مختصّ بما فاته عن عذرٍ أو يعمّ ما فاته عن عمدٍ ؟

المعروف والمشهور بين الأصحاب هو اختصاص وجوب القضاء بما فات عن الميت عن عذرٍ، وأمَّا ما فاته عن عمدٍ فلا يجب قضاؤه . وقد يستُدل على ذلك بموثقة سماعة عن أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سافر في شهر رمضان فأدركه الموت قبل أن يقضيه؟ قال: ((يقضيه أفضل أهل بيته))[١].

وتقريب الاستدلال بها أنها مختصّة بقضاء ما فات عن عذر، ومثلها روايات أخرى تدل على أنه إذا فات صوم شهر رمضان لطمث أو نفاس أو سفر فإنّه يجب قضاؤه على الولي .

والظاهر أنه لا يمكن إتمامه بالدليل، لأن هذه الموثقة ونحوها وإن وردت في المعذور لمرض أو سفر أو حيض أو نفاس إلا أن ذلك مورد لها وهو لا يستدعي تخصيص الحكم به .

كما أنها لا تدل على عدم وجوب القضاء على الولي فيما إذا فات عن الميت عمداً إلا بإطلاقها الناشئ من سكوت المولى في مقام البيان، فلو كنّا نحن وهذه الموثقة لقلنا بعدم وجوب القضاء على الولي فيما إذا فات عن الميت عمداً .

---

(١) الوسائل: باب٢٣/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ١١ .

ولكن هذه الموثقة وغيرها من الروايات التي موردها العذر كالحيض والنفاس وما شاكل ذلك لا تصلح أن تعارض اطلاق صحيحة حفص بن البختري ـ الدال على عدم الفرق بين أن يكون الفائت عن عذرٍ أو عن عمدٍ ـ عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يموت وعليه صلاة أو صيام، قال: ((يقضى عنه أولى الناس بميراثه))، قلت: فإن كان أولى الناس به امرأة؟ فقال: ((لا، إلا الرجال))[1].

فإنّ دلالة صحيحة حفص على وجوب قضاء ما فات عن الميت إنما هي بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة وهي حاكمة على دلالة اطلاق الموثقة وغيره من الروايات الناشئ من السكوت في مقام البيان، وبالتالي فالمرجع هو اطلاق صحيحة حفص بن البختري الدال على عدم الفرق في جوب القضاء على الولي فيما إذا فات عن الميت عمداً أو عن عذرٍ.

ودعوى: انصراف الصحيحة إلى ما فات عن عذر من جهة كون الفائت غالباً ما يكون عن عذر.

مدفوعة: أوّلاً، بأن الغلبة غير متحقّقة لأنّ فوت الواجب كالصلاة والصوم عن عذرٍ ليس أكثر من فوتهما عن عمدٍ ولا سيما في بداية التكليف ومرحلة الشباب، فالغلبة من الأوّل غير معلومة.

وثانياً: على تقدير تسليم الغلبة، إلا أن الغلبة ليست منشأً للانصراف، لأن منشأ الانصراف هو كثرة الاستعمال دون غلبة الوجود في الخارج.

---

(١) الوسائل: باب٢٣/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ٥.

فتحصّل : أن مقتضى صحيحة حفص بن البختري وغيرها عدم الفرق في قضاء الصوم على الولي بين ما فات عن الميت عمداً أو عذراً فعلى كلا التقديرين يجب عليه القضاء .

وهل يختصّ وجوب القضاء على الولي بما وجب على الميت وتمكن منه ولم يقضه؟ ذكر السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[١]: بأن وجوب القضاء على الولي مختصّ بما إذا كان القضاء واجباً على الميت نفسه بأن كان متمكناً ولم يقض وإلا فلا ، لأنه متفرّع عنه ومتلقّى منه .. وقد استدل على ذلك بروايتين ..

الرواية الأولى : صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن رجل أدركه رمضان وهو مريض وتوفي قبل أن يبرأ ؟ قال: ((ليس عليه شيء ولكن يقضى عن الّذي يبرأ ثمّ يموت قبل أن يقضي))[٢].

وكأنّ ذيل هذه الصحيحة يدل على أن وجوب القضاء على الولي إنما يكون فيما لو كان القضاء ثابتاً على الميت نفسه وتمكن منه ولكنه لم يقضه .

الرواية الثانية : صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت في شوال فأوصتني أن أقضي عنها ؟ قال: ((هل برئت من مرضها؟)) قلت: لا ، ماتت فيه ، قال : ((لا تقضي عنها ، فإن الله لم يجعله عليها))، قلت: فاني أشتهي أن أقضي عنها وقد أوصتني بذلك؟ قال: ((كيف تقضي عنها شيئاً لم يجعله الله عليها ، فإن اشتهيت أن تصوم لنفسك فصم))[٣].

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢ ، ص٢١١ .

(٢) الوسائل: باب٢٣/ أبواب أحكام شهر رمضان ، حديث: ٢ .

(٣) المصدر نفسه ، حديث: ١٢ .

ولكن الظاهر أنّ الاستدلال بكلتا الصحيحتين لا يدل على المطلوب ..

أمّا صحيحة محمّد بن مسلم فهي مطلقة من حيث كونه متمكناً من الإتيان بالقضاء قبل أن يموت أو ليس متمكناً منه، وبالتالي فهي لا تدل على خصوصيّة كونه متمكناً من القضاء ولكنه لم يقضه .

وأمَّا صحيحة أبي بصير فهي خارجة عن محل الكلام، لأنها تدل على عدم اشتغال ذمة الميت بالقضاء ،لأن القضاء لم يشرّع في حقّ المرأة إذا مرضت أو طمثت وماتت فلا شيء في ذمتها حتَّى يجب قضاؤه، ومن الواضح أن ذمة الميت إذا لم تكن مشغولة بشيء فلا يكون القضاء عنه مشروعاً، هذا .

ولكن ما ذكره السيّد الأُستاذ قدس سره ـ : من أن وجوب القضاء على الولي منوط بثبوت وجوب القضاء على الميت نفسه وتمكنه من القضاء ولم يقض ـ لا يمكن إتمامه بدليل .

هذا مضافاً إلى أن ما ذكره قدس سره من القيد والخصوصية لو تمّ فإنما يتمّ بالنسبة إلى الحائض والنفساء والمريض، وأمّا بالنسبة إلى المسافر فلا يتمّ، للفرق بين المسافر والمريض والحائض والنفساء كما في موثقة محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله في امرأة مرضت في شهر رمضان أو طمثت أو سافرت فماتت قبل أن يخرج رمضان، هل يقضي عنها؟ فقال: ((أما الطمث والمرض فلا، وأمّا السفر فنعم))[1].

فالسفر مستثنى من عدم القضاء، بل بمجرد السفر تشتغل ذمة المكلف بالقضاء إذا مات قبل التمكن منه وفي مثل ذلك يجب على الولي قضاؤه .

---

(١) الوسائل: باب٢٣/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ١٦ .

والأُمّ على الأقوى[١]، وكذا لا فرق بين ما إذا ترك الميّت ما يمكن التصدّق به

وقد تحصّل مما تقدّم : أنّه لا دليل على تخصيص ما فات عن الميت بما فات عن عذر، بل يجب على الولي القضاء مطلقاً سواء فات عن عذرٍ أو عن عمدٍ.

(١) الجهة الثالثة : في أن المراد من الميت هل هو خصوص الأب أو ما يعمّ الوالدين؟

ذهب جماعة منهم الماتن قدس سره الى التعميم، ويُستدل لهم بروايتين ..

الرواية الأولى: صحيحة أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان أو طمثت أو سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان، هل يقضى عنها؟ قال: ((أمّا الطمث والمرض فلا، وأمّا السفر فنعم))[١].

الرواية الثانية: موثقة محمّد بن مسلم ـ المتقدّمة ـ عن أبي عبد الله عليه السلام في امرأة مرضت في شهر رمضان أو طمثت أو سافرت فماتت قبل أن يخرج رمضان، هل يقضي عنها؟ فقال: ((أما الطمث والمرض فلا، وأمّا السفر فنعم))[٢].

وفي هاتين الروايتين غنى وكفاية لتعميم وجوب القضاء على الولي لكلا الوالدين، ولا وجه لتخصيص الميت بالأب بل يشمل الأم أيضاً.

وأمَّا سائر الروايات الأخرى فهي مشتملة على الرجل ومختصّة به، فلا وجه للتعدي عن موردها ـ وهو الرجل ـ الى المرأة لأنه بحاجة الى دليل وهو مفقود ..

---

(١) الوسائل: باب٢٣/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ٤ .

(٢) المصدر نفسه، حديث: ١٦ .

ودعوى : التعدي فيها الى المرأة تمسكاً بقاعدة الاشتراك في التكليف إلا ما خرج بدليل كستر البدن في الصلاة ونحوه .

مدفوعة : بأنها لا أساس لها في المقام، لأن قاعدة الاشتراك إنّما هي في الخطابات الأولية العامة للكتاب والسُنّة الموجهة إلى المكلّفين، كما في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ...**﴾[1] فإنّ الخطاب وإن كان موجهاً إلى الرجال إلا أنّه لا يمكن اختصاص الحكم بهم بل هو عام للرجال والنساء، وكما لو كان الرجل مورداً للحكم ومتعلقاً له : كأن يسأل عن رجل يتكلم في صلاته ؟ فيقول عليه السلام : يعيد، ونحو ذلك مما تضمن حكماً لموضوع وضعاً أو تكليفاً وكان الرجل مورداً وموضوعاً للحكم، فحينئذٍ يتعدى للمرأة بقاعدة الاشتراك ما لم يثبت الاختصاص، وكذا لو كان الخطاب العام موجّهاً إلى المرأة وكانت المرأة مورداً وموضوعاً للحكم فلا يختصّ بها ويعمّ الرجل أيضاً بقاعدة الاشتراك .

وأمَّا في الأحكام الثانوية فليس الأمر فيها كذلك، وليس مورداً لقاعدة الاشتراك في التكليف، وما نحن في كذلك ـ فإن وجوب قضاء ما فات عن الميت هل هو مختصّ بالرجل أو الأعم منه ومن المرأة ؟ ـ من الاحكام الثانوية ولا تنطبق عليها قاعدة الاشتراك في التكليف، بل مقتضى القاعدة أنه لا يجب على الولي شيء، لأنه قد وجب على الميت نفسه، وأما وجوب القضاء على الولي فهو بحاجة إلى دليل، وفي المقام حيث دلّ الدليل على وجوب القضاء عن الميت

(١) سورة المائدة: ٦ .

عنه وعدمه، وإن كان الأحوط في الأوّل الصدقة عنه برضا الوارث مع القضاء[1]، والمراد بالولي هو الولد الأكبر وإن كان طفلاً أو مجنوناً حين

إذا كان الميت أباً للولي فحينئذٍ لا يمكن التعدي منه إلى الأم، فإذاً لا وجه للتمسك بقاعدة الاشتراك.

وكيف ما كان : فقد ظهر أنّه لا وجه لتخصيص الميت بالأب بل يعمّ الأم أيضاً، فكما يجب على الولي قضاء ما فات عن الأب فكذلك يجب عليه قضاء ما فات عن الأم أيضاً بمقتضى صحيحة أبي حمزة وموثقة محمد بن مسلم .

(١) تقدَّم الكلام في صحيحة أبي مريم الانصاري وذكرنا أنها حيث قد وردت بطريقين على نسخة رواية الشيخ قدس سره ، وعلى نسخة رواية الكليني والصدوق قدس سرهما إلا أنه يمكن الجمع العرفي الدلالي بينهما والالتزام بالصدقة وقضاء الصيام .

وأمّا لو تنزلنا وسلّمنا بالمعارضة بين رواية الشيخ قدس سره من طرف، وروايات القضاء مع رواية الكليني والصدوق قدس سرهما معاً من طرف آخر، فهي لا تكون حجة وغير مشمولة لأدلة الاعتبار، إمّا من جهة اختلاف النسخ، وإمّا من جهة التعارض، وكذلك الحال في نسخة رواية الكليني والصدوق قدس سرهما ، وبالتالي فيحكم بسقوط طرفي المعارضة والرجوع إلى الاصل العملي في المقام ومقتضاه عدم وجوب القضاء وعدم وجوب التصدّق، فشيء منهما غير ثابت.

وأما السيّد الأُستاذ قدس سره فقد أفاد في تقرير بحثه[1]: أنه على فرض التعارض بينهما فلا بد من حمل هذه الصحيحة على التقية لأنها موافقة للعامة دون روايات القضاء .

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٢١٤ .

وأقول : أنه لا بُدّ من ملاحظة الصحيحة بكلتا نسختيها مع روايات القضاء ..

أمّا على نسخة رواية الكليني والصدوق قدس سرهما فهي تقيّد اطلاقات روايات القضاء بالتصدّق أوّلاً بما إذا كان للميت مال، فإن لم يكن له مال فيجب القضاء وحينئذٍ فلا تعارض بينهما .

وأمّا بالنسبة إلى نسخة رواية الشيخ رضي الله عنه فكما أنها معارضة مع رواية الكليني والصدوق فكذلك هي معارضة مع سائر روايات القضاء، لأن رواية الشيخ رضي الله عنه تدل على وجوب التصدّق فقط.

وعلى ذلك، فهل يمكن حمل رواية الشيخ رضي الله عنه على التقية من جهة أن بعض العامة يقول بوجوب الصدقة دون وجوب القضاء، أو لا ؟

الظاهر أنّ الحمل في المقام على التقية ـ كما ذكرنا سابقاً ـ لا يصحّ إلا في ما إذا كانت الرواية موافقة لمذهب العامة، وأمّا إذا كانت الرواية مورداً للخلاف بينهم ـ كأن يقول بعضهم بالصدقة والآخر يقول بوجوب القضاء أو كلهم يقولون بوجوب القضاء وبعضهم يقول بوجوب الصدقة ـ فلا وجه للحمل على التقية.

نعم، يبقى الكلام في سائر فقرات الصحيحة ـ وهو صدرها المشتمل على وجوب التصدّق عنه مكان كل يوم بمدّ ـ فحيث إنه موضع اتفاق في كلتا النسختين وسليم عن المعارضة فلا موجب لطرحه عن أدلة الاعتبار بل هو حجة، ومقتضى الصناعة الجمع بينها وبين الروايات الدالة على وجوب القضاء بالالتزام بوجوب الأمرين معاً ـ أي وجوب التصدّق ووجوب القضاء ـ لعدم التنافي بينهما من هذه الجهة، لأن روايات وجوب القضاء ساكتة عن وجوب التصدّق، وهذه الصحيحة تدل على وجوب التصدق وساكتة عن وجوب القضاء، فلا مانع من الجمع بين التصدّق وبين القضاء إذا كان للميت مال .

الموت، بل وإن كان حملاً[١].

---

(١) وهذه الجهة الرابعة : وهي في المراد بالولي، وهو الولد الأكبر على الأشهر بل المشهور شهرة عظيمة، وتدل عليه صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يموت وعليه صلاة أو صيام، قال : ((يقضي عنه أولى الناس بميراثه))، قلت : فإن كان أولى الناس به امرأة ؟ فقال : ((لا إلا الرجال))[١].

وتقريب الاستدلال بها أنها ظاهرة بكون القاضي عن الميت هو من كان الأولى بميراثه بقول مطلق وعلى نحو القضية الحقيقة، وهو ينطبق على الولد الأكبر حصراً، لأنه الأولى بميراث الميت في جميع طبقات الإرث، بل حتى لمن في طبقته كالأبوين فإن لكلّ من الأبوين ـ مع وجوده ـ السدس، وكذلك هو أولى من اخته لأنه يرث الثلثين وأخته ترث الثلث، بل وأولى من سائر الأولاد الذكور من جهة اختصاصه بالحبوة كالفرس وألبسة الميت وأسلحته وما شاكل ذلك .

وقد يقال كما قيل : إن تمّ هذا فإنما يتمّ بالنسبة إلى ما إذا كان الميت أباً، وأمّا إذا كان الميت أمّاً فلا يتم، لأن مختصّات الأم لا تنتقل إلى خصوص الولد الأكبر.

الظاهر أن الأمر ليس كذلك، لأنّ الوارد في الصحيحة هو عنوان (أولى الناس بميراثه) ـ أي ميراث الميت ـ وهو ينطبق على الأب والأم معاً ولا يختصّ بالأب، لصحة اسناد هذا العنوان إلى طبيعي الميت ولو باعتبار أحد فرديه، فإذا صحّ هذا الاسناد فلا فرق بين الأب والأم من هذه الناحية.

وقوله عليه السلام في موثّقة أبي بصير : ((يقضيه أفضل أهل بيته))[٢] . فيمكن أن

---

(١) الوسائل : باب٢٣/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ٥ .

(٢) المصدر نفسه، حديث: ١١ .

[٢٥٤١] مسألة ٢٠ : لو لم يكن للميت ولد لم يجب القضاء على أحد من الورثة، وإن كان الأحوط قضاء أكبر الذكور من الأقارب عنه[١].

يقال إن المراد من أفضل أهل البيت هو الولد الأكبر، باعتبار الأفضلية المستندة الى حيثية كونه من أهل بيت الميت، لا الأفضلية المستندة الى الصفات الخارجية كالتقوى والعلم وما شاكل ذلك، لأنها قد تنطبق على الأبعد أو الولد الأصغر، ومن المعلوم أن عنوان الأفضلية بهذه الحيثية مختصّ بالولد الأكبر ولا يعمّ غيره، فهو أفضل من أبيه لأن أبوه ليس من أهل بيت الولد بل الولد من أهل بيت أبيه، كما أنه يمكن تطبيقه على كونه أفضل من جميع اخوته .

وقد يقال بدلالة مكاتبة الصفّار على ذلك أيضاً، حيث قال عليه السلام : ((يقضي عنه أكبر وليّيه ...))[١].

وكيف ما كان، فالظاهر أنّ جميع العناوين الواردة في الروايات المتقدّمة تنطبق على كون المراد من الولي فيها هو الولد الأكبر، وبمقتضى اطلاقاتها لا فرق بين أن يكون الولد الأكبر حين الموت صغيراً أو كبيراً، بل ولو كان حملاً ذكراً أكبر الأولاد.

(١) والأمر واضح؛ فإن وجوب قضاء ما فات عن الميت على غيره من الورثة مطلقاً خلاف القاعدة وبحاجة إلى دليل، ولكن حيث إنّ الدليل قد دلّ على وجوبه على خصوص الولد الأكبر حصراً فإن الحكم يدور مداره، فإذا انتفى الموضوع ـ وهو الولد الأكبر ـ انتفى الحكم، وبالتالي فلا يجب على سائر الورثة لأنهم محكومون بحكم القاعدة .

---

(١) الوسائل: باب٢٣/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ٣ .

[٢٥٤٢] مسألة ٢١ : لو تعدّد الولي اشتركا، وإن تحمّل أحدهما كفى عن الآخر، كما أنّه لو تبرّع أجنبي سقط عن الولي[١].

[٢٥٤٣] مسألة ٢٢ : يجوز للولي أن يستأجر من يصوم عن الميّت، وأن يأتي به مباشرة، وإذا استأجر ولم يأت به المؤجر أو أتى به باطلاً لم يسقط عن الولي[٢].

ومنه يظهر أن مّا ذكر الماتن قدس سره من الاحتياط ـ بقضاء أكبر الذكور من الأقارب عنه ـ لا دليل على هذا الاحتياط .

(١) قد ذكرنا في مبحث الصلاة[١] أنّه لا دليل على الاشتراك إذا تعدد الولي، وذلك لأن موضوع وجوب القضاء كما في صحيحة حفص هو عنوان (أولى الناس بميراثه) لا الولد الأكبر، وهو عنوان جامع ينطبق على الواحد والأثنين والأكثر على حدّ سواء بنحو صرف الوجود المنطبق على الواحد والمتعدّد، ونتيجة ذلك هي أن وجوب قضاء ما فات عن الميت وجوب كفائي في فرض تعدّد الولد الأكبر، فإذا قام أحدهما به سقط عن الآخر، وأمَّا الاشتراك فلا دليل عليه أصلاً .

(٢) الأمر كما أفاده قدس سره، أخذاً بإطلاقات أدلة النيابة الشاملة للمقام أيضاً، وعندئذٍ فالنيابة لقضاء الصوم عن الميت تكون مشروعة، وبمقتضى اطلاقاتها لا فرق بين أن يكون للميت ولي ـ أي الولد الأكبر ـ حتّى يجب عليه قضاء ما فات عن الميت، أو لم يكن له ولد أكبر، وعلى ذلك فيجوز للولي أن يستأجر شخصاً لكي يصلّي أو يصوم عن الميت، فإذا أتى الأجير بالعمل المستأجر عليه خارجاً صحيحاً عن الميت سقط ما في ذمة الميت وسقط بالتبع عن ذمة الولي أيضاً، لأن

---

(١) تعاليق مبسوطة: ج٣، ص٤٤٠ .

[٢٥٤٤] مسألة ٢٣ : إذا شك الولي في اشتغال ذمّة الميّت وعدمه لم يجب عليه شيء، ولو علم به إجمالاً وتردّد بين الأقلّ والأكثر جاز له الاقتصار على الأقلّ[١].

اشتغال ذمة الولي بما فات عن الميت في طول اشتغال ذمة الميت، فإذا برئت ذمة الميت برئت ذمة الولي أيضاً .

نعم، إذا لم يأت المستأجر بما فات عن الميت أصلاً، أو أتى به ولكنه باطل بحيث لم يتحقق تفريغ الذمة ،فلا يسقط لا عن ذمة الميت ولا عن ذمة الولي، لأن التسبيب بالاستئجار طريق إليه، فإذا لم يتعقّب بفعل الأجير ـ خارجاً ـ فعلاً صحيحاً مستتبعاً لتفريغ الذمة كان وجوده كالعدم، وهذا واضح.

(١) ما ذكره قدس سره في كلا شقي المسألة تام.

أمّا الشق الأول : وهو ما إذا شك الولي في اشتغال ذمة الميت فلا شبهة بأن المرجع فيه أصالة البراءة، للشك في الفوت الذي هو موضوع وجوب القضاء على الميت، فإنّ موضوع وجوب القضاء ـ أي الفوت ـ وإن كانت العناوين المعرفة له مختلفة، فقد يكون بالإفطار بالأكل والشرب وقد يكون بنوم الجنب وقد يكون بدخول الماء في الجوف حين المضمضة في غير الوضوء وما شاكل ذلك، إلا أنّه حيث كونه مشكوكاً فيه فإنه بطبيعة الحال يُشك في حكمه وهو وجوب القضاء وعندئذٍ فالمرجع هو أصالة البراءة، وبالتالي فلا يجب شيء على الولي .

وأمّا الشق الثاني : وهو ما إذا علم الولي اجمالاً باشتغال ذمة الميت وتردّد بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، فلا شبهة أيضاً في أن المرجع فيه أصالة البراءة عن وجوب قضاء الأكثر، للشك في أصل وجوب القضاء من جهة الشك في تحقق موضوعه في الخارج.

[٢٥٤٥] مسألة ٢٤ : إذا أوصى الميّت باستئجار ما عليه من الصوم أو الصلاة سقط عن الولي بشرط أداء الأجير صحيحاً وإلّا وجب عليه[١].

[٢٥٤٦] مسألة ٢٥ : إنّما يجب على الولي قضاء ما علم اشتغال ذمة الميّت به أو شهدت به البيّنة أو أقرّ به عند موته، وأمّا لو علم أنّه كان عليه القضاء وشك في إتيانه حال حياته أو بقاء شغل ذمته فالظاهر عدم الوجوب عليه باستصحاب بقائه[٢]. نعم، لو شك هو في حال حياته وأجرى

---

(١) وهذا واضح، لأنّ السقوط عن ذمة الولي منوط بإتيان الأجير للعمل ـ المستأجر عليه ـ خارجاً بحيث يكون عملاً صحيحاً وبدونه يبقى تكليف الولي على حاله لبقاء موضوعه وهو اشتغال ذمة الميت، وإلا فبمجرد الإيصاء أو الاستئجار بنفسه لا يسقط التكليف لا عن ذمة الميت ولا عن ذمة الولي، وحينئذٍ فإذا أتى الأجير بالعمل صحيحاً فيسقط عن ذمة الميت وعن ذمة الولي معاً .

(٢) لا شبهة في وجوب القضاء على الولي مع العلم باشتغال ذمة الميت أو قيام البينة .

وأمّا مع ثبوته بالإقرار فإشكال بل منع، لأنّ ما أخبر به من اشتغال ذمته لا يكون حجّة بعنوان الاقرار، لأن الاقرار إنما يكون حجة على المقرّ بالنسبة إلى مال أو حق على ذمته لآخر لكي يحق للآخر أن يطالب به .

وأما إذا أقرّ باشتغال ذمته بالصلاة أو الصيام فلا يكون ذلك من الاقرار حتى يكون مشمولاً لدليل حجيته باعتبار أنه ليس إقراراً بمالٍ أو حقٍ على نفسه لآخر، وبالتالي فوجوب قضائهما على الولي لا يثبت الا إذا كان الميت ثقةً وعندئذ يكون إقراره حجّة من باب حجية أخبار الثقة لا بملاك الإقرار.

وأمَّا لو علم أنه كان عليه القضاء وشك في إتيانه حال حياته أو بقائه في ذمته.. فقد ذكر الماتن قدس سره أن الظاهر عدم الوجوب عليه باستصحاب بقائه ـ بمعنى عدم جريان استصحاب بقاء ما في ذمة الميت ـ وحينئذٍ فالمرجع هو أصالة البراءة.

وما أفاده الماتن قدس سره مبني على مقدمتين ..

المقدمة الأُولى : أن الدين العملي في ذمة الميت ـ كقضاء الصلاة أو الصوم ـ ملحق بالدين المالي، بمعنى أن اشتغال الذمة بالصلاة أو الصيام كاشتغال الذمة بمال الغير بلا فرق بينهما، والروايات التي تدل على أن دين الميت لا يثبت بمجرد البينة إلا مع ضمّ اليمين تشمل ما إذا كان على الميت دين عملي من صلاة أو صوم ونحوهما.

المقدمة الثانية : أن حجيّة اليمين هل هي متمّمة للبينة، بمعنى أن البينة في نفسها لا تكون حجّة إلا مع ضم اليمين إليها ؟

أو أن البينة حجة مستقلة في إثبات الدين في ذمة الميت، وأمّا اليمين فهو إنما يكون حجة لنفي احتمالات أخرى، بمعنى أن البينة تدل على أن الدين ثابت في ذمة الميت، وأما احتمال أنّ الميت قد وفى بهذا الدين أو احتمال أن الدائن قد أبرأه فهذه الاحتمالات منفية باليمين، فاليمين حجّة لأجل دفع هذه الاحتمالات لا من أجل اثبات الدين .

والماتن قدس سره اختار الفرض الثاني من كون البينة حجّة في اثبات الدين واليمين لنفي الاحتمالات الأخرى، وعليه فلا مجال لجريان استصحاب بقاء اشتغال الذمة، لأن ثبوت أصل الدين العملي من صلاة أو صيام إنما يكون بالبينة، واليمين يثبت بقاء الدين وينفي احتمال الوفاء بالدين واحتمال ابراء الدائن الدين، فلهذا الاستصحاب في المقام لا يجري .

وبناءً على هذا فلا فرق حينئذٍ بين ثبوت الدين بالبينة أو ثبوت الدين بالعلم الوجداني أو بإقرار الورثة ففي جميع هذه الصور لا بد من اليمين لإثبات بقاء الدين ونفي الاحتمالات الأخرى كالوفاء بالدين أو ابراء الدائن الدين.

وعلى هذا فلا مجال للاستصحاب.

ولكن كلتا المقدمتين غير صحيحة ..

أمّا المقدمة الأولى : فلا وجه لإلحاق الدين العملي في الدين المالي لأنهما موضوعان مختلفان لكل منهما أحكامه الخاصة، فالدين المالي يخرج من أصل التركة، ومعنى خروجه من أصل التركة أنّ مقدار الدين لا ينتقل من ملك الميت إلى ملك الورثة، بل يبقى في ملك الميت ولا ينتقل إلى الورثة أصلاً، فالدين المالي يخرج من أصل التركة كما يخرج ثلث الميت باعتبار بقائه على ملك الميت وعدم انتقاله إلى الورثة .

وأمَّا دين العملي ـ كاشتغال ذمة الميت بالصلاة أو الصيام ـ فلا يخرج من أصل التركة، بل إذا اوصى الميت بذلك فيخرج من الثلث، وأما إذا لم يوص به فيجب القضاء على وليه وهو الولد الأكبر إن كان، وإلا فلا يجب قضاؤه على سائر الورثة.

فإذاً الحاق الدين العملي بالدين المالي لا وجه له أصلاً، كما أن التعدّي عن مورد هذه الروايات إلى الدين العملي بحاجة إلى قرينة ولا قرينة على ذلك، هذا.

مضافاً إلى أنّ مورد هذه الروايات هو الدعوى ؛ بأن يدعي شخص ديناً على الميت فحينئذٍ على المدعي إقامة البينة و بعد إقامة البينة لا بُدّ له من الحلف أيضاً، وأمَّا المقام فهو أجنبي عن مورد هذه الروايات.

فإذاً هذه المقدمة لا أساس لها.

أمّا المقدمة الثانية : فالظاهر من هذه الروايات أنّ البينة في نفسها ـ مستقلةً ـ لا تكون حجة إلا بمتمّميّة حجيّة اليمين، فمن يدعي الدين على الميت وانه مديون له فعليه اقامة البينة على ذلك وعليه الحلف ـ اليمين ـ فالمجموع من البينة واليمين هو الحجّة، مضافاً الى أن الدعاوي تختلف باختلاف الموارد كما أفاد السيّد الأُستاذ قدس سره[1] فقد تثبت بشهادة عدل واحد ويمين، أو بشهادة عدل واحد وامرأتين، وقد تثبت بشهادة أربع شهود، بل حتى دعوى الدين على الميت تختلف عن دعوى الدين على الحي، فإن الدعوى على الحي تثبت بالبينة بلا حاجة إلى اليمين، وأمَّا إذا كانت على الميت فلا تثبت إلا بضم اليمين إلى البينة ولا تثبت بالبينة فقط .

ولهذا لا نحتاج إلى ضمّ اليمين إذا كان اثبات الدين بالعلم الوجداني أو بإقرار الورثة، فإذا أقرّ الورثة بالدين فلا يحتاج إلى اليمين، أو إذا علم بالعلم الوجداني بثبوت الدين على الميت فلا يحتاج إلى اليمين، لأنّ الحاجة لليمين إنما تكون في ما إذا ادعى شخص ديناً على الميت فعليه إقامة البينة واليمين معاً، وإلا لم تثبت دعواه .

نعم، قد يتمسك بكون اليمين استظهارياً لنفي الاحتمالات برواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله[2] الدالة على عدم حجيّة الاستصحاب في هذا الباب وأن اليمين لبقاء الدين ولنفي الاحتمالات، ولكن الرواية ضعيفة من ناحية السند لأن في سندها ياسين الضرير وهو مجهول، وبالتالي فلا يمكن الاعتماد عليها في سقوط الاستصحاب.

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٢٢٢ .

(٢) الوسائل: باب٤/ أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى، حديث: ١ .

الاستصحاب أو قاعدة الشغل ولم يأت به حتّى مات فالظاهر وجوبه على الولي[١].

[٢٥٤٧] مسألة ٢٦ : في اختصاص ما وجب على الولي بقضاء شهر رمضان أو عمومه لكلّ صوم واجب قولان، مقتضى إطلاق بعض الأخبار الثاني، وهو الأحوط[٢].

وكيف ما كان، فلا مانع من التمسك بالاستصحاب، وعندئذٍ فيكون المجموع من البينة واليمين حجّةً ومثبتاً لأصل الدين، فإذا شككنا في بقائه فلا مانع من التمسك باستصحاب بقاء الدين.

وما نحن فيه أيضاً كذلك، فإذا علم الولي باشتغال ذمة الميت وشك في بقائه فلا مانع من استصحاب بقائه، وبالتالي فيجب على الولي قضاؤه، لأنّ موضوع وجوب القضاء على الولي هو اشتغال ذمة الميت بلا فرق بين أن يكون اشتغال ذمته بالعلم الوجداني أو بالبينة أو بالاستصحاب.

فالنتيجة : أن ما ذكره الماتن قدس سره لا يمكن المساعدة عليه.

(١) الأمر كما أفاده قدس سره ؛ لأن موضوع وجوب القضاء على الولي هو اشتغال ذمة الميت مطلقاً سواء أكان اشتغالها بالعلم الوجداني أم بالأمارة أم بالأصل العملي فلا فرق من هذه الناحية، فإذا اشتغلت ذمته بالصوم أو الصلاة ولو بالأصل العملي كالاستصحاب أو قاعدة الاشتغال ولم يأت به في زمان حياته ومات فيجب على الولي قضاؤه. وهذا ممّا لا إشكال فيه.

(٢) هل يختصّ الوجوب بقضاء شهر رمضان كما هو مورد غير واحد من الأخبار، أو يعمّ كل صوم واجب من كفارة ونذر ونحوهما ؟.

والجواب : إنّ في المسألة قولين ..

ذهب جماعة منهم الشيخ قدس سره[1] إلى أنّ وجوب القضاء على الولي مختصّ بقضاء شهر رمضان، ولا يجب عليه قضاء سائر أنواع الصيام الواجب على الميت كصوم كفّارة شهر رمضان أو الكفارات الأخرى أو صوم النذر أو ما شاكل ذلك.

ولكن عن جماعة أخرى التعميم، فيجب على الولي قضاء كل صوم واجب على الميت، سواء أكان قضاء شهر رمضان، أم كان صوم الكفّارة أم صوم التعويض أم النذر أم العهد أم اليمين أو ما شاكل ذلك، فكل صوم واجب على الميت بأي سبب كان إذا لم يأت به الميت في حال حياته فقد وجب على الولي قضاؤه.

والظاهر هو القول بالتعميم بمقتضى إطلاق الروايات كصحيحة حفص بن البختري ـ المتقدّمة ـ وغيرها، فإن الوارد في هذه الصحيحة (وعليه صلاة أو صيام) يعمّ مطلق ما اشتغلت به الذمة بأي سبب كان بلا فرق بين اشتغالها بصوم قضاء شهر رمضان وصوم الكفّارة ونحوهما، لصدق ما ورد في الصحيحة (أو عليه صيام) على صوم النذر أو صوم الكفارة ونحوهما، ولم يخصّص الصيام بقضاء شهر رمضان، فإذاً لا وجه لهذا التخصيص .

ودعوى : الانصراف الى التخصيص بقضاء شهر رمضان لا منشأ له، لأنّ كثرة قضاء شهر رمضان لا تصلح أن تكون منشأً للانصراف، إذ قلما يخلو مطلق من كثرة الاستعمال في بعض أفراده دون بعضها الآخر، فالمطلق يشمل الجميع من الإفراد الكثيرة والنادرة، ولا ينصرف إلى أفراده الكثيرة دون أفراده النادرة،

---

(١) المبسوط: ج١، ص٢٨٦ .

فإذاً كثرة الأفراد لا تصلح أن تكون منشأً للانصراف . نعم، الذي يصلح أن يكون منشأً للانصراف هو كثرة استعمال اللفظ في معنى بما توجب الأُنس الذهني بينهما، فعندئذٍ إذا أطلق فإنه ينصرف إلى ما كثر استعماله فيه من جهة الأُنس الذهني وهذا الانصراف يكون حجة . وأمَّا في المقام فالاستعمال إنما يكون في طبيعي ما فات عن الميت من صوم ـ وهو يعمّ سائر أنواع الصيام الواجب ـ لا في خصوص قضاء شهر رمضان . فإذاً لا وجه لدعوى الانصراف .

نعم، صحيحة حفص و غيرها منصرفة الى ما كان واجباً على نفس الميت ابتداءً، لأن قوله عليه السلام : ((عليه صلاة أو صيام)) ظاهر بكون ما عليه من صلاة أو صيام ابتداءً ومباشرةً، فلا تشمل ما اشتغلت به ذمته بسبب آخر كبعض أنواع الصيام الواجب على الميت بسبب الإجارة أو كما لو كان عليه صوم من أبيه فلم يأت به حتى مات فإنه لا يجب على الولي قضاء ما فات عن جده، فلا تعمّ الصحيحة ما كان واجباً على شخص آخر فانتقل الى الميت بسب من الأسباب فإنها منصرفة عن ذلك قطعاً .

وقد يستُدل على التعميم أيضاً برواية الحسن بن علي الوشّاء عن أبي الحسن الرضاء عليه السلام، قال : سمعته يقول : ((إذا مات رجل وعليه صيام شهرين متتابعين من علّة فعليه أن يتصدّق عن الشهر الأول ويقضي الشهر الثاني))[1] .

وقد أشكل السيّد الأُستاذ قدس سره على هذه الرواية سنداً ودلالةً[2].

---

(١) الوسائل : باب٢٤/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ١ .

(٢) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٢٢٦ .

أمّا سنداً فهي ضعيفة لوجود سهل بن زياد، وأمَّا المتن فلم يعمل به أحد، هذا .

ولكن العمدة في الاشكال ضعف سند الرواية فلا يمكن الاعتماد على هذه الرواية.

وعلى الجملة، فيكفي في التعميم إطلاق صحيحة حفص فيجب على الولي قضاء كل واجب فات عن الميت مباشرةً وابتداءً لا بالواسطة.

بقي هنا شيء: وهو ما ذكرناه من أنّ صحيحة حفص ظاهرة في وجوب قضاء ما كان واجباً على الميت ابتداءً ومباشرةً، ولهذا تكون الصحيحة منصرفة عمّا إذا كان واجباً على الميت بأسباب خارجيّة ـ لا في نفسه وابتداءً ـ كالصوم النذري والعهدي والإيجاري وصوم الكفارة والتعويض وما شاكل ذلك .

والخلاصة : أنّ وجوب النذر إنّما جاء من قبل التزام الناذر نفسه وليس واجباً مباشرةً وابتداءً من قبل الله تعالى بل هو بواسطة التزام الناذر، وكذلك وجوب صوم الكفارة بكافة أصنافها، وقوله عليه السلام في الصحيحة : ((عليه صلاة أو صيام)) منصرف الى كون ذلك عليه من الله تعالى مباشرة وابتداءً .

وأمَّا صوم الكفّارة في شهر رمضان فهو ليس بواجب على المكلّف تعييناً وابتداءً، لأن الواجب ابتداءً عليه هو الجامع تخييراً بين صوم شهرين متتابعين وإطعام ستين مسكيناً وعتق رقبة مؤمنة، ولكن حيث إنّ المكلّف قد يكون غير قادر على بعض هذه الإفراد ويكون قادراً على بعضها الآخر فهذا لا يوجب سقوط الجامع عن ذمته، كما لو فرضنا أنّه غير قادر على العتق وعلى إطعام ستين مسكيناً معاً ولكنه قادر على صوم شهرين متتابعين، فصوم شهرين متتابعين

[٢٥٤٨] مسألة ٢٧ : لا يجوز للصائم قضاء شهر رمضان إذا كان عن نفسه الإفطار بعد الزوال، بل تجب عليه الكفارة به وهي كما مرّ إطعام عشرة مساكين لكلّ مسكين مدّ، ومع العجز عنه صيام ثلاثة أيّام[1]. وأمّا إذا

وإن كان واجباً عليه من باب تطبيق الجامع عليه باعتباره فرد الواجب، إلا أنّ الوجوب ابتداءً قد تعلّق بالجامع التخييري بين هذه الإفراد، فإذاً قوله عليه السلام : ((عليه صلاة أو صيام)) منصرف عنه ولا يكون شاملاً له .

وكيف ما كان، فالتمسك بإطلاق صحيحة حفص لوجوب الصوم على الولي مطلقاً ـ بحيث يشمل صوم الكفارة و صوم النذر ـ لا يمكن .

(١) يقع الكلام هنا تارةً في الحكم الوضعي كوجوب الكفّارة، وأخرى في الحكم التكليفي وهو عدم جواز الإفطار بعد الزوال .

أمّا وجوب الكفّارة على من أفطر في قضاء شهر رمضان بعد الزوال فهو المعروف والمشهور بين الأصحاب، وإن وقع الخلاف في تحديدها بين الأصحاب، فذهب بعض منهم إلى أنّ كفارته إطعام ستين مسكيناً، وذهب جماعة أخرون إلى أن كفارته إطعام عشرة مساكين، ومنشأ هذا الاختلاف هو اختلاف الروايات حيث إنها على ثلاثة طوائف ..

الطائفة الأولى: تدل على أن كفارة الإفطار في قضاء شهر رمضان بعد الزوال إطعام عشرة مساكين، ومع العجز فصيام ثلاثة أيام .

الطائفة الثانية: تدل على أن كفارته إطعام ستين مسكيناً.

الطائفة الثالثة : تدل على عدم وجوب الكفّارة بل عليه الإثم فقط .

والمختار هو ما دلت عليه الطائفة الثالثة لكونها ناصّة في عدم وجوب الكفّارة، وأمّا الطائفة الأولى والثانية فظاهرتان في وجوب الكفّارة، ومقتضى الجمع العرفي بينهما هو حمل الظاهر على النصّ فيحمل وجوب الكفّارة ـ في الطائفة الأولى والثانية ـ على الاستحباب الذي هو مفاد الطائفة الثالثة، ونتيجة ذلك أنّ الأقوى عدم وجوب الكفّارة لمن أفطر في قضاء شهر رمضان بعد الزوال ولكنه آثم.

وأمَّا الحكم التكليفي بعدم جواز الافطار فيه بعد الزوال، فتدل عليه جملة من الروايات ..

منها: صحيحة بريد العجلي عن أبي جعفر عليه السلام في رجل أتى أهله في يوم يقضيه من شهر رمضان، قال: ((إن كان أتى أهله قبل زوال الشمس فلا شيء عليه إلا يوم مكان يوم، وإن كان أتى أهله بعد زوال الشمس، فإن عليه أن يتصدّق على عشرة مساكين، فإن لم يقدر صام يوماً مكان يوم وصام ثلاثة أيام كفّارة لما صنع))[1].

وهذه الصحيحة تدل على عدم الجواز لأن وجوب الكفّارة فيها مساوق لعدم الجواز.

ومنها: صحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في الذي يقضي شهر رمضان: ((إنّه بالخيار إلى زوال الشمس، فإن كان تطوعاً فإنه إلى الليل بالخيار))[2].

---

(١) الوسائل: باب٤/ ابواب وجوب الصوم ونيته، حديث: ١.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٤.

وهذه الصحيحة تدل على عدم جواز الإفطار بعد زوال الشمس بمقتضى التحديد بمفهوم الغاية ومفهوم الشرط أيضاً، بل وبمقتضى المقابلة بينه وبين الصوم المستحب باعتبار أن الصوم إن كان مستحباً فيجوز الإفطار فيه إلى الليل وأن لم يكن مستحباً فتدل على عدم جواز الإفطار له بعد الزوال، فإذاً دلالة هذه الصحيحة على عدم الجواز واضحة.

ومنها: موثّقة إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((الّذي يقضي شهر رمضان هو بالخيار في الافطار ما بينه وبين أن تزول الشمس، وفي التطوع ما بينه وبين أن تغيب الشمس))[1].

وهذه الرواية أيضاً واضحة الدلالة على عدم الجواز، غاية الأمر أن هذه الرواية من ناحية السند غير تامة فإن في سندها زكريا المؤمن وهو ممن لم يوثق غير وروده في أسانيد كامل الزيارات وهو لا يكفي لتوثيقه، فمن أجل ذلك لا يعتمد على هذه الرواية من جهة ضعف سندها، وأمَّا دلالتها فهي تامة.

ومنها: موثّقة عمار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنَّه سُئل عن الرجل يكون عليه أيام من شهر رمضان ـ إلى أن قال:ـ سُئل فإن نوى الصوم ثمّ أفطر بعد ما زالت الشمس؟ قال: ((قد أساء وليس عليه شيء إلا قضاء ذلك اليوم الذي أراد أن يقضيه))[2].

وهذه الموثّقة تدل على عدم جواز الإفطار بعد الزوال، لأن قوله عليه السلام ((قد أساء)) يدل على الحرمة.

---

(١) الوسائل: باب٤/ ابواب وجوب الصوم ونيته، حديث: ١٠ .

(٢) المصدر نفسه، باب٢٩/ أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ٤ .

كان عن غيره بإجارة أو تبرّع فالأقوى جوازه وإن كان الأحوط الترك، كما أنّ الأقوى الجواز في سائر أقسام الصوم الواجب الموسّع، وإن كان الأحوط الترك فيها أيضاً . وأمّا الإفطار قبل الزوال فلا مانع منه حتّى في قضاء شهر رمضان عن نفسه إلّا مع التعيّن بالنذر أو الإجارة أو نحوهما، أو التضيّق بمجيء رمضان آخر إن قلنا بعدم جواز التأخير إليه كما هو المشهور[1].

فالحاصل : أنّه لا يجوز الإفطار بعد الزوال لمن يقضي شهر رمضان عن نفسه، وأمّا قبل الزوال فلا مانع منه .

(١) وهل يختصّ الحكم بعدم جواز الافطار في قضاء شهر رمضان بعد الزوال بما إذا كان القضاء عن نفسه، أو يعمّ ما إذا كان عن غيره أيضاً إمّا بتبرع أو باستئجار ونحوه؟

وهل يختصّ بقضاء شهر رمضان، أو يعمّ مطلق الواجب الموسع من كفارة أو نذر ونحوهما ؟

أما إذا كان صوم قضاء شهر رمضان بالتبرع فلا شبهة في عدم شمول الحكم المذكور له ؛ لأنّ وصف التبرع يستدعي كون المتبرع بالخيار حدوثاً وبقاءً وليس عليه أي إلزام، فيجوز له أن يصوم ويجوز له أن يفطر سواء أكان قبل الزوال أم كان بعده .

وأمّا إذا كان الصوم قضاءً عن الغير استئجاراً، أو واجباً على الولي وهو الولد الأكبر، فالظاهر أيضاً أنه غير مشمول بحكم عدم جواز الافطار لانصراف الروايات المتقدّمة عن مثل ذلك، لأن موردها ما إذا كان القضاء عن نفسه، لا أنّه يقضي عن غيره كالأجير والولي .

فإذاً لا دليل على عدم جواز الإفطار بعد الزوال بما إذا كان القضاء عن غيره، بل إنّ حكم عدم الجواز في الروايات مختصّ بما إذا كان القضاء عن نفسه .

وكذلك الحال في سائر أقسام الصوم الواجب الموسّع من نذر أو كفارة ونحوهما فهي غير مشمولة بالروايات المتقدمة لاختصاص الحكم فيها بقضاء شهر رمضان .

وكيف ما كان، فلا دليل على عدم جواز الافطار في كلا الموردين بعد الزوال، ومقتضى أصالة البراءة هو الجواز .

نعم، قد يقال بشمول الحكم بعدم الجواز في كلا الموردين معاً استناداً لروايتين..

الأولى: رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله : الصائم بالخيار إلى زوال الشمس، قال: ((إنَّ ذلك في الفريضة، فأمَّا النافلة فله أنَّ يفطر أي وقت شاء إلى غروب الشمس))[1].

وتقريب الاستدلال بها أنها تشمل بمقتضى إطلاق الفريضة فيها كل صوم واجب سواء أكان قضاء شهر رمضان أم كان صوم النذر أم صوم الكفّارة، وسواء أكان قضاء الفريضة عن نفسه أم كان عن غيره، فبإطلاقها تدل على الجواز إلى الزوال، وبمقتضى مفهومها أنه لا يجوز الإفطار بعد الزوال.

---

(١) الوسائل: باب٤/ ابواب وجوب الصوم ونيته، حديث: ٨ .

الثانية: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((صوم النافلة لك أنَّ تفطر ما بينك وبين الليل متى ما شئت وصوم قضاء الفريضة لك أنَّ تفطر إلى زوال الشمس، فإذا زالت الشمس فليس لك أنَّ تفطر))[1].

وهذه الرواية موردها قضاء الفريضة أعم من أن يكون لنفسه أو لغيره فتشمل كلا الفرضين معاً.

ولكن كلتا الروايتين ضعيفة من ناحية السند، أمّا الأولى فبمحمّد بن سنان، وأمّا الثانية فبعبد الله بن الحسين الراوي عن عبد الله بن سنان والذي يروي عنه النوفلي أو البرقي، فإنّ المسمى بهذا الاسم الواقع في هذه الطبقة مجهول، فمن أجل ذلك لا يمكن الاعتماد على كلتا الروايتين.

فالنتيجة: أنّه لا دليل على عدم جواز الإفطار في غير قضاء شهر رمضان عن نفسه بعد الزوال، ومقتضى القاعدة جواز الإفطار.

نعم، إذا كان صوم الواجب مضيقاً كما إذا نذر يوماً خاصاً فعندئذٍ لا يجوز له الإفطار قبل الزوال أيضاً فضلاً عمّا بعد الزوال، أو كان وقت الواجب مضيقاً بمجيء رمضان آخر فإنه لا يجوز له الإفطار مطلقاً لا قبل الزوال ولا بعد الزوال، ولكن هذا أمر عارض اتفاقي وهذا واضح.

---

(١) الوسائل: باب٤/ ابواب وجوب الصوم ونيته، حديث: ٩.

فصل
في صوم الكفارة

وهو أقسام :

منها : ما يجب فيه الصوم مع غيره، وهي كفارة قتل العمد[1]، وكفارة

---

(١) أمّا أصل وجوب كفّارة الجمع في القتل العمدي فهو مما لا شبهة ولا خلاف فيه، وقد استدل على ذلك تارةً بالإجماع وأخرى بالروايات ..

أمّا الاستدلال بالإجماع فهو غير تام ؛ لما ذكرناه غير مرّة من أنّ الاجماع الموجود بين المتأخرين لا طريق لنا إلى إحراز وجوده بين المتقدمين فضلاً عن إحراز وجوده في زمن الأئمة عليهم السلام وأنه قد وصل إلينا يداً بيد وطبقةً بعد طبقة، فمن أجل ذلك لا يمكن الاعتماد على الإجماع لأنه ليس حجة في نفسه إلا بتقرير الأئمة عليهم السلام ولا طريق لنا لإثبات ذلك.

وأمَّا الروايات فهي كثيرة ومنها معتبرة وتدل على أنّ كفّارة القتل العمدي هي الجمع بين الخصال الثلاث .

وكيف ما كان، فلا شبهة ولا خلاف في أن كفّارة القتل العمدي هي الجمع بين الخصال الثلاث .

وإنّما الكلام في أنّ هذه الكفّارة هل هي ثابتة في جميع موارد القتل العمدي مطلقاً بحيث يمكن أن تجتمع مع القصاص، أو أنها مختصّة بما يثبت فيه الديّة ولا تجتمع مع القصاص ؟

المشهور والمعروف هو التعميم لجميع موارد القتل بلا فرق بين موارد ثبوت القصاص وبين موارد ثبوت الدية .

ولكن الظاهر من الروايات هو أنّ الكفّارة مختصّة بموارد ثبوت الدّية كما في مورد عفو الأولياء عن القصاص والانتقال الى الديّة، أو إذا لم يمكن تنفيذ القصاص لفقد بسط اليد لدى الحاكم الشرعي عليه، أو إذا لم يكن القصاص مشروعاً كما فيقتل الوالد ولده فإنّ الأب لا يقتل بقتل ابنه، أو في قتل السيد عبده فإنّ المولى لا يقتل بقتل عبده، أو في قتل الحرّ العبد، ففي جميع هذه الموارد الثابت هو الدّية .

وأمّا في موارد استقرار القصاص لعدم عفو أولياء المقتول فالظاهر أنه لا شيء عليه، وتدل عليه صحيحة عبد الله بن سنان وأبن بكير جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن المؤمن يقتل المؤمن متعمداً، هل له توبة؟ فقال: إن كان قتله لإيمانه فلا توبة له، وإن كان قتله لغضب أو لسبب من أمر الدنيا فإن توبته أن يقاد منه، وإن لم يكن علم به انطلق إلى أولياء المقتول فأقرّ عندهم بقتل صاحبهم، فإن عفوا عنه فلم يقتلوه أعطاهم الدية، وأعتق نسمة، وصام شهرين متتابعين، وأطعم ستين مسكينا توبة إلى الله عزّ وجلّ))[1].

وهذه الصحيحة ظاهرة في أنّ وجوب إعطاء الدية والكفارة مترتّب على العفو وعدم القتل لا مطلقاً حتى في مورد القصاص، كما أنها تدل على أنّ توبته تتحقق بمجرد الاقتصاص منه بلا حاجة الى ضمّ شيء آخر، فلا ذنب عليه بعدئذٍ ليكفر عنه .

فإذاً التفصيل في هذه الصحيحة بين الاقتصاص منه وبين الدية والكفارة قاطع للشركة، وعليه فليس مورد التكفير إلا من عليه الدّية .

---

(١) الوسائل: باب٢٨/ أبواب الكفارات، حديث: ١ .

من أفطر على محرّم في شهر رمضان، فإنّه تجب فيهما الخصال الثلاث[١].

ومنها : ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره وهي كفارة الظهار[٢]،

وتدل على ذلك روايات أخرى أيضاً ..

منها: ما عن عيسى الضرير قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام ، : رجل قتل رجلاً متعمداً ما توبته؟ قال: ((يُمكن من نفسه))[١].

وهي واضحة الدلالة على أن توبته أن يُمكّن من نفسه للاقتصاص .

فتحصّل : أنّ المستفاد من ظاهر الروايات أنّ الكفّارة في موارد الاقتصاص من القاتل غير ثابتة .

(١) في الوجوب إشكال بل منع قد تقدَّم الكلام فيه سابقاً[٢]، وذكرنا هناك بأنّ الأظهر عدم الوجوب، لأن الروايات التي تدل على الوجوب ضعيفة من ناحية السند فلا يمكن الاعتماد عليها. فإذاً لا دليل على أنّ الإفطار على الحرام في نهار شهر رمضان موجب لكفّارة الجمع .

والحاصل : أنّ الإفطار في نهار شهر رمضان موجب لكفارة التخيير مطلقاً، بلا فرق بين أن يكون الإفطار بالحرام أو بالحلال .

(٢) بمقتضى نصّ الآية المباركة: ﴿**وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا**﴾ إلى قوله تعالى: ﴿**فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ**﴾[٣]، فإنّ الآية المباركة ناصّة في الترتيب .

---

(١) الوسائل: باب١٠/ ابواب القصاص في النفس، حديث: ١ .

(٢) لاحظ: ج١، ص٤١٠ .

(٣) سورة المجادلة: ٣ـ٤.

وكفارة قتل الخطأ[1]، فإنّ وجوب الصوم فيهما بعد العجز عن العتق،

والإطعام وإن كان غير مذكور في الآية المباركة ولكنه يستفاد من الروايات الكثيرة الدالة على ترتّبه بعد العجز عن العتق والصيام، فالواجب أوّلاً هو العتق فإن لم يجده فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً، ولا تنافي بينهما، لأن الآية المباركة وإن كانت تدل على الترتيب بين العتق وبين الصوم، ولكنّها ساكتة عن الإطعام، وحينئذٍ فلا مانع من تقييد إطلاق الآية المباركة الناشئ من السكوت في مقام البيان بالروايات.

وأمّا الروايات الواردة في المقام فهي على طائفتين ..

الطائفة الأولى : وهي موافقة للآية المباركة وتدل على الترتيب أيضاً.

الطائفة الثانية: وهي ظاهرة في التخيير بواسطة العطف بكلمة (أو) دون الترتيب، وهذه الطائفة لا تكون حجّة لأنها مخالفة للآية الكريمة ـ الدّالة على الترتيب ـ فلا بُدّ من طرحها .

أو حملها على التقسيم لا التخيير بمعنى أن يكون الغرض من هذه الطائفة من الروايات هو التقسيم نظير قولك : الكلمة إمّا اسم أو حرف أو فعل، والمراد أن هذه الخصال الثلاث ثابتة في كفارة الظهار فلا ينافي كونها على سبيل الترتيب .

(١) كذلك يجب الترتيب في القتل الخطئي بين العتق والصوم بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَئاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾[1]. والإطعام وإن كان غير مذكور أيضاً في الآية

(١) سورة النساء: ٩٢ .

وكفّارة الإفطار في قضاء رمضان، فإنّ الصوم فيها بعد العجز عن الإطعام كما عرفت[١]، وكفّارة اليمين وهي عتق رقبة أو إطعام عشرة مساكين أو

المباركة، ولكنّه يستفاد من الروايات الكثيرة الدالة عليه، فيقيّد اطلاق الآية المباركة الناشئ من السكوت في مقام البيان بالروايات، ونتيجة ذلك أنّ الواجب أولاً هو العتق، فإن لم يجده فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً.

(١) قد ذكرنا في ما تقدّم[١] ـ أي في المسألة الأولى من موجبات الكفّارة ـ أنّ الأظهر بمقتضى الصناعة عدم وجوب الكفّارة على إفطار قضاء شهر رمضان بعد الزوال ؛ لأنّ الروايات الواردة فيه على ثلاث طوائف ..

الطائفة الأولى : تدل على أن كفّارة الإفطار في قضاء شهر رمضان بعد الزوال هي كفّارة الإفطار في صوم شهر رمضان وهي عتق رقبة أو صوم شهرين متتابعين أو اطعام ستين مسكين، بلا فرق بينهما.

الطائفة الثانية : تدل على أن كفّارة الإفطار في قضاء شهر رمضان هي إطعام عشرة مساكين فإن لم يقدر فصيام ثلاثة أيام.

الطائفة الثالثة : تنصّ على عدم وجوب الكفّارة.

ومقتضى الجمع بين الطائفتين الأُوليين وإن كان وجوب الكفّارة لقضاء شهر رمضان لمن أفطر بعد الزوال، ولكن الطائفة الثالثة حاكمة عليهما ولا بُدّ من رفع اليد عن ظهور كلتا الطائفتين في الوجوب وحمله على الاستحباب بمقتضى نصّ

(١) لاحظ: ج١، ص٤١٥.

كسوتهم، وبعد العجز عنها فصيام ثلاثة أيّام[١]، وكفارة صيد النعامة، وكفارة صيد البقر الوحشي، وكفارة صيد الغزال، فإنّ الأوّل تجبفيه بدنة ومع العجز عنها صيام ثمانية عشر يوماً، والثاني يجب فيه ذبح بقرة ومع العجز عنها صوم تسعة أيّام، والثالث يجب فيه شاة ومع العجز عنها صوم ثلاثة أيّام [٢]، وكفارة الإفاضة من عرفات قبل الغروب عامداً وهي بدنة

الطائفة الثالثة التي تنصّ على عدم وجوب الكفّارة لمن أفطر في قضاء شهر رمضان بعد الزوال وإن أساء إلا أنّه ليس عليه شيء، فإذاً مقتضى الصناعة عدم وجوب الكفّارة في قضاء شهر رمضان لمن أفطر بعد الزوال وإن كانت رعاية الاحتياط أولى وأجدر.

(١) الترتيب في كفارة اليمين مما لا شبهة فيه لصريح الآية الكريمة : ﴿**لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ**﴾[١]، وكذلك صريح الروايات المتضافرة عليه .

(٢) يقع الكلام هنا في أمور:

الأمر الأوّل: إنّ الماتن قدس سره لم يذكر الإطعام مع أنّه مذكور في الروايات ..

منها: صحيحة علي بن جعفر عن موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن رجل محرم أصاب نعامة ما عليه؟ قال: ((عليه بدنة، فإن لم يجد فليتصدق على ستين مسكيناً فإن لم يجد فليصم ثمانية عشر يوماً)).

---

(١) سورة المائدة: ٨٩ .

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على أنه في حال عدم وجدان البدنة أو عدم التمكّن منها فوظيفته أولاً إطعام ستين مسكيناً ـ لا صيام ثمانية عشر يوماً كما في المتن ـ فإن لم يتمكن فصيام ثمانية عشر يوماً.

وأيضاً ما في تتمّة الصحيحة، وسألته عن محرم أصاب بقرة ما عليه؟ قال : ((عليه بقرة، فإن لم يجد فليتصدق على ثلاثين مسكيناً، فإن لم يجد فليصم تسعة أيام)).

وهذه التتمّة أيضاً تدل على أن كفّارة صيد البقر الوحشي أوّلاً بقرة فإن لم يجد فإطعام ثلاثين مسكيناً وإن لم يتمكن فصيام تسعة أيام.

وكذا ما في بقيّة تتمّة الصحيحة أيضاً : وسألته عن محرم أصاب ظبياً ما عليه؟ قال: ((عليه شاة فإن لم يجد فليتصدق على عشرة مساكين، فإن لم يجد فليصم ثلاثة أيام))[1].

ومنها : صحيحة محمّد بن مسلم وزرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في محرم قتل نعامة، قال : ((عليه بدنة فإن لم يجد فإطعام ستين مسكيناً، فإن كانت قيمة البدنة أكثر من إطعام ستين مسكيناً لم يزد على إطعام ستين مسكيناً، وإن كانت قيمة البدنة أقلّ من إطعام ستين مسكيناً لم يكن عليه إلا قيمة البدنة))[2].

وهذه الصحيحة تدل على الإطعام أيضاً، ولكن الماتن قدس سره لم يذكره .

ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام : ((من أصاب شيئاً فداؤه بدنة من الإبل فإن لم يجد ما يشتري بدنة فأراد أن يتصدّق فعليه أن

---

(١) الوسائل: باب٢/ أبواب كفارات الصيد، حديث: ٦ .

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٩ .

يطعم ستين مسكيناً كل مسكين مداً، فإن لم يقدر على ذلك صام مكان ذلك ثمانية عشر يوماً، مكان كل عشرة مساكين ثلاثة أيام، ومن كان عليه شيء من الصيد فداؤه بقرة، فإن لم يجد فليطعم ثلاثين مسكيناً، فإن لم يجد فليصم تسعة أيام، ومن كان عليه شاة فلم يجد فليطعم عشرة مساكين، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام))[1].

والحاصل : أنّ هذه الروايات واضحة الدلالة على ذكر الإطعام مرتّباً، ففي كفارة صيد النعامة الواجب أولاً البدنة، وإن لم يتمكن منها فإطعام ستين مسكيناً، وإن لم يتمكن منه فصيام ثمانية عشر يوماً. وهكذا هو مذكور في كفّارة صيد البقر الوحشي وكفارة صيد الغزال.

الأمر الثاني: اذا كانت قيمة البدنة أكثر من إطعام ستين مسكيناً، فهل يجب على المحرم إطعام أكثر من ستين مسكيناً كإطعام سبعين مسكيناً ـ مثلاً ـ وأكثر، أو لا يجب؟

واذا كانت قيمة البدنة أقلّ من قيمة إطعام ستين مسكيناً، فهل يجب عليه الأقلّ دون الأكثر؟

والجواب : الوارد هو أنّ قيمة البدنة اذا كانت أكثر من إطعام ستين مسكيناً فلا يجب عليه إلا إطعام ستين مسكيناً، وأمّا اذا كانت أقلّ من إطعام ستين مسكيناً فلا يجب عليه الأكثر ويجوز له الاكتفاء بالأقلّ، وتنصّ على ذلك صحيحة محمّد بن مسلم وزرارة ـ المتقدّمة ـ : في محرم قتل نعامة، قال : ((عليه

(١) الوسائل : باب٢/ أبواب كفارات الصيد، حديث: ١٣ .

بدنة فإن لم يجد فإطعام ستين مسكيناً، فإن كانت قيمة البدنة أكثر من إطعام ستين مسكيناً لم يزد على إطعام ستين مسكيناً، وإن كانت قيمة البدنة أقلّ من إطعام ستين مسكيناً لم يكن عليه إلا قيمة البدنة)).

الأمر الثالث: إن ما اقتصر الماتن قدس سره على ذكره من كفّارة صيد النعامة وكفّارة صيد البقر الوحشي وكفّارة صيد الغزال، هل هو من باب المثال أو أنه من باب الحصر ؟

ذكر السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[1]: أنّ مقتضى إطلاق كلام الماتن قدس سره الناشئ من كونه في مقام البيان حصر موارد الانتقال الى الصوم ـ من كفارة الصيد ـ في الموارد الثلاثة المذكورة أعني صيد النعامة أو البقرة أو الغزال . ثمّ أشكل عليه بأنّ الأمر ليس كذلك، بل الحكم ثابت في كفّارة صيد الأرنب أيضاً للنصوص الكثيرة الدالة على أنّ حكمه حكم الظبي أي أن فيه شاةً وإلا فإطعام عشرة مساكين، وإلا فصيام ثلاثة أيام، وكذلك في صيد فرخ النعامة أنّ فيه البدنة على ما أفتى به جماعة . ثمّ قال السيّد الأُستاذ قدس سره فكان من الأحرى على الماتن قدس سره أن يجعل صيد النعامة مثالاً لما ثبت فيه البدنة وكذا البقر والغزال، لا أن يعبّر بنحوٍ يكون ظاهراً بالانحصار. هذا.

ولكن الظاهر أنّ ما ذكره الماتن قدس سره لهذه الثلاثة المذكورة واقتصاره عليها هو من باب المثال، لا أنه في مقام الحصر، وبالتالي فلا ينحصر الانتقال من كفارة الصيد الى الصوم بعد العجز عن الاطعام في الموارد الثلاثة المذكورة في المتن، إذ لا شبهة في أن صيد الحمار الوحشي أيضاً حكمه حكم هذه الثلاثة، بل هو ثابت

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٢٣٦ .

وبعد العجز عنها صيام ثمانية عشر يوماً [١]، وكفارة خدش المرأة وجهها في المصاب حتّى أدمته، ونتفها رأسها فيه، وكفّارة شقّ الرجل ثوبه على زوجته أو ولده[٢]، فإنّهما ككفارة اليمين.

في صيد الأرانب وما شاكله كما هو مذكور في باب الحج، والشاهد على ذلك هو أنّ الماتن قدس سره يعلم بأنّ الأمر كذلك في صيد الحمار الوحشي وصيد الأرنب ونحوهما.

(١) الأمر كما أفاده الماتن قدس سره، إذ لا شبهة في أنّ الإفاضة من عرفات قبل الغروب توجب الكفارة وهي بدنة فإذا عجز عنها فعليه صوم ثمانية عشر يوماً، وتدلّ على ذلك صحيحة ضريس الكناسي[١].

(٢) هذا هو المعروف والمشهور بين الأصحاب ـ في الموارد الأربعة المذكورة في المتن ـ بل أُدعي عليه الإجماع أيضاً.

ومستند الحكم هو رواية خالد بن سدير أخي حنان بن سدير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل شقّ ثوبه على أبيه أو على أمه أو على أخيه أو على قريب له، فقال: «لا بأس بشقّ الجيوب، قد شقّ موسى بن عمران على أخيه هارون، ولا يشقّ الوالد على ولده، ولا زوج على امرأته، وتشقّ المرأة على زوجها وإذا شقّ زوج على امرأته أو والد على ولده فكفّارته حنث يمين ولا صلاة لهما حتى يكفرا أو يتوبا من ذلك، فإذا خدشت المرأة وجهها أو جزّت شعرها أو نتفته ففي جزّ الشعر عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين

---

(١) الوسائل: باب٢٣/ أبواب إحرام الحج والوقوف في عرفة، حديث: ٣.

ومنها : ما يجب فيه الصوم مخيّراً بينه وبين غيره، وهي كفارة الإفطار في شهر رمضان، وكفارة الاعتكاف [١]، وكفارة

مسكيناً، وفي الخدش إذ أدميت وفي النتف كفارة حنث يمين، ولا شيء في اللطم على الخدود سوى الاستغفار والتوبة، ولقد شققن الجيوب ولطمن الخدود الفاطميات على الحسين بن علي عليهما السلام))[١].

وهذه الرواية دلالتها على الحكم واضحة، إلا أنها ضعيفة من ناحية السند لجهالة خالد بن سدير لكونه لم يوثق في كتب الرجال، فمن أجل ذلك لا يمكن الاعتماد على هذه الرواية .

ودعوى الانجبار بعمل المشهور ..

لا أساس لها ؛ لأنّ الشهرة بنفسها لا تكون حجةً، فكيف ! تكون جابرةً لضعف الرواية وموجبةً لدخولها في دليل الاعتبار بعدما كانت ضعيفة وغير مشمولة لدليل الحجيّة، فمن أجل ذلك لا دليل على شيء من هذه الكفّارات، ولكن مع هذا فرعاية الاحتياط أولى وأجدر .

نعم، قد يحصل الاطمئنان للبعض بصدور هذه الرواية فيعمل بها بمقتضى اطمئنانه، ولكنه أمر آخر لأنه اطمئنان شخصي لا عبرة به ولا يمكن الأخذ به بعنوان وضابط كلي لجابرية عمل المشهور للرواية الضعيفة .

(١) ذكر قدس سره لهذا القسم موارد محكومة بالتخيير بين الخصال الثلاث ..

---

(١) الوسائل : باب٣١/ أبواب الكفارات، حديث: ١ .

منها : كفارة جزّ المرأة شعرها في المصاب، وقد عرفت آنفاً أنها غير ثابته لكون مستندها رواية خالد بن سدير وهي ضعيفة من ناحية السند، ولكن مع ذلك فرعاية الاحتياط أولى وأجدر .

ومنها : كفّارة الإفطار في شهر رمضان، وقد تقدَّم الكلام فيها في موجبات الكفارة[1]، وذكرنا هناك بأنّ الروايات التي تدل على كفّارة الإفطار في شهر رمضان على طائفتين ..

الطائفة الأولى: وتدل على التخيير بين الخصال الثلاثة.

الطائفة الثانية: وتدل على الترتيب بين الخصال الثلاثة.

وبين الطائفتين معارضة ولا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما فمن أجل ذلك تسقط كلتا الطائفتين من جهة المعارضة، وعندئذٍ فلا بُدّ من الرجوع إلى الأصل العملي.

وقد يقال كما قيل : إنّ مقتضى الأصل العملي هو التخيير، لأنّ الأمر يدور بين التعيين والتخيير، فالعتق ـ مثلاً ـ هل هو واجب تعييناً أو تخييراً ؟ فحيث إنّ في التعيين كلفة زائدة فهي مدفوعة بأصالة البراءة، ونتيجة ذلك هي التخيير في المقام.

ولكن ذكرنا أن مقتضى القاعدة هو أصالة البراءة عن وجوب الجامع وعن وجوب كل فرد أيضاً، لأنّ معنى التخيير الوارد في الروايات هو أنّ المجعول وجوب واحد متعلّق بالجامع، فإذا ورد في الدليل اعتق رقبة مؤمنة أو صم شهرين متتابعين أو اطعم ستين مسكيناً فإنّ العطف بكلمة (أو) يدل على أنّ

---

(١) لاحظ: ج١، ص٣٩٧ .

المجعول في الشرعية المقدسة وجوب واحد وهو متعلق بالجامع، فالواجب هو الجامع والتخيير بين أفراده عقلي، بمعنى أنّ المكلّف مخيّر عقلاً بين العتق والصوم وبين إطعام، وليس معنى الوجوب التخييري أنّ المجعول وجوبات متعدّدة مشروطة فيما بينها، بأن يكون وجوب العتق ـ مثلاً ـ مجعولاً مشروطاً بعدم الاتيان بالصوم وبعدم الاتيان بالإطعام، ووجوب الصوم مجعولاً مشروطاً بعدم العتق وبعدم الإطعام، وهكذا، ولكن الأمر ليس كذلك، بل المجعول وجوب واحد متعلق بالجامع، وعلى ذلك فاذا وقعت المعارضة بين ما دلّ على وجوب الجامع وما دلّ على وجوب كل فرد ترتيباً فتسقط كلتا الطائفتين من جهة المعارضة، وعندئذٍ فلا مانع من رجوع أصالة البراءة عن وجوب الجامع وعن وجوب كل واحد منهما معاً .

نعم، إذا كان هناك علم اجمالي بكون أحدهما مطابقاً للواقع فلا يمكن الرجوع إلى أصالة البراءة عن كليهما معاً لاستلزامه المخالفة القطعية العملية، وأمّا إذا لم يكن هناك علم اجمالي بمطابقة أحدهما للواقع، بل مجرد احتمال كون كليهما ثابتاً في الواقع أو غير ثابت فلا عبرة بهذا الاحتمال، وعندئذٍ فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة في المقام، ومع ذلك فالاحتياط لا يترك بالترتيب .

ومنها: كفّارة الاعتكاف أيضاً، فإن في كفّارة الاعتكاف طائفتين من الروايات ..

الطائفة الأولى: وتدل على أنّ كفّارة الاعتكاف ككفّارة الظهار، أي الترتيب بين العتق والصوم والإطعام.

الطائفة الثانية : وتدل على أنّ كفّارة الاعتكاف ككفّارة إفطار شهر رمضان أي التخيير.

أمّا الطائفة الأولى ..

فمنها: صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المعتكف، يجامع؟ قال: ((إذا فعل فعليه ما على المظاهر))[١].

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة ـ بحسب المتفاهم العرفي ـ على أنّ كفارته ككفّارة الظهار أي بنحو الترتيب.

ومنها: صحيحة أبي ولاد الحنّاط، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة كان زوجها غائباً فقدم وهي معتكفة بأذن زوجها، فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد إلى بيتها فتهيأت لزوجها حتّى واقعها؟ فقال: ((إن كانت خرجت من المسجد قبل أن تقضي ثلاثة أيام ولم تكن اشترطت في اعتكافها فإن عليها ما على المظاهر))[٢].

وهذه الصحيحة أيضاً واضحة الدلالة على أنّ كفارته كفّارة الظهار بنحو الترتيب.

أمّا الطائفة الثانية ..

فمنها: موثّقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن معتكف واقع أهله؟ قال: ((هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان))[٣].

---

(١) الوسائل: باب٦/ أبواب الاعتكاف، حديث: ١ .

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٦ .

(٣) المصدر نفسه، حديث: ٢ .

والمتفاهم العرفي منها أن كفّارته كفّارة من أفطر في شهر رمضان .

ومنها: موثّقته الأخرى قال : سألته عن معتكف واقع أهله؟ قال: ((عليه ما على الّذي أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً: عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً))[1].

وفي هذه الموثّقة قد صرّح بأن كفارته ككفّارة إفطار شهر رمضان على نحو التخيير.

وعلى هذا، فتقع المعارضة بينهما، والمشهور قد جمع بينهما بحمل الطائفة الأولى على الاستحباب، ولكن لا أصل لهذا الجمع، لأن هذا الجمع إنما يمكن في ما إذا كان التعارض بين دليلين أحدهما أظهر من الآخر أو أحدهما أنصّ من الآخر فعندئذٍ يرفع اليد عن ظهوره في الوجوب ويحمل على الاستحباب بقرينة الأظهر أو النصّ الّذي هو من أحد موارد الجمع الدلالي العرفي، وفي المقام ليست الطائفة الثانية التي تدل على أن كفّارته كفّارة إفطار شهر رمضان أظهر من الطائفة الأولى التي تدل على أن كفارته كفّارة الظهار، وكذا العكس أي ليست الطائفة الأولى أظهر من الثانية، فإذاً لا أصل لهذا الجمع .

وقد ذكر السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[2] : فالإنصاف أنهما متعارضتان ولا يمكن الجمع العرفي بينهما بوجه، ومع ذلك فالأقوى ما ذكره المشهور من أنّ كفارته كفارة الإفطار في شهر رمضان دون الظهار : إما لترجيح موثقة سماعة على الصحيحتين ؛ نظراً لمخالفتها للعامة ولو في الجملة، وإما لأنه

(١) الوسائل : باب٦/ ابواب الاعتكاف، حديث: ٥ .

(٢) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٢٤٤ .

بعد التعارض والتساقط يرجع الى الأصل العملي وهو البراءة عن التعيين لدوران الأمر بين التعيين والتخيير.

ويمكن المناقشة في ما أفاده قدس سره ..

أولاً : بما ذكرناه ـ غير مرّة ـ من أنّ أي مسألة إذا كانت مورد خلافٍ في الجملة بين العامة أنفسهم فلا تكون مصحّحاً ومبرراً لحمل الرواية الموافقة لبعض آرائهم على التقيّة الّذي هو من أحد مرجحات باب التعارض .

وثانياً : إنّ ما ذكر قدس سره ـ من كون المرجع بعد تساقطهما هو أصالة البراءة عن التعيين، فالنتيجة هي التخيير ـ لا يخلو عن إشكال ؛ فإنّ دوران الأمر بين التعيين والتخيير وإن كان الصحيح فيه جريان أصالة البراءة عن التعيين، إلا أنّه في موارد العلم الاجمالي بالتكليف، كما لو علم الإنسان بالتكليف ودار أمره بين التعيين والتخيير فنرجع إلى أصالة البراءة عن التعيين، أو علمنا بوجوب أحدى الصلاتين إمّا صلاة الجمعة أو صلاة الظهر وفرضنا الشك في أن صلاة الجمعة واجبة تعييناً أو تخييراً ففي مثل ذلك لا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن التعيين، ونتيجة ذلك هي التخيير.

وما نحن فيه ليس كذلك، لعدم وجود علم اجمالي في المقام بأحد الحكمين، لأنّ دليل الحجيّة لا يشمل الطائفتين المتعارضتين معاً، فلا دليل لا على وجوب كفارة الظهار ولا على وجوب كفّارة إفطار شهر رمضان، بل كل منهما مشكوك بالشك البدوي، فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب الجامع في كفّارة إفطار شهر رمضان وعن وجوب الترتيب في كفّارة الظهار .

وتفصيل ذلك في المقام : أن يقال : أمّا الطائفة الأولى فهي تدل بالمطابقة على وجوب كل واحد من هذه الخصال وجوباً تعيينياً على نحو الترتيب فيما بينها، فالعتق واجب عليه تعييناً بعنوانه، وعند العجز عنه ينتقل الوجوب إلى الصوم

النذر[1] .....

وهو واجب عليه أيضاً تعييناً بعنوانه، وعند العجز عنه فيجب عليه الإطعام وهو واجب عليه أيضاً تعييناً بعنوانه.

وأمّا الطائفة الثانية فهي تدل بالمطابقة على وجوب الجامع بين العتق والاطعام والصيام، وبالالتزام على نفي الوجوب عن الفرد، بينما الطائفة الأولى تدل على وجوب الفرد بالمطابقة وعلى نفي الوجوب عن الجامع بالالتزام.

وعلى هذا، فتقع المعارضة بين المدلول المطابقي لكلّ منهما والمدلول الإلتزامي للأخرى فتسقطان معاً من جهة المعارضة فالمرجع الأصل العملي وهو أصالة البراءة عن وجوب الجامع وأصالة البراءة عن وجوب كل فرد ترتيباً، لأنّ كلاً منهما مشكوك بالشك البدوي ولا محذور في جريان البراءة عن كليهما معاً، إلا إذا كان هناك علم اجمالي بكون أحدهما مطابقاً للواقع فحينئذٍ لا يمكن الرجوع إلى أصالة البراءة عن كليهما معاً لاستلزامه المخالفة القطعية العملية، وأمّا إذا لم يكن هناك علم اجمالي ـ كما في المقام ـ بل مجرد احتمال أنّ كلا الحكمين في الواقع ثابت فلا عبرة بهذا الاحتمال، وعندئذٍ فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة، ومع ذلك فالاحتياط لا يترك بالترتيب.

(١) قد تقدّم الكلام حول هذه الكفارة ـ في الأمر الثالث من موجبات الكفارة ـ وذكرنا هناك بأن كفّارة النذر كفّارة اليمين بمقتضى ما ورد في صحيحة الحلبي ((إن قلت لله عليّ فكفّارة يمين))[1] ولا معارض لها إلا رواية جميل بن درّاج وهي ضعيفة من ناحية السند، فلا مناص حينئذٍ بالالتزام بكون كفّارة النذر كفّارة اليمين، وليست كفّارة إفطار شهر رمضان.

---

(١) الوسائل: باب٢٣/ أبواب الكفارات، حديث: ١ .

والعهد [١]، وكفارة جز المرأة شعرها في

---

(١) والروايات الواردة فيها مختلفة ..

فمنها : ما يدل على أن كفّارته كفّارة شهر رمضان كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل عاهد الله في غير معصية ما عليه إن لم يف بعهده؟ قال: ((يعتق رقبة أو يتصدّق بصدقة أو يصوم شهرين متتابعين))[١].

وهذه الصحيحة تدل على أنّ وظيفة المكلّف التخيير بين العتق وبين الصدقة المحمولة ظاهراً على إطعام ستين مسكيناً بقرينة ما صرّح في رواية أحمد بن محمّد بن عيسى الآتية .

فإذاً هذه الصحيحة تدلّ على أنّه مخيّر بين العتق وبين الصدقة أي إطعام ستين مسكيناً وبين صوم شهرين متتابعين.

وقد أفاد السيّد الأُستاذ قدس سره : بأنّ أحد رجالات السند في هذه الصحيحة وهو محمّد بن أحمد العلوي ـ أو الكوكبي أو الهاشمي ـ وإن لم يوثق في كتب الرجال، إلا أن النجاشي في مقام ترجمة العمركي والثناء عليه قال : روى عنه شيوخ أصحابنا، منهم عبد الله بن جعفر الحميري . وظاهر هذا التعبير أنهم من الأكابر والأجلاء الممدوحين نظراء عبد الله بن جعفر . ثمّ إنه قدس سره ذكر طريقه إلى كتاب العمركي وقد اشتمل الطريق على العلوي المزبور، فيظهر منه بعد ضمّ

---

(١) الوسائل : باب٢٤/ أبواب الكفارات، حديث: ١ .

الكبرى الى الصغرى أنه من شيوخ الأصحاب، وعليه فتكون الرواية معتبرة، ولا أقل من أنها حسنة .

مضافاً إلى وجوده في أسناد تفسير علي بن إبراهيم.

ويمكن المناقشة في ما أفاده قدس سره ..

أمّا وجوده في تفسير علي بن إبراهيم فقد ذكرنا ـ غير مرّة ـ بأنّه لا يمكن المساعدة عليه، فإن التوثيق الجمعي والنوعي لا يخلو عن مبالغة، فإذا قيل مثلاً إن أهل منطقة فلان عدول فهذا لا يعني أن يراد بذلك أنّ كل فرد من أفراد تلك المنطقة عادل بنفسه، فمن أجل ذلك لا يمكن الاعتماد على التوثيق الجمعي.

وأمّا ما ذكره النجاشي من أنّه روى عنه شيوخ الأصحاب .. فهذا يتصوّر على نحوين :

فتارة يروي عنه المشايخ الروايات المتضمنة للأحكام التكليفيّة للناس لكي يعملوا بها، كما لو نقل شخص فتوى المجتهد للناس، فلا محالة إن من يروى فتوى المجتهد أو ينقلها عن شخص لا بُدّ أن يثق بالمروي عنه وبالمنقول عنه حتّى ينقل منه الحكم الشرعي لشخص آخر، وبالتالي فإذا كانت رواية المشايخ عن شخص على هذا النحو من نقل الأحاديث المتكفّلة للأحكام التكليفيّة للناس لكي يعملوا بها فعندئذٍ هذه الرواية تدل على كون الرجل ثقةً.

وأخرى يروُنها لأنهم في مقام بيان جمع هذه الأحاديث في كتبهم وكتاباتها ـ كما هو كذلك ـ فهذا لا يدل على كون المنقول عنه ثقةً أو ممدوحاً، وهذا واضح.

هذا مضافاً إلى أنّ مجرد كون الشخص ممدوحاً ولم يكن ثقة لا يكفي في حجية الرواية، لأنّ سيرة العقلاء التي هي ممضاة من قبل الشارع إنما جرت على حجية أخبار الثقة فقط فإذا كان الراوي ثقة كان خبره معتبراً، وأمّا إذا لم يكن الراوي ثقة فلا دليل على حجيّة خبره.

وكيف ما كان، فإثبات صحة رواية علي بن جعفر لا يخلو من إشكال.

ومنها: رواية أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام قال: ((من جعل عليه عهد الله وميثاقه في أمر لله طاعة فحنث فعليه عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً))[1].

وهذه الرواية واضحة الدلالة على التخيير بين الخصال الثلاث، إلا أنها ضعيفة السند بحفص بن عمر الذي هو بيّاع السابري على ما صرّح به في التهذيب، فإنه لم يوثق وإن كان والده ـ وهو عمر بن محمد بن يزيد ـ ثقةً جليلاً كما نصّ عليه النجاشي. نعم لا بأس بالتأييد بها.

ومنها: صحيحة أحمد بن محمّد بن عيسى في نوادره عن أبي جعفر الثاني عليه السلام في رجل عاهد الله عند الحجر أن لا يقرب محرماً أبداً فلمّا رجع إلى بلده عاد إلى المحرّم، فقال أبو جعفر عليه السلام: ((يعتق، أو يصوم، أو يتصدّق على ستين مسكيناً))[2].

وهذه الصحيحة ترفع إجمال المراد من الصدقة في الصحيحة الأولى لأنها قدّ صرّحت بإطعام ستين مسكيناً، كما أن الصحيحة الأولى ترفع إجمال المراد من الصوم في هذه الصحيحة أيضاً، لأنها قد صرّحت بصوم شهرين متتابعين.

---

(١) الوسائل: باب٢٤/ أبواب الكفارات، حديث: ٢.

(٢) المصدر نفسه، باب٢٥/ كتاب النذر، حديث: ٤.

المصاب[١]، فإنّ كلّ هذه مخيّرة بين الخصال الثلاث على الأقوى، وكفارة حلق الرأس في الإحرام وهي دم شاة أو صيام ثلاثة أيّام، أو التصدّق على ستة مساكين لكلّ واحد مدّان[٢].

وبضمّ هذه الصحيحة إلى الصحيحة الأولى تكون النتيجة أنّ كفّارة العهد كفّارة إفطار شهر رمضان مخيرة بين العتق وإطعام ستين مسكيناً وصوم شهرين متتابعين.

وهذه الرواية صحيحة السند لأنها مروية في نوادر أحمد بن محمّد بن عيسى وهو ثقة من أعاظم الأصحاب، وطريق صاحب الوسائل إليه صحيح لأنه ينتهي إلى الشيخ وطريق الشيخ إليه طريق صحيح.

(١) على الأحوط الأولى كما مرّ آنفاً.

(٢) وتدل على ذلك الآية الكريمة وهي قوله تعالى: ﴿**وَأَتِمُّواْ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلاَ تَحْلِقُواْ رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ**﴾[١] والنسك فسّر بجملة من النصوص بدم الشاة كما أثبت في المتن، والتي عمدتها صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا أحصر الرجل فبعث بهديه فأذاه رأسه قبل أن ينحر هديه فإنه يذبح شاة في المكان الذي أحصر فيه، أو يصوم أو يتصدق على ستة مساكين والصوم ثلاثة أيّام، والصدقة نصف صاع لكل مسكين))[٢].

---

(١) سورة البقرة: ١٩٦.

(٢) الوسائل: باب١٤/ أبواب بقيّة كفارات الإحرام، حديث: ٣.

وهذه الصحيحة تدل على أن كفّارة الحلق دم شاة أو صوم ثلاثة ايّام أو صدقة على ستة مساكين لكلّ مسكين مدان .

وتدلّ عليه أيضاً صحيحة حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: مر رسول الله صلى الله عليه وآله على كعب بن عجرة الأنصاري والقُمّل يتناثر من رأسه فقال: ((أتؤذيك هوامك؟)) فقال: نعم، قال: فأنزلت هذه الآية: ﴿**فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ**﴾ فأمره رسول الله صلى الله عليه وآله بحلق رأسه وجعل عليه الصيام ثلاثة أيام، والصدقة على ستة مساكين لكل مسكين مدان والنسك شاة، قال: وقال أبو عبد الله عليه السلام: ((وكل شيء في القرآن (أو) فصاحبه بالخيار يختار ما شاء، وكل شيء في القرآن (فمن لم يجد) فعليه كذا فالأول بالخيار))[1].

وهذه الصحيحة واضحة من حيث الدلالة، إلا أن السيّد الأُستاذ قدس سره قد استشكل فيها من ناحية السند، لكونها قد وردت بطريقين أحدهما صحيح وهو طريق الشيخ قدس سره والآخر مرسل وهو طريق الكليني قدس سره، وحيث لا يحتمل تعدّد الرواية بقرينة وحدة الراوي عن حريز وهو حماد فيتعارض الطريقان، ومن ثمّ لا تصلح إلا للتأييد . هذا .

ولكن الظاهر أنّه لا مانع من أن يروي حماد عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام تارةً، وأخرى عن حريز عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام، فلا مانع من أن تكون هناك روايتان أحداهما مرسلة والأخرى مسندة وحجة بل ذلك متعارف، ومجرد كون الراوي واحداً لا يدل على أنّ الرواية واحدة .فإذاً هذه الرواية صحيحة على طريق الشيخ .

---

(١) الوسائل: باب١٤/ أبواب بقيّة كفارات الإحرام، حديث: ١ .

ومنها : ما يجب فيه الصوم مرتّباً على غيره مخيّراً بينه وبين غيره وهي كفارة الواطئ أمته المحرمة بإذنه، فإنّها بدنة أو بقرة، ومع العجز فشاة أو صيام ثلاثة أيّام[1].

وبعبارة أخرى: إن هذه الرواية إن كانت واحدة فبطبيعة الحال إمّا تكون مرسلة أو مسندة وصحيحة، فإنّ الراوي وهو حمّاد إمّا أن يكون قد رواها كما هي عن طريق الكليني قدس سره، أو رواها كما هي بطريق الشيخ قدس سره، فعلى الأول فالرواية مرسلة وعلى الثاني فهي مسندة وصحيحة، وحينئذٍ فلا نحرز صحة هذه الرواية لأنها مردّدة بين المرسلة والصحيحة.

وأمّا لو فرض ـ في المقام ـ أنّ الرواية قد رواها حمّاد بطريقين تارة كما عن طريق الكليني قدس سره، وأخرى كما هي عن طريق الشيخ قدس سره، فهذا يعني أنّ هذه الرواية قد وصلت الى الراوي ـ وهو حمّاد ـ من الإمام عليه السلام بطريقين أحدهما صحيح والآخر غير صحيح، فعندئذٍ تكون رواية الراوي متعدّدة، لا المروى وهو قول الإمام عليه السلام، وهذا نظير من ينقل فتوى المجتهد فإنه تارة ينقلها من طريق صحيح وأخرى من طريق غير صحيح، فعلى الأول تكون حجّة وعلى الثاني لا تكون حجّة.

وكيف ما كان، فكفّارة حلق الرأس في الإحرام هو دم شاة أو صيام ثلاثة أيام أو صدقة.

(١) وقد دلّت عليه موثقة إسحاق بن عمّار قال: قلت: لأبي الحسن موسى عليه السلام: أخبرني عن رجل محل وقع على أمة له محرمة؟ قال: مؤسراً أو معسراً؟ قلت: أجبني فيهما، قال: هو أمرها بالإحرام أو لم يأمرها، أو أحرمت

[٢٥٤٩] مسألة ١ : يجب التتابع في صوم شهرين من كفارة الجمع أو كفارة التخيير، ويكفي في حصول التتابع فيهما صوم الشهر الأوّل ويوم من الشهر الثاني. وكذا يجب التتابع في الثمانية عشر بدل الشهرين[1]، بل هو

من قبل نفسها؟ قلت: أجبني فيهما، فقال: إن كان مؤسراً وكان عالماً أنه لا ينبغي له وكان هو الّذي أمرها بالإحرام فعليه بدنة، وإن شاء بقرة، وإن شاء شاة، وإن لم يكن أمرها بالإحرام فلا شيء عليه مؤسراً كان أو معسراً، وإن كان أمرها وهو معسر فعليه دم شاة أو صيام))[1].

وهذه الموثقة واضحة الدلالة على التفصيل في كفّارة الواطئ لأمته المحرمة بين ما لو أحرمت بإذنه أو بدون إذنه، فإن أحرمت بأذن سيّدها وقاربها فعليه كفّارة وهي بدنة أو بقرة أو شاة مخيّر بينهما إن كان موسراً وعالماً بالحال، وإن كان معسراً فعليه شاة أو صيام، وإن أحرمت بدون أذن سيّدها وقاربها فلا شيء عليه سواء أكان مؤسراً أم معسراً.

(١) يقع الكلام في هذه المسألة في أمور ذكرها الماتن قدس سره ..

الأمر الأوّل: في أصل وجوب التتابع في صوم شهرين.

الأمر الثاني: هل لهذا التتابع حدّ خاص، أو أنّه ليس له حدّ فيجب التتابع من بداية الشهر إلى آخر الشهر الثاني أي إلى ستين يوماً؟.

الأمر الثالث: هل يجب التتابع في البدل أي في صوم الثمانية عشر يوماً ـ الّذي هو على المشهور بديل عن صوم شهرين متتابعين ـ أو لا يجب؟

---

(١) الوسائل: باب٨/ أبواب كفارات الاستمتاع، حديث: ٢ .

أمّا الكلام في الأمر الأوّل، فلا شبهة ولا إشكال في وجوب التتابع فيما وجب في كفارته صوم شهرين متتابعين، سواء أكانت كفارة مخيّرة كما في كفّارة الإفطار العمدي لشهر رمضان، أم كانت كفارة مرتبة كما في الظهار، أم كفّارة جمع كما في القتل العمدي، للتقييد به في أدلتها في الكتاب والسنة، وهذا واضح. فإذاً لا شبهة في أصل وجوب التتابع .

وأما معنى التتابع فالمتفاهم منه عرفاً هو صوم كل يوم عقيب يوم آخر بلا فصل إلى تمام الستين يوماً.

وأمّا الكلام في الأمر الثاني، فقد ورد في جملة من الروايات التي عمدتها صحيحة الحلبي أنّه يكفي في التتابع صيام شهر ومقدار من شهر آخر كيوم أو أكثر من يوم واحد، فإذا صام شهراً واحداً وصام يوماً أو يومين من شهر آخر جاز له بعد ذلك التفريق بين بقيّة الشهر الثاني حتى عامداً .

والروايات الدالة على ذلك ..

منها: موثّقة سماعة قال: سألته عن الرجل يكون عليه صوم شهرين متتابعين أيفرق بين الأيام؟ فقال: ((إذا صام أكثر من شهر فوصله ثمّ عرض له أمر فأفطر فلا بأس، فإن كان أقلّ من شهر أو شهراً فعليه أن يعيد الصيام))[1].

وهذه الموثّقة تدل بوضوح على أنه إذا صام أكثر من شهر جاز له الإفطار، وأمّا إذا كان أقلّ من شهر أو كان شهراً فأفطر فلا يجزئ وعليه أن يعيد .

---

(١) الوسائل: باب٣/ أبواب بقيّة الصوم الواجب، حديث: ٥ .

ومنها: صحيحة أبي أيوب، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل كان عليه صوم شهرين متتابعين في ظهار فصام ذا القعدة ودخل عليه ذو الحجة، كيف يصنع؟ قال: ((يصوم ذا الحجّة كلّه إلا أيام التشريق ثم يقضيها في أول يوم من المحرم حتى يتم ثلاثة أيام فيكون قد صام شهرين متتابعين))، ثمّ قال: ((ولا ينبغي له أن يقرب أهله حتّى يقضي الثلاثة أيّام التشريق التي لم يصمها، ولا بأس إن صام شهراً ثمّ صام من الشهر الّذي يليه أيّاما ثمّ عرضت علّة أن يقطعه ثمّ يقضي بعد تمام الشهرين))[1].

فإن ذيل هذه الصحيحة واضح الدلالة على انّه إذا صام شهراً وصام أياماً من الشهر الثاني جاز له الإفطار عند عروض علّة له كالسفر أو غير ذلك.

ومنها: ما هي أصرح من الجميع وهي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام عن قطع صوم كفّارة اليمين وكفّارة الظهار وكفّارة القتل، فقال: ((إن كان على رجل صيام شهرين متتابعين والتتابع أن يصوم شهراً ويصوم من الآخر شيئاً أو أياماً منه، فإن عرض له شيء يفطر منه أفطر ثم يقضي ما بقي عليه، وإن صام شهراً ثمّ عرض له شيء فأفطر قبل أن يصوم من الآخر شيئاً فلم يتابع أعاد الصوم كلّه ...))[2].

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على ذلك وهي حاكمة على سائر الروايات المطلقة لكون لسانها لسان الحكومة فإنها تبيّن وتفسّر معنى التتابع الوارد في جميع الروايات وهو أن يصوم شهراً ويصوم شيئاً ولو يوماً من الشهر الثاني وبذلك يتحقق التتابع.

---

(١) الوسائل: باب٣/ أبواب بقيّة الصوم الواجب، حديث: ٨.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٩.

ثمّ إن المكلّف إذا مرض أثناء الصوم كما إذا مرض في الشهر الأوّل، فهل يعيد الصوم تماماً، أو لا يعيد ؟ وقد دلّت بعض الروايات على عدم الإعادة ..

منها: صحيحة رفاعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل عليه صيام شهرين متتابعين فصام شهراً ومرض، قال: ((يبني عليه، الله حبسه))[1].

وهذه الصحيحة تدلّ على أنّه إذا صام شهراً ومرض كفاه في البناء على ما صامه، وعلّل ذلك بأنّ الله تعالى حبسه.

ويؤيدها رواية سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام، عن رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فصام خمسة وعشرين يوما ثمّ مرض، فإذا برأ، يبني على صومه أم يعيد صومه كلّه؟ قال: ((بل يبني على ما كان صام))، ثمّ قال: ((هذا ممّا غلب الله عليه وليس على ما غلب الله عز وجل عليه شيء))[2].

وهذه الرواية واضحة الدلالة على ذلك، ولكنها ضعيفة من ناحية السند فإن في سندها إسماعيل بن مرار وعبد الجبار بن المبارك وكلاهما لم يثبت توثيقهما في كتب الرجال، ولكن لا بأس بالتأييد بها.

فالحاصل: أن المكلف إذا مرض أثناء الشهر الأوّل فلا تجب عليه إعادة ما صامه، بل يبنى على ما صام.

ولكن في مقابل ذلك رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قطع صوم كفّارة اليمين وكفّارة الظهار وكفّارة القتل؟ فقال: ((إن كان على رجل

---

(١) الوسائل: باب٣/ ابواب بقيّة الصوم الواجب، حديث١٠ .

(٢) المصدر نفسه، حديث: ١٢ .

صيام شهرين متتابعين فأفطر أو مرض في الشهر الأول فإن عليه أن يعيد الصيام))[١].

وهذه الرواية تدل على أنّ المكلف في حال المرض غير مستثنى من إعادة الصيام من الأوَّل، ولكن الرواية ضعيفة من ناحية السند فإن في سندها علي بن أبي حمزة البطائني وهو لم يوثق في كتب الرجال فمن أجل ذلك لا يمكن الاعتماد عليها.

فالنتيجة: إن المستفاد من صحيحة رفاعة المؤيدة برواية سليمان بن خالد أنّ من أفطر من جهة المرض في الشهر الأوَّل فلا يجب عليه إعادة ما صامه، بل يبني عليه ويأتي بما بقي عليه.

وأمّا الكلام في الأمر الثالث، وهو وجوب التتابع في بدل صوم شهرين متتابعين..

فقد تقدّم الإشكال في أصل وجوب هذا الصوم في كفارة التخيير خاصة، وقلنا إنّه لا دليل على أصل وجوب صيام ثمانية عشر يوماً عند العجز عن الخصال الثلاث جميعاً، بل الواجب عليه حينئذٍ هو التصدق بما يطيق لا أكثر من ذلك، لأنّ مستند وجوب صيام ثمانية عشر يوماً ـ عند العجز عن الخصال الثلاث ـ رواية ضعيفة من ناحية السند فمن أجل ذلك لا يمكن الاعتماد عليها، وهي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فلم يقدر على الصيام، ولم يقدر على العتق، ولم يقدر على الصدقة؟ قال: ((فليصم ثمانية عشر يوماً، عن كل عشرة مساكين ثلاثة أيام))[٢].

---

(١) الوسائل: باب٣/ أبواب بقيّة الصوم الواجب، حديث: ٦.

(٢) المصدر نفسه: باب٩/ ابواب بقيّة الصوم الواجب، حديث: ١.

وهذه الرواية وإن كانت واضحة الدلالة، إلا أنّ سندها ضعيف بإسماعيل بن مرار، و عبد الجبار بن المبارك وكلاهما لم يثبت توثيقهما في كتب الرجال، وإن بنى السيد الأستاذ قدس سره على اعتبار الرواية[1]، لكون الأول مذكوراً في أسناد تفسير علي بن ابراهيم، والثاني مذكوراً في أسناد كامل الزيارات . ولكن قد ذكرنا غير مرّة من أن مجرد ورود اسم شخص في أسناديهما لا يكفى في توثيقه . فمن أجل ذلك لا يمكن الاعتماد على هذه الرواية.

وكيف كان، فأصل وجوب صيام ثمانية عشر يوماً لا دليل عليه، بل الواجب عليه التصدق بما يطيق.

وأما ما أفاده صاحب الجواهر قدس سره[2] : من أنّ المأمور به ليس مطلق الثمانية عشر ليطالب بالدليل على اعتبار التتابع، بل ما كان جزءاً من الشهرين بحسب ما يستفاد من دليلها فإن المراد الاقتصار على هذا المقدار بدلاً عن الأصل، فأسقط الزائد عند العجز تخفيفاً عن المكلفين فتكون متابعته على القاعدة ـ على تقدير وجوبه كما هو المشهور ـ ولا يحتاج إلى الدليل لأن صوم ثمانية عشر يوماً جزء من صوم شهرين المتتابعين .

ولكن الّذي أفاده قدس سره غير تام ..

أوّلاً : فمع التسليم بذلك فإنّه إنما يتّجه ما أفاده قدس سره فيما لو كان هذا العدد بدلاً عن الثمانية عشر الواقعة في مبدأ الشهرين، ومن الجائز أن يكون بدلاً عمّا وقع في آخر الشهر الثاني أو وسطه لا من الشهر الأوّل ليشمله دليل التتابع،

(١) موسوعة الامام الخوئي : ج٢٢، ص٢٥٥ .

(٢) لاحظ الجواهر : ج١٧ ، ص٦٧ .

الأحوط في صيام سائر الكفارات[1]، وإن كان في وجوبه فيها تأمّل وإشكال.

وعندئذٍ فالتتابع في الشهر الثاني غير واجب إذا صام الشهر الأوَّل ويوماً أو أكثر من الشهر الثاني بعد ذلك .

وثانياً: إذ لعلّ وجوب صيام ثمانية عشر يوماً ـ على تقدير ثبوته ـ يكون بدلاً عن اطعام ستين مسكيناً، وليس بدلاً عن صيام شهرين متتابعين، كما صرّح في ذيل رواية أبي بصير المتقدّمة (فليصم ثمانية عشر يوماً عن كل عشرة مساكين ثلاثة أيام) وهذا يدل على أن صوم ثمانية عشر يوماً يكون بديلاً عن إطعام ستين مسكيناً، لا أنّه بديل عن صوم شهرين متتابعين .

بل ولعلّه بديل عن الجامع باعتبار أنّ الواجب على المكلف هو الجامع بين الخصال الثلاث، وليس الواجب كل واحدٍ واحدٍ من الخصال، وحينئذٍ يكون صوم ثمانية عشر يوماً ليس بديلاً عن صوم شهرين، بل هو بديل عن الجامع، فإذا تعذّر عليه الجامع بتعذر أفراده فعندئذٍ وظيفته صوم ثمانية عشر يوماً.

وكيف ما كان، فما ذكره صاحب الجواهر قدس سره غير تام، ولا دليل ـ على تقدير تسليم وجوب صوم ثمانية عشر يوماً ـ على وجوب التتابع، مضافاً الى أنه لا دليل على أن كل ما ثبت للمبدل من الآثار فهو ثابت ومترتّب على البدل، وبالتالي فقد يكون التتابع مختصّاً بالمبدل دون البدل.

ومع الإغماض عن ذلك، فإنّ التتابع مورده روايات صوم الشهرين فالتعدّي عن موردها إلى صوم ثمانية عشر يوماً على خلاف القاعدة وبحاجة إلى دليل أو قرينة، ولا قرينة على هذا التعدّي لا من الخارج ولا في نفس هذه الروايات.

(١) هذا هو المشهور والمعروف بين الأصحاب، وإن تأمّل الماتن قدس سره في ذلك .

وقد ذكر المحقق قدس سره في الشرائع[١]: إنه يعتبر التتابع في جميع أقسام الصيام عدا موارد أربعة ..

منها : صوم النذر وأخويه من العهد واليمين فإن التتابع يتبع قصد الناذر فيجب عليه التتابع إن قصده، وإن قصد التفريق فيجب عليه التفريق، وإن قصد المطلق فلا يجب عليه التتابع ولا التفريق، فإنّه تابع لقصد الناذر.

ومنها : صوم قضاء شهر رمضان فانّه لا يجب فيه التتابع.

ومنها : صوم ثمانية عشر يوماً ـ بدلاً عن البدنة الواجبة في كفّارة الصيد عند العجز عنها ـ فلا يجب فيه التتابع.

ومنها : صوم سبعة أيام بدلاً عن الهدي عند العجز عنه، فانّه لا يجب فيه التتابع.

وأمّا في سائر أقسام الصيام فيجب فيه التتابع .

وقد اكتفى المحقق قدس سره بهذا المقدار وأرسله إرسال المسلمات وكأنّ وجوب التتابع أمر مُسلّم حيث إنّه لم يذكر دليلاً على ذلك.

وأستدل له صاحب الجواهر قدس سره[٢] بانصراف الإطلاق إلى التتابع، فإنه المنسبق عرفاً من الصوم مدّة من شهر أو سنة ونحوهما، المؤيد بفتوى الأصحاب، فإذا أمر المولى بصوم ثلاثة أيام فالمنصرف هو التتابع واذا أمر بصوم عشرة أيام فالمنصرف أيضاً التتابع وهكذا، وهذا نظير ما ذكروه في ثلاثة أيام الحيض فانّه

---

(١) الشرائع: ج١، ص٢٣٦ .

(٢) لاحظ الجواهر: ج١٧، ص٦٨ .

يعتبر فيها الاتصال والتتابع، وثلاثة أيام الاعتكاف، وعشرة أيام الاقامة فانّه يجب فيه التتابع ،فإن المستند في الكل هو الانصراف المزبور. ومن هذا القبيل صوم ثمانية عشر يوماً عند العجز عن الخصال فالمنصرف منه هو التتابع .

وأيّد التتابع بما رواه الصدوق في العلل عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام ـ في حديث ـ قال: إنما وجب الصوم في الكفّارة على من لم يجد تحرير رقبة الصيام دون الحج والصلاة وغيرهما من الأنواع، لأن الصلاة والحجّ وأنواع الفرائض مانعة للإنسان من التقلب في أمر دنياه ومصلحة معيشته مع ذلك العلل التي ذكرناها في الحائض التي تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة، وإنما وجب عليه صوم شهرين متتابعين دون أن يجب عليه شهر واحد أو ثلاث أشهر لأن الفرض الذي فرض الله تعالى على الخلق هو شهر واحد فضوعف هذا الشهر في الكفّارة توكيداً وتغليظاً عليه، وإنما جعلت متتابعين لئلا يهون عليه الأداء فيستخف به، لأنه إذا قضاه متفرقاً هان عليه القضاء واستخف بالإيمان[1].

وللمناقشة فيما أفاده قدس سره مجال واسع ..

فإنّ الانصراف بحاجة إلى نكتة ولا يمكن أن يكون جزافاً، لأنّ معنى الانصراف هو ما كان ناشئاً من كثرة الاستعمال، فإن استعمال اللفظ بكثرة في معنى يوجب حصول الأنس الذهني بين هذا اللفظ وذاك المعنى، وحينئذٍ ـ بطبيعة الحال ـ فإذا سمع اللفظ فإنّ الذهن ينصرف إلى معناه من حاقّ اللفظ .

---

(١) الوسائل: باب٢٢/ أبواب بقيّة الصوم الواجب، حديث: ١ . علل الشرائع: ٢٧٣ .

وهذا النكتة مفقودة في المقام، فإنّ المولى لو أمر بصوم عشرة أيام ـ مثلاً ـ فكيف ينصرف إلى التتابع، لأنّ استعمال الصوم متتابعاً ليس بكثير بحيث يحصل الأُنس الذهني بين سماع لفظ الصوم بعشرة أيام فينصرف الذهن إلى التتابع بين هذه الأيام.

فإذاً دعوى الانصراف لا وجه لها أصلاً.

وأمّا تنظير ذلك بثلاثة أيام الحيض أو الاعتكاف أو إقامة عشرة أيام فهو قياس مع الفارق، لأنّ الموارد المذكورة قد ثبت التتابع فيها بالنصّ، ولا دليل في المقام في غير هذه الموارد على وجوب التتابع في الصيام.

وأما التأييد برواية العلل، فمضافاً إلى أنّ موردها صوم كفّارة شهر رمضان والتعدّي من موردها إلى سائر الموارد بحاجة إلى دليل وقرينة وهما مفقودان ـ أنها ضعيفة من ناحية السند، لضعف طريق الصدوق إلى الفضل بن شاذان، فإنّ له طريقين كلاهما ضعيف، أحدهما بعبد الواحد بن عبدوس وابن قتيبة، والآخر بجعفر بن علي بن شاذان. فإذاً الرواية ساقطة من ناحية السند فلا يمكن الاعتماد عليها.

بل، هناك ما يدل على جواز التفريق مطلقاً إلا في صوم ثلاثة أيام في كفارة اليمين، وهو صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ((كل صوم يفرق إلا ثلاثة أيام في كفّارة اليمين))[1].

فإنّ مقتضى عموم هذه الصحيحة هو جواز التفريق في صوم الكفّارات مطلقاً ولا دليل على التخصيص والتقييد إلا في ثلاث أيام في كفّارة اليمين.

فالنتيجة: أنّه لا دليل على وجوب التتابع في مطلق صيام الكفارات.

---

(١) الوسائل: باب١٠/ أبواب بقيّة الصوم الواجب، حديث: ١.

[٢٥٥٠] مسألة ٢ : إذا نذر صوم شهر أو أقل أو أزيد لم يجب التتابع إلّا مع الانصراف أو اشتراط التتابع فيه[١].

---

(١) قد تقدّم آنفاً من المحقق في الشرائع استثناء أربعة موارد من وجوب تتابع الصيام فيها، فينبغي التعرض لها ..

أما المورد الأول : وهو ما تعرّض له الماتن قدس سره في هذه المسألة من الصوم المنذور، ولا شبهة في عدم وجوب التتابع فيه، والوجه فيه واضح ؛ فإنّ وجوب الوفاء بالنذر ليس حكماً إلهياً ابتدائياً مجعولاً في الشريعة المقدسّة حتى يتكلّم في دلالته على التتابع وعدمه، بل هو حكم ثانوي بجعل من الناذر وهو تابع لكيفية نذره وما قصده وما جعله على نفسه كمّا وكيفاً، فإذا قصده مقيّداً بالتتابع فيجب عليه التتابع، وإذا قصده مقيّداً بالتفريق وجب عليه التفريق، وإذا قصد الأعم ولم يقيّد قصده بالتفريق ولا بالتتابع فيجوز له التفريق والتتابع معاً، كما هو الحال في غير الصيام من الصلاة أو الصدقة ونحوهما، فلو نذر أن يصلي هذه الليلة خمسين ركعة ـ مثلاً ـ جاز له التفريق طوال الليل ما لم يقيّد نذره بالمتابعة، وإلا وجبت متتالية .

ودعوى : الانصراف إلى التتابع إذا كان كلام الناذر مطلقاً ولم يقيّد بالتفريق، كما إذا نذر صوم عشرة أيام من شهر رجب أو صوم شهر فهو منصرف إلى التتابع .

مدفوعة : بأنّ الانصراف في أمثال المقام لا أساس له ، لأن الانصراف ـ كما أسلفنا سابقاً ـ لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا مبرر، بل لا بُدّ أن يكون له منشأ، ومنشأ الانصراف هو الأُنس الذهني بين المعنى المتبادر من اللفظ وبين اللفظ، فإذا

سمع الإنسان اللفظ فإن ذهنه ينتقل إلى المعنى من جهة حصول الأُنس بينهما رغم أن اللفظ ليس موضوعاً للمعنى، وهذا إنما يحصل من كثرة الاستعمال، وهذه النكتة مفقودة في المقام، إذ استعمال الصوم في صوم التتابع ليس بأكثر من استعماله في مطلق الصوم.

هذا مضافاً إلى أنّ المناط في وجوب الوفاء بالنذر هو قصد الناذر لا إطلاق كلامه، فإذا كان قاصداً التتابع فيجب عليه التتابع وإلا فلا يجب سواء كان كلامه في مقام الإثبات مطلقاً أو غير مطلق، فإذاً الانصراف لا وجه له.

وقد يتمسّك لوجوب التتابع بما رواه الكليني والصدوق قدس سرهما بسندهما عن موسى بن بكر عن الفضيل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: في رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوماً ثمّ عرض له أمر، فقال: ((إن كان صام خمسة عشر يوماً فله أن يقضي ما بقي، وإن كان أقلّ من خمسة عشر يوماً لم يجزه حتّى يصوم شهراً تاماً))[1].

وتقريب الاستدلال بها أنها تدل على التفصيل بين ما لو نذر صوم شهر فصام خمسة عشر يوماً منه ثمّ عرض عليه مانع عن الصوم فإنه بعد زوال المانع يأتي بما بقي من الشهر، وما مضى من صومه صحيح، وأمّا إذا عرض عليه مانع قبل خمسة عشر يوماً أعاد الشهر كلّه، ومعنى ذلك أن التتابع معتبر وشرط في صحّة الصوم، ومع فقدانه فصومه باطل.

إلا أن السيّد الأُستاذ قدس سره قد أفاد[2]: بأنّ مضمون هذه الرواية لا ينطبق على

(١) الوسائل: باب٥/ أبواب بقيّة الصوم الواجب، حديث: ١.

(٢) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٢٦٤.

ما ذكره جماعة من القدماء من التفصيل بين صورتي العارض الاختياري وغير الاختياري، بمعنى أنّه إن ترك الصوم بعد النصف من الشهر اختياراً فصومه باطل ولا بُدّ من إعادة الشهر بتمامه، وإن تركه بعد نصف من الشهر بأن عرض عليه عارض غير اختياري فيبني على ما مضى ويأتي بما بقي من الشهر وليس عليه شيء.

وكيف ما كان، فهذه الرواية وأن تضمنت التفصيل بين النصفين، إلا أنها لم تفصّل في العارض بين الاختياري وغيره.

والظاهر أنّ ما أفاده قدس سره ليس إشكالاً عليهم بكون الرواية لا تدل على ذلك، لأنّ الظاهر أنّ هؤلاء الجماعة قد ذكروا هذا التفصيل لا استناداً الى ظاهر الرواية، بل إنهم رفعوا اليد عن ظهورها وقاموا بهذا التأويل وحملوا الرواية على هذا التفصيل، هذا.

ولكن من المعلوم أنّ هذا الحمل بحاجة الى قرينة ولا قرينة في المقام على هذا، وعلى ذلك فلا بُدّ من الأخذ بمضمون التفصيل الوارد فيها بين نصفي الشهر، بمعنى إن عرض عليه مانع بعد صيام نصف الشهر فيبني على ما مضى ويأتي بصيام ما بقي من الشهر ولا شيء عليه، وإن عرض عليه مانع من الصوم ـ سواء أكان باختياره أو بغير اختياره ـ قبل إتمام صيام نصف الشهر فعليه إعادة الشهر تماماً.

إلا أنّ الرواية ضعيفة من ناحية السند من جهة موسى بن بكر فهو لم يوثق في كتب الرجال، غير أن الصدوق وابن الوليد وجماعة من القدماء قد عملوا بروايته، حيث يقول الصدوق قدس سره في مقدمة كتاب الفقيه[1] : لا أذكر إلا ما كان

(١) الفقيه: ج١: ٣ مقدمة الكتاب.

[٢٥٥١] مسألة ٣ : إذا فاته النذر المعيّن أو المشروط فيه التتابع فالأحوط في قضائه التتابع أيضاً[١].

حجّة بيني وبين ربّي . ولكن من الواضح أنّ عملهم برواية شخص لا يدل على وثاقته ولا حجية روايته لأنها حجّة بالنسبة إليهم لا إلى غيرهم .

وعلى الجملة : فعمل المشهور لا يجدي فضلاً عن عمل جماعة، غير أن السيّد الأُستاذ قدّس سرّه[١] أفاد بأنّ موسى بن بكر ثقة من جهة وقوعه في أسناد تفسير علي بن إبراهيم القمي، فإذاً الرواية معتبرة وتدل على وجوب التتابع. هذا .

ولكن حيث إنّا قد ذكرنا ـ غير مرّة ـ أن وقوع شخص في أسناد تفسير علي بن إبراهيم القمي لا يكفي في التوثيق، فإذاً الرواية ساقطة من ناحية السند فلا يمكن الاعتماد عليها.

(١) **المورد الثاني :** من موارد استثناء وجوب التتابع : القضاء ..

أمّا قضاء شهر رمضان، فلا شبهة في عدم اعتبار التتابع فيه وقد دلت النصوص الكثيرة على جواز التفريق وأن وقت قضاء شهر رمضان متسع إلى رمضان آخر كما ذهب إليه جماعة، أو مطلقاً حتّى بعد رمضان الآخر ولا يكون وقته مضيقاً إلى رمضان آخر، بل لا يجب التتابع في الأداء فضلاً عن القضاء، فإن الصوم وإن كان واجباً في كل يوم من أيام شهر رمضان إلا أن التتابع في نفسه فيما بينها غير واجب، لأنّ صوم كل يوم واجب مستقل ـ وإن استلزم حصول التتابع في الخارج بطبيعة الحال ـ ولهذا لو أفطر يوماً في شهر رمضان فصوم ذلك اليوم

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي : ج٢٢، ص٢٦٦ .

باطل بنفسه لا غير، وأما صوم ما مضى من الأيام أو ما بقي منها فصومها صحيح، بخلاف ما إذا كان التتابع معتبراً وشرطاً فعندئذٍ تكون صحّة صوم كل يوم مشروطة بأن يكون ملحوقاً باليوم اللاحق ومسبوقاً باليوم السابق، وإلا فهو باطل.

فإذاً التتابع غير معتبر في صوم شهر رمضان فضلاً عن قضائه.

وأمّا قضاء الصوم المنذور المعين فأيضاً لا دليل على التتابع فيه فيما لو لم يكن معتبراً في قصد الناذر عند أدائه، كما لو نذر أن يصوم أول جمعة من شهر رجب وآخر جمعة منه ففاتتاه معاً، فيجوز التفريق عندئذٍ في قضائهما قطعاً كما هو ظاهر.

وأمّا إذا كان الصوم المنذور منظوراً ومقصوداً على نحو التتابع، كما لو نذر صوم عشرة أيام متتابعاً ولكنه ترك صيامه، فهل يجب عليه قضاؤه متتابعاً أو لا يجب عليه قضاؤه كذلك ؟

يمكن أن يقال : بأنه لا دليل على وجوب قضائه متتابعاً، لأن القضاء بأمر جديد، وأمّا الأمر الأوَّل فقد سقط، وعندئذٍ فاعتبار التتابع فيه بحاجة إلى دليل.

و لكنه يمكن أن يستُدل على وجوب التتابع فيه، بما ورد في صحيح زرارة : ((يقضي ما فاته كما فاته))[1] فإن مقتضى المماثلة بين الأداء والقضاء تقتضي أن يكون التتابع معتبراً في القضاء أيضاً كما هو معتبر في الاداء.

وأفاد السيّد الأُستاذ قدس سره[2] : بأنّ الظاهر من المماثلة في هذه الصحيحة هي المماثلة في القصر والتمام كما صرّح بذلك في ذيل الصحيحة، فإذا فاتت الفريضة

---

(١) الوسائل : باب٦/ أبواب قضاء الصلوات، حديث: ١ .

(٢) موسوعة الامام الخوئي : ج٢٢، ص٢٦٨ .

قصراً وجب عليه قضاؤها قصراً، واذا فاتته الصلاة تماماً وجب قضاؤها تماماً وهي مختصّة بمورد الصلاة .

ولكن قد تقدّم أنّ الصحيحة لا تكون مختصّة بالصلاة، لأنّ اسم الموصول (ما) فيها عام يشمل سائر الواجبات أيضاً، غاية الأمر أنها من باب التطبيق على مورد الصلاة، وعلى هذا فإذا كان التتابع واجباً في الأداء فلا مانع من الحكم باعتباره في القضاء بمقتضى المماثلة ـ في هذه الصحيحة ـ بين القضاء والأداء .

هذا، وقد عدلنا عمّا ذكرناه : من أنّ الصحيحة مختصّة بالصلاة فتكون ناظرة الى اعتبار المماثلة بين الفائت وما يقضيه في الكم يعني القصر والتمام[1].

فإذاً لا يبعد وجوب التتابع في قضاء صوم المنذور إذا كان التتابع واجباً في الأداء.

وأما المورد الثالث : من موارد الاستثناء، فهو صوم ثمانية عشر يوماً بدل البدنة، أو تسعة بدل البقرة في جزاء الصيد ..

وهذا الاستثناء عجيب ـ كما أفاد السيد الاستاذ قدس سره ـ إذ لم ترد ولا رواية واحدة ضعيفة في المقام تدل على المتابعة أو على عدمها، فليس في البين إلا إطلاق دليل الأمر بوجوب صيام في هذه المدّة، فإن تمّ الانصراف المدعى في المستثنى منه المبني عليه اشتراط المتابعة هناك ـ كما تقدّم من صاحب الجواهر قدس سره ـ فلماذا لا تتم هذه الدعوى في المقام، وما الموجب للتمسك بالإطلاق في هذا المورد بخصوصه ـ دون سائر أقسام الصوم ـ لكي يستثنى من تلك الضابطة الكلية المدعاة في كلام المحقق قدس سره كما مرّ، وإن لم يتمّ الانصراف كما هو الحق، فلماذا ادعى الانصراف هناك وشيد عليه بنيان تلك القاعدة المزعومة ؟!.

---

(١) لاحظ تعاليق مبسوطة، ج٥، ص٢٣١ .

وعلى الجملة: لم نجد أيّ فرقٍ بين المقام وبين سائر أقسام الصوم كي يدّعى وجوب التتابع فيها ويستثنى عنه هذا المورد، بل المناط واحد فيهما إطلاقاً أو انصرافاً.

وكيف ما كان، فأصل دعوى الانصراف باشتراط المتابعة لا أساس له كما أسلفنا، والظاهر من مثل هذه الموارد هو عدم وجوب التتابع كما هو المرتكز في الأذهان.

وأما المورد الرابع: من موارد الاستثناء، فهو صوم سبعة أيام بدل الهدي.

وهذا الاستثناء أعجب ـكما أفاد السيد الاستاذ دام ظله أيضاً ـ لورود الروايات التي منها الصحيح في المتابعة..

منها: رواية الحسين بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((السبعة الأيام والثلاثة الأيام في الحجّ لا تفرق، إنما هي بمنزلة الثلاثة الأيام في اليمين))[1].

وهذه الرواية واضحة الدلالة على عدم جواز التفريق لا في الثلاثة أيام ولا في السبعة، إلا أنّ الرواية بحسب السند محل إشكال، لأنّ الحسين بن زيد لم يوثق في كتب الرجال، فمن أجل ذلك لا يمكن الاعتماد على هذه الرواية.

ومنها: رواية محمّد بن أحمد العلوي، عن العمركي، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن صوم ثلاثة أيام في الحجّ والسبعة، أيصومها متوالية أو يفرق بينها؟ قال: ((يصوم الثلاثة لا يفرق بينها، والسبعة لا يفرق بينها، ولا يجمع السبعة والثلاثة جميعاً))[2].

---

(١) الوسائل: باب١٠/ أبواب بقيّة الصوم الواجب، حديث: ٢.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٥.

وهذه الرواية أيضاً واضحة الدلالة على وجوب التتابع وعدم جواز التفريق.

وأمّا سند هذه الرواية فقد وقع الكلام في سندها من أجل محمّد بن أحمد العلوي الواقع في الطريق، إلا أن السيّد الأُستاذ قدّس سرّه[1] قد بنى على اعتبار هذه الرواية بمقتضى ما يستفاد من كلام النجاشيّ في مقام ترجمة العمركي والثناء عليه، حيث قال: روى عنه شيوخ أصحابنا، وظاهر هذا الكلام يدل على حُسن محمّد بن أحمد العلوي وهذا يكفي في حجية روايته.

ولكن تقدمت المناقشة منّا فيه: بأنّ عمدة الدليل على حجية الرواية هو سيرة العقلاء الممضاة شرعاً، وهي إنّما جرت على حجية أخبار الثقة فقط، ولا إطلاق للسيرة حتّى يتمسك بإطلاقها لغير أخبار الثقة، وحينئذٍ فإذا لم يكن الراوي ثقة فلا تكون روايته مشمولة لسيرة العقلاء كما بنى السيّد الأُستاذ قدّس سرّه على ذلك.

وكيف ما كان، فالراوي إذا لم يكن ثقة ـ وإن كان حسناً وممدوحاً ـ فلا تكون روايته من أخبار الثقة، وعلى ذلك فلا يمكن الاعتماد على هذه الرواية أيضاً.

ومنها: رواية أخرى بعين ألفاظ رواية محمد بن أحمد العلوي ولكن بطريق آخر، وهي ما رواها صاحب الوسائل عن كتاب علي بن جعفر مباشرة وطريقه إلى كتابه صحيح قال: سألته عن صوم ثلاثة أيام في الحج والسبعة، أيصومها متوالية أو يفرق بينها؟ قال: ((يصوم الثلاثة لا يفرق بينها، والسبعة لا يفرق بينها، ولا يجمع السبعة والثلاثة جميعاً))[2].

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٢٧١.

(٢) الوسائل: باب٥٥/ أبواب الذبح، حديث: ٢.

وهذه الصحيحة تدل بوضوح على وجوب التتابع وعدم جواز التفريق.

نعم، هنا رواية إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر (عليهما السلام) إنّي قدمت الكوفة ولم أصم السبعة الأيام حتّى فزعت في حاجة إلى بغداد، قال: ((صمها ببغداد))، قلت: أفرقها؟ قال: ((نعم))[1].

وهذه الرواية تنصّ على جواز التفريق، وهذه الرواية وإن كانت غير معتبرة على المشهور لضعف سندها بمحمد بن أسلم فإنه لم يرد فيه توثيق ولا مدح في كتب الرجال، إلا أنها معتبرة عند السيّد الأُستاذ قدّس سرّه لوقوعه في أسناد تفسير علي بن إبراهيم واسناد كامل الزيارات.

وعلى ضوء ذلك فتقع المعارضة بين رواية اسحاق بن عمار وصحيحة علي بن جعفر، لأنّ صحيحة علي بن جعفر تدل على وجوب التتابع وعدم جواز التفريق و رواية اسحاق بن عمار تنصّ على جواز التفريق.

وأفاده السيّد الأُستاذ قدّس سرّه على ما في تقرير بحثه[2] : من أنّ الجمع الدلالي العرفي بينهما ممكن، فإن رواية اسحاق بن عمار ناصّة في جواز التفريق، وصحيحة علي بن جعفر ظاهرة في وجوب التتابع فنرفع اليد عن ظهورها ونحملها على الاستحباب بقرينة رواية اسحاق بن عمار، وعندئذٍ ترتفع المعارضة بينهما .

ولكن الظاهر ـ على تقدير تسليم اعتبار رواية اسحاق بن عمّار ـ أن هذا الجمع غير صحيح، لأن الوارد في الصحيحة هو النهي عن التفريق، لا أنه أمر بالتتابع، فعندئذٍ لا بُدّ من حمل النهي على كراهة التفريق بقرينة رواية اسحاق بن عمار.

---

(١) الوسائل: باب٥٥/ أبواب الذبح، حديث: ١ .

(٢) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٢٧١ .

[٢٥٥٢] مسألة ٤ : من وجب عليه الصوم اللّازم فيه التتابع لا يجوز أن يشرع فيه في زمان يعلم أنّه لا يسلم له، بتخلّل العيد، أو تخلّل يوم يجب فيه

مضافاً إلى أن هذا الجمع مبني على أن يكون مفاد الروايتين الحكم التكليفي، مع أن الأمر ليس كذلك، فإن قوله عليه السلام في صحيحة علي بن جعفر : (لا يفرق بينها) حكم إرشادي الى كون التفريق مانعاً عن صحّة الصوم، وأمّا رواية إسحاق بن عمّار ـ على تقدير اعتبارها ـ فهي إرشاد إلى عدم المانعية.

وعلى ذلك، فيكون التعارض بينهما مستقراً ويسري إلى دليل الحجيّة، وحينئذٍ فلا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما، ولا بُدّ عندئذٍ من الرجوع إلى مرجحات باب المعارضة، فإن لم يكن مرجح فكلاهما يسقط عن الاعتبار ولا بُدّ من الرجوع إلى الأصل العملي وهو أصالة البراءة عن مانعية التفريق وعن شرطية التتابع.

فالنتيجة جواز التفريق على تقدير تسليم اعتبار رواية اسحاق بن عمّار.

ولكنّا ذكرنا غير مرّة : من أن مجرد وجود الراوي في أسناد تفسير علي بن إبراهيم لا يكفي لتوثيقه .

وكيف ما كان، فرواية إسحاق بن عمّار ساقطة من ناحية السند، والعبرة إنّما هي بصحيحة علي بن جعفر ومقتضاها وجوب التتابع وعدم جواز التفريق .

وقد تحصّل من جميع ما تقدّم : أنه كان من الأحرى على المحقق وصاحب الجواهر قدس سرهما أن يعكسا ما ادّعياه من الضابطة وما استثني عنها الى ما هو الحقّ من أن مقتضى القاعدة عدم اعتبار المتابعة لإطلاق الأدلة إلا ما قام الدليل الخاص على الاعتبار مثل الشهرين المتتابعين ونحو ذلك .

صوم آخر من نذر أو إجارة أو شهر رمضان، فمن وجب عليه شهران متتابعان لا يجوز له أن يبتدئ بشعبان، بل يجب أن يصوم قبله يوماً أو أزيد من رجب، وكذا لا يجوز أن يقتصر على شوال مع يوم من ذي القعدة، أو على ذي الحجة مع يوم من المحرم لنقصان الشهرين بالعيدين[1]. نعم، لو لم

---

(١) في إطلاقه إشكال، فإنّ القتل إذا كان في الأشهر الحرم فإنه يجب على القاتل أن يصوم شهرين متتابعين من الأشهر الحرم حتى في يوم العيد، وتنصّ عليه صحيحة زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل قتل رجلاً في الحرم، قال: ((عليه دية وثلث ويصوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم، ويعتق رقبة، ويطعم ستين مسكيناً))، قال: قلت: يدخل في هذا شيء! قال: ((وما يدخل؟)) قلت: العيدان وأيّام التشريق، قال: ((يصوم فإنه حق لزمه))[1]. ومثلها صحيحته الأخرى.

وأمّا ما ذكره الماتن قدس سره في المقام: بأنّ من كان عليه شهران متتابعان لا يجوز له أن يبتدئ بشعبان بل يجب عليه أن يصوم قبل شهر شعبان بيوم ..فلا يمكن المساعدة عليه، لأنّ الروايات المتقدّمة المفسرة لمعنى التتابع ـ والتي عمدتها صحيحة الحلبي ـ تدل على أن من كان عليه شهران متتابعان فله أن يصوم شهراً كاملاً ثم يصوم يوماً أو يومين من الشهر اللاحق وبذلك يتحقق التتابع ويجوز له التفريق بعد ذلك، وأما العكس ـ كما ذكره الماتن قدس سره ـ بأن يصوم آخر يوم أو يومين من شهر رجب وشهر شعبان كاملاً فهو غير مشمول لها ولا يكفي في التتابع.

وبالجملة: فصحيحة الحلبي المفسرة لمعنى التتابع لا تشمل ما ذكره الماتن قدس سره، ولا أقل أنها منصرفة عنها، فإذاً ما ذكره الماتن قدس سره لا يمكن المساعدة عليه.

---

(١) الوسائل: باب٣/ أبواب ديات النفس، حديث: ٣.

يعلم من حين الشروع عدم السلامة فاتفق فلا بأس على الأصح ، وإن كان الأحوط عدم الإجزاء [١]، ويستثنى ممّا ذكرنا من عدم الجواز مورد واحد[٢]

---

(١) بل الإجزاء هو الأقوى إذا كان غافلاً أو ناسياً له فاتفق تخلل يوم العيد، لأنّ التعليل الوارد في بعض الروايات كما في صحيحة رفاعة (يبني عليه الله حبسه)[١] المؤيدة برواية سليمان بن خالد (هذا مما غلب الله تعالى عليه)[٢] لا يبعد شموله لمثل المقام أيضاً .

وأما إذا كان شكه شكاً بسيطاً وهو ملتفت، فيشك في تخلل يوم العيد أو صوم واجب كصوم النذر أو صوم الإجارة أو ما شاكل ذلك .

فالظاهر أنه لا دليل في هذه الصورة على الإجزاء، بل الروايات التي تدل على عدم الاجزاء تشمل هذه الصورة أيضاً.

(٢) بل موردان وقع الخلاف في كلّ منهما ..

أحدهما : ما إذا كان القتل خطئياً في الأشهر الحرم، فيصوم القاتل كفّارة للقتل شهرين متتابعين، وتدل عليه بعض هذه الروايات ..

منها : رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن رجل قتل رجلا خطأ في الشهر الحرام؟ قال: ((تغلظ عليه الدية، وعليه عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين من أشهر الحرم))، قلت: فإنه يدخل في هذا شيء! قال: ((ما هو؟)) قلت: يوم العيد وأيّام التشريق، قال: ((يصومه فإنه حق يلزمه))[٣].

---

(١) الوسائل: باب٣/ أبواب بقيّة الصوم الواجب، حديث: ١٠ .

(٢) المصدر نفسه، حديث: ١٢ .

(٣) المصدر نفسه، باب٨/ أبواب بقيّة الصوم الواجب، حديث: ١ .

وهذه الرواية تدل على صوم يوم العيد وأيّام التشريق أيضاً، ومعنى هذا أن هذه الرواية تخصّص ما دلّ على حرمة الصوم في يوم العيد، وحرمة الصوم أيّام التشريق.

فإذاً هذه الرواية تقيّد إطلاق تلك الروايات بغير هذا المورد.

ومنها: صحيحة زرارة ـ المتقدّمة ـ أيضاً، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل قتل رجلاً في الحرم، قال: ((عليه دية وثلث ويصوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم، ويعتق رقبة، ويطعم ستين مسكيناً))، قال: قلت: يدخل في هذا شيء! قال: ((وما يدخل؟))، قلت: العيدان وأيّام التشريق، قال: ((يصوم فإنه حقّ لزمه)).

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على وجوب الصوم حتّى في يوم العيد وأيّام التشريق كما هو المشهور أيضاً.

ولكن ذهب جماعة الى عدم جواز الاتيان بهذا الصوم مع تخلل العيد كما هو ظاهر الماتن والمحقق في الشرائع وغيرهما، كما سوف يأتي.

وقال المحقق قدس سره في المعتبر: إن الرواية التي هي مستند الحكم نادرة ومخالفة لعموم الأحاديث المجمع عليها المانعة عن الصوم يوم العيد ولا يمكن ارتكاب التخصيص فيها فلا بد من رفضها[1].

وقد ناقش السيّد الأُستاذ قدس سره[2] في ما ذكره المحقق قدس سره: بأنّ الرواية الواردة في المقام معتبرة ومعمول بها، فكيف يمكن القول بأنها نادرة ؟! وبالتالي فهي تصلح أن تكون مقيّدة لإطلاقات الروايات الكثيرة.

---

(١) المعتبر: ج٢: ٧١٣ـ٧١٤.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي: ج٢٢، ص٢٧٥.

ولكنه قدس سره ناقش في سند هاتين الروايتين أعني رواية زرارة وصحيحته :

أمَّا الرواية الأوَّلى : فبضعفها من ناحية السند، فإنّ في سندها سهل بن زياد وهو لم يوثق.

فإذاً الرواية ضعيفة من ناحية السند فلا يمكن الاعتماد عليها.

وأمَّا الثانية ـ أي الصحيحة ـ : فبضعفها من جهة الإرسال فلأن ابن أبي عمير لا يروي عن أبان بن تغلب بلا واسطة لاختلاف الطبقة، فلا بُدّ أن تكون الرواية عنه مع الواسطة، والواسطة في هذه الرواية مجهولة .

ولكن الشيخ رضي الله عنه روى نفس هذه الرواية بطريق آخر عن ابن أبي عمير وهو يروي عن أبان بن عثمان بلا واسطة، فإذاً الرواية صحيحة بإسناده عن ابن أبي عمير عن أبان بن عثمان عن زرارة .

فإذاً هذه الرواية مروية بطريقين أحدهما غير صحيح لأنه مرسل وهو ما رواه ابن أبي عمير عن أبان بن تغلب، فإنه لا يمكن أن يروي عنه مباشرةً و بلا واسطة، وأمّا الطريق الثاني فصحيح وهو ما رواه ابن أبي عمير عن أبان بن عثمان، فإنه يروي عن أبان بن عثمان مباشرةً وبلا واسطة.

وعلى ذلك، فلا بأس بهذه الصحيحة بالطريق الثاني وهو ما رواه الشيخ رضي الله عنه في باب الديات.

ومنها: صحيحة زرارة أيضاً قال: سألت (أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قتل رجلا خطأ في أشهر الحرم؟ فقال: ((عليه الدية وصوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم. قلت: إن هذا يدخل فيه العيد وأيّام التشريق، قال: يصومه فإنه حق لزمه))[1].

(١) الوسائل: باب٣/ أبواب ديات النفس، حديث: ٤ .

وهذه الصحيحة ليس في سندها سهل بن زياد فهي معتبرة .

وكيف ما كان، فيوجد في المقام أربع روايات اثنتان منها ضعيفتان من ناحية السند، واثنتان منها صحيحتان، ومقتضى هذه الروايات أنّه يجب عليه أن يصوم حتّى يوم العيد وأيّام التشريق، ولا وجه لعدم جواز الصوم اذا تخلله يوم العيد أو ايام التشريق كما عن الماتن قدس سره وكذا عن المحقق قدس سره وعن غيرهم لما سوف يأتي.

فتحصّل : أن كفّارة القتل في الأشهر الحرم صوم شهرين متتابعين، فإذا صام في الأشهر الحرم كشهر ذي الحجة فيجب عليه صوم يوم العيد وصوم أيّام التشريق أيضاً. وهذه الروايات تقيّد ما دلّ على حرمة صوم يوم العيد وحرمة صوم أيّام التشريق بغير هذا المورد .

بقي هنا أمران ..

الأمر الأوّل: ذكر المحقق قدس سره في كتاب الشرائع جواز التلفيق في صوم الشهرين المتتابعين فيجوز للمكلف أن يصوم من الشهر الأول مقداراً ومن الشهر الثاني المقدار الباقي وذكر أنه لا بد في التتميم من عدّ ثلاثين يوماً وإن كان الشهر الأول ناقصاً[1] . ويظهر من صاحب الجواهر قدس سره التسالم على جواز ذلك ـ وإن تنظّر في لزوم العدّ ثلاثين يوماً إن كان الشهر الأول ناقصاً[2]ـ وبناءً على ذلك فيصدق عنوان التتابع ولا ملزم بأن يأتي بالشهرين كاملين أي بين الهلاليين .

ولكن الظاهر أن جواز التلفيق لا يكفي، فلا بُدّ أن يكون التتابع بين الشهرين الكاملين أي بين هلالي الشهرين، لأنّ حقيقة الشهر هو اسم للفترة الزمنية لما بين

(١) الشرائع، ج٣: ٧٣ .

(٢) الجواهر: ج٣٣: ٢٧٩ .

الهلاليين، قال الله تعالى : ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً﴾[١]، واطلاقه على الثلاثين يوماً الملفقة يحتاج الى عناية وقرينة خارجية، لأنّه خلاف المعنى الحقيقي .

فإذاً إطلاقه على الشهر المُلفق إطلاق مجازي وعنائي وبحاجة إلى قرينة كما في عدّة المرأة من الزوج المتوفى، ففي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾[٢].

فإنّ القرينة الخارجية وهي ندرة وقوع الموت في الآن الأول ما قبل هلال الشهر ولزوم اتصال العدّة بالموت أو العلم به دلّتنا على أنّ المراد بالشهر مقداره وهو الثلاثين يوماً، وهذا قرينة على أن المراد من الأربعة أشهر وعشرة أيّام هو الأربعة أشهر الملفقة لا الهلالية .

وكذلك الحال في عدّة طلاق المسترابة فالمراد منها الثلاثة أشهر الملفقة ،إذ فرض وقوع الطلاق من حين رؤية الهلال فرض نادر، وفي مثل هذه الموارد فالقرينة موجودة على أنّ المراد من الشهر هو الشهر الملفق لا الشهر بين الهلاليين .

وكذلك مثل قولك : (أقمت في البلد الفلاني شهراً ومكثت فيه شهراً) فإن الظاهر منه الشهر الملفق لا الشهر بين الهلاليين .

وأمَّا إذا لم يكن هناك قرينة على التلفيق فالشهر ظاهر في الفترة الزمنية لما بين الهلاليين .

---

(١) سورة التوبة: ٣٦ .

(٢) سورة البقرة: ٢٣٤ .

وعلى هذا، ففي المقام ـ وهو صوم الشهرين المتتابعين ـ حيث لا توجد قرينة صارفة عن حقيقة الشهر الهلالي فلا يجوز التلفيق في مقام الامتثال بصوم الشهرين المتتابعين، فلا بُدّ أن يكون التتابع بصوم شهر كامل بين الهلاليين، ويؤكد ما ذكرنا قول الإمام عليه السلام في صحاح زرارة المتقدّمة : ((ويصوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم)) فإن أشهر الحرم هي رجب وذو القعدة وذو الحجة ومحرّم، وأما الملفق منها فلا يطلق عليه أنه من أشهر الحرم، غايته أنه واقع في أشهر الحرم .

الأمر الثاني: قد ورد في روايات كفّارة القتل في أشهر الحرم صوم يوم العيد وصوم أيام التشريق، وظاهر هذه الروايات الملازمة بين صوم شهرين متتابعين وبين صوم يوم العيد وأيّام التشريق، ومن هذه الروايات يستفاد وجوب التتابع في تمام الشهرين أي في الستين يوماً، ولا يكفي التتابع في شهر واحد مع يوم أو يومين من شهر آخر كما مرّ تفسيره في صحيحة الحلبي .

والوجه في ذلك ؛ أنّ هذه الروايات تدل على الملازمة بين شهرين متتابعين وبين الصوم في يوم العيد وايام التشريق، فلو كان التتابع يتحقق ـ كما هو مفسّر في صحيحة الحلبي المتقدمة ـ بصوم شهر واحد مع يوم أو يومين من شهر آخر، لكان من الممكن أن لا يقع صوم الكفّارة في يوم العيد أو أيام التشريق، كما إذا فرضنا إن القتل وقع في شهر ذي الحجة أو في شهر محرم فإنه يمكن أن يأتي بالصوم في السنّة الآتية ـ من دون أن يحصل تخلل يوم العيد أو أيام التشريق ـ فيصوم شهر ذي القعدة تماماً ويصوم يوماً أو يومين من شهر ذي الحجة. مع أن هذه الروايات ظاهرة في الملازمة بين صوم شهرين متتابعين وبين وقوع الصوم في يوم العيد أو أيّام التشريق.

وهو صوم ثلاثة أيّام بدل هدي التمتع إذا شرع فيه يوم التروية، فإنّه يصحّ وإن تخلّل بينها العيد، فيأتي بالثالث بعد العيد بلا فصل، أو بعد أيّام التشريق بلا فصل لمن كان بمنى، وأمّا لو شرع فيه يوم عرفة، أو صام يوم السابع والتروية وتركه في عرفة لم يصح ووجب الاستئناف كسائر موارد وجوب التتابع[1].

وكيف ما كان، فهذه الروايات الواردة في كفّارة القتل في أشهر الحرم تدل على وجوب التتابع في كلا الشهرين معاً، وبالتالي فلا من مانع وجوب الصوم في يوم العيد وأيام التشريق، وعندئذٍ فتكون هذه الروايات مقيّدة لإطلاق الروايات ـ التي منها صحيحة الحلبي ـ الدّالة على كفاية التتابع بصوم شهر واحد ويوم أو يومين أو أكثر من شهر آخر في غير كفّارة القتل في أشهر الحرم، وهذا هو المناسب مع ديّة القتل في أشهر الحرم لكونها غليظة وكذا كفّارته أيضاً.

(١) **المورد الثاني** : مما وقع الخلاف فيه ما ذكره قدس سره في المتن هو صوم ثلاثة أيّام بدل هدي التمتع..

لا شبهة ولا اشكال في حصول التتابع لو صام في يوم السابع والثامن والتاسع من شهر ذي الحجّة، بل لا يبعد جواز الصوم من أول ذي الحجّة لدلالة النصوص المعتبرة عليه .

وإنّما الكلام في ما إذا لم يصم اليوم السابع أو ورد مكة ليلة التروية ولم يتمكن إلا من صوم يوم التروية وصوم يوم عرفة فقط، فهل يكفي أن يصوم يوم التروية ويوم عرفة، وأما اليوم الثالث فيصومه بعد العيد، أو بعد أيّام التشريق لمن كان في منى لحرمة الصوم له في هذه الأيام كيوم العيد ؟.

المعروف والمشهور جواز ذلك، وذهب جماعة إلى عدم كفاية ذلك .

ومنشأ الخلاف هو الاختلاف في الروايات ،وهي على طائفتين ..

الطائفة الأولى : تدل على جواز التفريق، وله أن يصوم يوم التروية ويوم عرفة ويصوم يوماً آخر بعد العيد أو بعد أيّام التشريق.

منها: رواية عبد الرحمنبن الحجاج، عن أبي عبد الله عليه السلام فيمن صام يوم التروية ويوم عرفة، قال: ((يجزيه أن يصوم يوماً آخر))[1].

وهذه الرواية واضحة الدلالة من حيث جواز التفريق.

إلا أنها ضعيفة من ناحية السند، فإنّ في سندها المفضل بن صالح أبا جميلة الذي ضعفه النجاشي وغيره صريحاً، فمن أجل ذلك لا يمكن الاعتماد على هذه الرواية.

ومنها: صحيحة يحيى الأزرق، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن رجل قدم يوم التروية متمتعاً وليس له هدي فصام يوم التروية ويوم عرفة؟ قال: ((يصوم يوماً آخر بعد أيّام التشريق))[2]. وهذه الصحيحة واضحة الدلالة أيضاً من حيث جواز التفريق.

وقد يناقش في سندها بأن يحيى الأزرق مردّد بين ابن حسّان الضعيف وبين ابن عبد الرحمن الثقة، فمن أجل ذلك لا يمكن الاعتماد على هذه الرواية.

إلا أنّ السيد الاستاذ قدس سره استظهر بأنّ الرواية صحيحة ومعتبرة، وأنه يحيى بن عبد الرحمن الثقة دون ابن حسان الضعيف لقرينتين ..

---

(١) الوسائل: باب٥٢/ ابواب الذبح، حديث: ١ .

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٢ .

القرينة الأولى: إنّ ابن حسّان من أصحاب الصادق عليه السلام كما نصّ عليه الشيخ في رجاله، وأمَّا ابن عبد الرحمن فهو من أصحاب الكاظم عليه السلام وهذه الرواية مروية عن الكاظم عليه السلام، وهذا قرينة على أن المراد من يحيى الأزرق يحيى بن عبد الرحمن الثقة الّذي هو من أصحاب الكاظم عليه السلام.

القرينة الثانية: إن ابن حسّان ليس من الرواة ولم يرو عنه أحد وليس له كتاب، وإن عدّه الشيخ من أصحاب الصادق عليه السلام لأنّ شأنه استقصاء كل من صاحب الإمام عليه السلام وعاصره سواء أرَوى عنه أم لا، حتى أنّه عدّ المنصور من أصحاب الصادق عليه السلام، بخلاف ابن عبد الرحمن فهو من الرواة المشهورين بين الأصحاب وله كتاب رواه عنه جماعة من الأصحاب، فاشتهاره بين الرواة يستدعي انصراف اللفظ عند الإطلاق إليه.

وكيف ما كان فالرواية معتبرة وصحيحة لأجل هاتين القرينتين، وهي تدل على جواز التفريق فله أن يصوم يوم التروية ويوم عرفة ويوم آخر بعد أيّام التشريق.

الطائفة الثانية: وتدل على عدم جواز التفريق، وأنه لا بُدّ من أن يكون صوم الثلاثة أيّام متتابعاً.

منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سأله عباد البصري عن متمتع لم يكن معه هدي؟ قال: ((يصوم ثلاثة أيام: قبل يوم التروية))، قال: فإن فاته صوم هذه الأيام. فقال: ((لا يصوم يوم التروية، ولا يوم عرفة، ولكن يصوم ثلاثة أيام متتابعات بعد أيّام التشريق))[1].

(١) الوسائل: باب٥٢/ أبواب الوقوف بالمشعر، حديث: ٣.

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على جواز صيام ثلاثة أيّام في أول ذي الحجة قبل يوم التروية، ولكن إذا فاته ذلك ولم يتمكن إلا من صوم يوم التروية ويوم عرفة فقط فلا يجوز التفريق والإخلال بالتتابع، بل يصوم ثلاثة أيّام متتابعات بعد أيّام التشريق.

ومنها: رواية علي بن الفضل الواسطي قال: سمعته يقول: ((إذا صام المتمتع يومين لا يتابع الصوم اليوم الثالث فقد فاته صيام ثلاثة أيام في الحجّ فليصم بمكة ثلاثة أيّام متتابعات، فإن لم يقدر ولم يقم عليه الجمال فليصمها في الطريق، أو إذا قدم على أهله صام عشرة أيّام متتابعات))[1].

وهذه الرواية من حيث الدلالة واضحة على وجوب التتابع وعدم جواز التفريق لمن يتمكن من صيام يومين ولا يتمكن من صوم اليوم الثالث بعده ـ باعتبار يوم العيد ـ وقد فاته صوم ثلاثة أيّام متتابعات للإخلال بالتتابع.

ولكن حيث إنّ هذه الرواية ضعيفة من ناحية السند ـ بعلي بن الفضل الواسطي فإنّه لم يرد فيه توثيق ـ فلا يمكن الاعتماد عليها، نعم لا بأس بالتأييد بها.

وعلى ضوء ذلك، فتقع المعارضة بين هاتين الطائفتين، لأنّ مفاد الطائفة الأولى إرشاد إلى عدم شرطية التتابع وصحّة الصوم لو أتى بيومين منه متتابعين وبيوم ثالث متفرقاً عنهما، وأمّا مفاد الطائفة الثانية فهو إرشاد إلى اشتراط التتابع ومانعية التفريق.

---

(١) الوسائل: باب٥٢/ ابواب الوقوف بالمشعر، حديث: ٤.

وحيث لا ترجيح في البين فتسقطان معاً من جهة المعارضة فالمرجع هو أصالة البراءة[١] عن مانعية التفريق وعن شرطية التتابع.

فالنتيجة : إن المكلَّف مخيّر في التفريق والتتابع فلا التتابع واجب ولا التفريق مانع وكلاهما جائز له.

وهنا طائفة ثالثة : من الروايات وتدل على انّه يصوم يوم التروية ويومين بعده أعم من أن يكونا متتابعين كيومي عرفة والعيد، أم متفرقين فهي من هذه الناحية ساكتة..

منها: صحيحة العيص بن القاسم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن متمتع يدخل يوم التروية وليس معه هدي، قال: ((فلا يصوم ذلك اليوم، ولا يوم عرفة ويتسحر ليلة الحصبة فيصبح صائماً وهو يوم النفر، ويصوم يومين بعده))[٢].

وظاهر هذه الطائفة شرطية التتابع وعدم جواز التفريق، وعندئذٍ فتدخل هذه الطائفة في الطائفة الثانية وتكون طرفاً للمعارضة في مقابل الطائفة الأولى .

فتحصّل مما تقدّم : جواز التفريق بصيام ثلاثة أيام، فيجوز للمكلَّف اتيان صوم اليوم الثالث بعد العيد أو بعد أيّام التشريق ولا يجب عليه التتابع بين ثلاثة أيّام.

---

(١) وهذا عدول عما ذكره (دام ظله) في التعاليق المبسوطة ج٥، ص٢٣٣ .

حيث ذكر هناك: أنه بعد سقوطهما بالمعارضة يرجع الى العام الفوقي وهو قوله عليه السلام في موثقة إسحاق بن عمار ((لا تصوم الثلاثة أيام متفرقة)) ومفادها عدم جواز التفريق .

(٢) الوسائل: باب٤٦ / أبواب الذبح، حديث: ٣ .

[٢٥٥٣] مسألة ٥ : كلّ صوم يشترط فيه التتابع إذا أفطر في أثنائه لا لعذر اختياراً يجب استئنافه[١]، وكذا إذا شرع فيه في زمان يتخلّل فيه صوم

---

(١) قد يكون التتابع شرطاً في الصوم، وأخرى من قبيل الواجب في واجب ..

أما الفرض الأوّل فكصوم شهرين متتابعين في كفّارة إفطار شهر رمضان وكفّارة الظهار واليمين وكفّارة القتل وما شاكل ذلك، حيث إن ظاهر الأدلة هو تعلّق الأمر بالمجموع المركب من المقيّد وقيده، فليس الواجب هو صوم شهرين على اطلاقه بل الحصة الخاصة المتّصفة بالتتابع، فإذا أخلّ بالقيد عامداً فصام الشهرين متفرقاً بلا تتابع فصومه باطل ولا يجزي ويجب عليه الاستئناف، لانتفاء المشروط عند انتفاء شرطه.

وأمَّا الفرض الثاني، فكما لو نذر أن يصوم قضاء شهر رمضان متتابعاً، ومن الواضح أنّ أصل وجوب القضاء لا يجب فيه التتابع ويجوز للمكلَّف التفريق لأنه واجب موسع، واطلاق دليله ـ كحكم أولي مجعول بالجعل الاولي في الواقع ـ لا يتقيّد بالنذر ـ الذي هو جعل من الناذر على نفسه ممضى من الشارع ـ بحيث ينقلب قلم التشريع من الاطلاق الى التضييق فيجعل وجوب القضاء مشروطاً بالتتابع بعد ما لم يكن مشروطاً به، فإذاً النذر لا يوجب جعل وجوب القضاء مشروطاً بالتتابع.

وعلى هذا، فإذا أتى بالصوم قضاءً متفرقاً فصومه صحيح ،لأنّ قضاء شهر رمضان لا يكون مشروطاً بالتتابع، والنذر لا يكون مشرّعاً بحيث يجعل وجوب القضاء مشروطاً بالتتابع، غاية الأمر انّه آثم وعاص ـ لو كان عامداً ـ من جهة مخالفته النذر باعتبار أنّه قد نذر الإتيان بقضاء شهر رمضان متتابعاً .

فإذاً ما ذكره قدس سره في كلا الفرضين صحيح.

واجب آخر من نذر ونحوه، وأمّا ما لم يشترط فيه التتابع وإن وجب فيه بنذر أو نحوه فلا يجب استئنافه وإن أثم بالإفطار، كما إذا نذر التتابع في قضاء رمضان، فإنّه لو خالف وأتى به متفرّقاً صحّ، وإن عصى من جهة خلف النذر.

[٢٥٥٤] مسألة ٦ : إذا أفطر في أثناء ما يشترط فيه التتابع لعذر من الأعذار، كالمرض والحيض والنفاس[1] والسفر الاضطراري دون الاختياري

---

(١) يقع الكلام تارة فيما لو أفطر المكلف لعذر أثناء الشهرين المتتابعين، وأخرى فيما لو أفطر في غير الشهرين من سائر أقسام الصوم المشروط فيه التتابع، فهنا مقامان ..

أما المقام الأول : فالمعروف والمشهور بين الأصحاب أنه يبني على ما مضى ولا يعتني بالإفطار المتخلّل لعذر من الأعذار الاضطرارية، بل أدّعي عليه الإجماع في كلمات غير واحد . ولكن حيث إنّه لا يمكن الاعتماد على الإجماع ـ كما عرفت غير مرّة ـ فينبغي النظر في روايات المسألة وهي على طائفتين ..

الطائفة الأولى : تدل على ما هو المشهور بين الأصحاب من أنه إذا أفطر في ما يشترط فيه التتابع لعذر من الأعذار الاضطرارية فإنه يبني على ما مضى ولا يجب الاستئناف .

منها: صحيحة رفاعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل عليه صيام شهرين متتابعين فصام شهراً ومرض، قال : ((يبني عليه، الله حبسه))، قلت: امرأة كان عليها صيام شهرين متتابعين فصامت وأفطرت أيّام حيضها، قال:

((تقضيها))، قلت: فإنها قضتها ثمّ يئست من المحيض، قال: ((لا تعيدها، أجزأها ذلك))[١].

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على أنّ الافطار لعذر لا يوجب بطلان الصوم، ، ومعنى هذا أن التتابع ليس شرطاً في حال الاضطرار بل هو شرط في حال الاختيار فقط .

ومنها: رواية سليمان بن خالد قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام ، عن رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فصام خمسة وعشرين يوماً ثمّ مرض، فإذا برأ، يبني على صومه أم يعيد صومه كله؟ قال: ((بل يبني على ما كان صام))، ثمّ قال: ((هذا ممّا غلب الله عليه وليس على ما غلب الله عزّ وجل عليه شيء))[٢].

وهذه الرواية أيضاً واضحة الدلالة على كون التتابع ليس بشرط في حال الاضطرار والإخلال به لا يوجب الإخلال بالواجب، إلا أنها ضعيفة السند بإسماعيل بن مرّار وعبد الجبار بن المبارك حيث لم يثبت توثيقهما، ولكن لا بأس بالتأييد بها .

وكيف ما كان، فالعمدة في المقام صحيحة رفاعة حيث قد ورد فيها (يبني عليه الله حبسه) فإنّ هذا التعليل قاعدة كليّة تنطبق على موارد الاضطرار الخارجة عن قدرة المكلف كالمرض والحيض والنفاس وما شاكل ذلك .

---

(١) الوسائل: باب٣/ ابواب بقيّة الصوم الواجب، حديث: ١٠ .

(٢) المصدر نفسه، حديث: ١٢ .

وأمّا الطائفة الثانية : فهي متمثلة بصحيحة جميل ومحمّد بن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل الحرّ يلزمه صوم شهرين متتابعين في ظهار فيصوم شهراً ثمّ يمرض، قال: ((يستقبل، فإنزاد على الشهر الآخر يوماً أو يومين بنى على ما بقي))[1].

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على أن الإخلال بالتتابع ولو في حال الاضطرار إخلال بالواجب موجب لبطلان صوم الشهرين الا إذا أتى من شهر آخر يوماً أو يومين فعندئذٍ يحصل التتابع، وأمَّا إذا لم يأت من شهر آخر بيوم أو يومين فالإخلال بالتتابع وإن كان من جهة الاضطرار فهو موجب الإخلال بالصوم، ولا بُدّ من الإعادة.

وعلى هذا فتقع المعارضة بين هذه الطائفتين ،وقد تحمل الطائفة الثانية على الاستحباب، ولكن من المعلوم أن هذا الحمل لا وجه له ولا أساس، لأنّ كلتا الطائفتين لا تكونان متكفلتين للحكم التكليفي حتَّى يمكن الحمل على الاستحباب، فإن مفاد الطائفة الثانية ارشاد إلى بطلان العمل بالإخلال بالتتابع ولو من ناحية الاضطرار، ومفاد الطائفة الاولى إرشاد إلى صحّة الصوم إن كان الإخلال بالتتابع من جهة الاضطرار.

فإذاً التعارض بينهما مستقر.

وقد أفاد السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[2]: فلو كنّا نحن وصحيحة جميل وكانت سليمة عن المعارض لالتزمنا بالتخصيص لأنها خاصة بكفّارة

(١) الوسائل: باب٣/ أبواب بقيّة الصوم الواجب، حديث: ٣.

(٢) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٢٩٠.

الظهار وبعذر المرض، وأمَّا روايات الطائفة الأولى فهي مطلقة من حيث الكفارة والعذر، فإذاً لا مانع من تخصيصها بصحيحة جميل ومحمد بن حمران.

ويمكن المناقشة في ما أفاده قدس سره : فإنّ صحيحة جميل ومحمد بن حمران وإن كان موردها كفارة الظهارة وعذر المرض، إلا أنها ليست في مقام بيان أنّ التتابع إنّما هو في خصوص كفّارة الظهار وبخصوص عذر المرض، بل هي في مقام بيان أنّ التتابع شرط مطلقاً حتّى في حال الاضطرار، إذ لا شبهة في أنّه لا خصوصية لكفّارة الظهار أو كفّارة الافطار أو كفّارة القتل، فكفّارة الجميع صوم شهرين متتابعين، فالعرف في المقام لا يفهم الخصوصية لكفّارة الظهار، وكذلك لا يفهم خصوصية عذر المرض، بليفهم عموم العذر سواء أكان مرضاً أم حيضاً ام نفاساً أم سفراً اضطرارياً أو غير ذلك .

وعلى هذا فالتعارض بينهما مستقر، وقد يقال بتقديم الطائفة الأولى عليها من جهة التعليل الوارد في صحيحة رفاعة (يبني عليه الله حبسه) المؤيد برواية سليمان بن خالد (وليس على ما غلب الله عزّ وجلّ عليه شيء) .

ولكن يمكن الإشكال في ذلك أيضاً، فإنّ هذا التعليل وإن كان كبرى كلية، إلا أنه غير معمول به في كثير من الموارد كما لو أفطر في حال الاضطرار أو النسيان أو كما لو ترك الصلاة في حال النوم فإنه يصدق عليه كبرى التعليل المزبور، مع إنه لا شبهة في وجوب القضاء عليه، وبالتالي فحيث إنّ هذا التعليل ليس معمولاً به في كل الموارد فهو قابل للتخصيص، وحينئذٍ فلا موجب لتقديم الطائفة الأولى على صحيحة جميل ومحمد بن حمران، بل يبقى التعارض بينهما مستقراً ويسري إلى دليل الحجية فيسقط كلا المتعارضين معاً.

وعندئذٍ فلا الطائفة الأوّلى حجّة ولا الطائفة الثانية حجّة، والمرجع حينئذٍ الأصل العملي وهو أصالة البراءة عن شرطية التتابع، لأنّا نشك في أنّ التتابع شرط في حال الاضطرار أو ليس بشرط، فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن الشرطية.

وأفاد السيّد الأُستاذ قدّس سرّه أيضاً بأنّ صحيحة جميل ومحمد بن حمران مبتلاة بالمعارض في موردها وهي صحيحة رفاعة الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((المظاهر إذا صام شهراً ثمّ مرض اعتد بصيامه))[1].

وهذه الصحيحة تدل على أن التتابع في كفّارة الظهار ليس بشرط في حال الاضطرار، وعندئذٍ فهذه الصحيحة معارضة مع صحيحة جميل ومحمد بن حمران في موردها وهو كفّارة الظهار، فتسقطان من جهة المعارضة وتبقي الصحيحتان الأُوليان بلا معارضٍ.

ولكن كما ذكرنا آنفاً، بأنّ صحيحة رفاعة ـ كصحيحة جميل ومحمد بن حمران ـ وإن كان موردها المظاهر إلا أنّ العرف لا يرى خصوصية فيه، وعلى هذا فتلحق صحيحة رفاعة الأخرى بالطائفة الأولى وتكون ـ مع صحيحة رفاعة ورواية سليمان بن خالد ـ طرفاً للمعارضة مع صحيحة جميل ومحمد بن حمران، لا أنّ صحيحة جميل ومحمد بن حمران تكون معارضة لصحيحة رفاعة مستقلّة ـ كما أفاده السيد الاستاذ قدّس سرّه ـ وتسقطان من جهة المعارضة وتبقى روايات الطائفة الأولى بلا معارض، بل صحيحة رفاعة مع روايات الطائفة الأولى جميعاً طرف للمعارضة مع صحيحة جميل ومحمد بن حمران، فيسقط

(١) الوسائل: باب٣/ ابواب بقيّة الصوم الواجب، حديث: ١٣ .

الجميع من جهة المعارضة والمرجع حينئذٍ هو أصالة البراءة عن شرطية التتابع في حال الاضطرار وعن مانعية التفريق.

فالنتيجة : إن التتابع ليس بشرط في حال الاضطرار، وإنّما هو شرط في حال الاختيار فقط.

وقد يُتوهّم : بأنّ صحيحة جميل ومحمد بن حمران معارضة بصحيحة الحلبي ـ المفسرة للتتابع ـ عن أبي عبد الله عليه السلام عن قطع صوم كفّارة اليمين وكفّارة الظهار وكفّارة القتل، فقال: ((إن كان على رجل صيام شهرين متتابعين والتتابع أن يصوم شهراً ويصوم من الآخر شيئاً أو أياماً منه، فإن عرض له شيء يفطر منه أفطر ثمّ يقضي ما بقي عليه، وإن صام شهراً ثمّ عرض له شيء فأفطر قبل أن يصوم من الآخر شيئاً فلم يتابع أعاد الصوم كله))[1].

ويندفع :بأن قوله عليه السلام في هذه الصحيحة (ثم عرض له شيء) مطلق من حيث كون العارض بالاضطرار وبغير الاختيار كالمرض والحيض والنفاس وما شاكل، أو بالاختيار كالسفر ونحوه كما لو عرض شيء يقتضي سفره اختياراً من عرس أو موت أو لأجل تشييع شخص أو لأجل عيادة مريض أو لقضاء حاجة أو نحوها من الضرورات العرفيّة المستدعية للإفطار الاختياري .

فتكون هذه الصحيحة أعمّ من النصوص المتقدمة الخاصة بمورد العذر الذي غلب الله عليه، وبالتالي فيمكن الجمع عرفاً بحملها على العارض الموجب للإفطار اختياراً، وعندئذٍ فلا تعارض .

---

(١) الوسائل: باب٣/ أبواب بقيّة الصوم الواجب، حديث: ٩ .

هذا كله في ما لو كان التتابع شرطاً في كفارة الحرّ وهو صوم شهرين متتابعين.

وأما المقام الثاني : وهو حكم من أفطر لعذر في ـ غير الشهرين المتتابعين من ـ سائر أقسام الصوم المشروط فيه التتابع كما في وجوب الكفارة على العبد وهي صوم شهر واحد باعتبار أنّ كفّارة العبد نصف كفّارة الحرّ، أو في صوم ثمانية عشر يوماً الّذي هو بدل كفارة الخروج من عرفات قبل الغروب، أو صوم تسعة أيام أو صوم ثلاثة أيام، أو صوم المنذور فيه التتابع.

فهل يجب التتابع في هذا الصيام مطلقاً حتّى في حال الاضطرار، أو أنّه شرط في حال الاختيار فقط ؟.

المعروف والمشهور بأنّه شرط في حال الاختيار فقط دون حال الاضطرار كما هو الحال في صوم الشهرين المتتابعين، من جهة التعليل الوارد في صحيحة رفاعة (يبني عليه الله حبسه) المؤيد برواية سليمان بن خالد (ليس على ما غلب الله عزّ وجلّ عليه شيء)، إذ مقتضى هذا التعليل أن المكلَّف إذا مرض أثناء صوم شهر واحد، أو أثناء صوم ثمانية عشر يوماً، أو إذا عرض على المرأة الحيض أو النفاس فإنه يبني على ما مضى ولا يعتني بالإفطار المتخلل لعذر اضطراري، وهذا التعليل وإن كان مورده صوم شهرين المتتابعين إلا أنه يشمل هذه الموارد أيضاً، لأنّ المناط بعموم التعليل لا بمورد الروايات، فالنتيجة بمقتضى عموم التعليل أنّه يمضي على صيامه وليس عليه شيء، لأنّ التتابع شرط في حال الاختيار دون حال الاضطرار.

بل عموم التعليل يشمل حتّى كفّارة اليمين، مع أن روايتها تدل بوضوح على كونها ثلاثة أيام متتابعة ..

كصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((كل صوم يُفرق، إلا ثلاثة أيام في كفارة اليمين))[١].

وكصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: قال: ((صيام ثلاثة أيّام في كفّارة اليمين متتابعات ولا يفصل بينهن))[٢].

وقد أفاد السيّد الأُستاذ قدس سره[٣]: بأنّه إذا عرض في أثناء صوم ثلاثة أيّام كما إذا صام يوم ثمّ مرض أو عرض عليها الحيض أو النفاس فلا مانع من الحكم بصحّة صومه ويبني على ما مضى ويقضي ما بقي بمقتضى التعليل الوارد في الروايات المتقدمة (ليس على ما غلب الله عزّ وجل عليه شيء) وهذا التعليل يشمل المقام أيضاً.

ولكن يمكن المناقشة في ما تقدّم ..

بأن روايات التعليل كصحيحة رفاعة المؤيدة برواية سليمان بن خالد ونحوها قد سقطت من جهة المعارضة، وحينئذٍ فلا يكون التعليل حجة لكي يتمسك به، ومع الاغمّاض عن ذلك وتسليم عدم سقوطه عن الاعتبار فهو قابل للتخصيص، لأنه غير معمول به في كثيرة من الموارد، كما إذا أفطر في حال الاضطرار أو في حال النسيان أو كما إذا ترك الصلاة في حال النوم فإنه يصدق عليه (ليس على ما غلب الله عزّ وجل عليه شيء) ومع ذلك فلا شبهة في وجوب القضاء عليه فيما إذا ترك الصوم في حال الاضطرار أو في حال النسيان أو كما إذا

---

(١) الوسائل: باب١٠/ ابواب بقيّة الصوم الواجب، حديث: ١.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٤.

(٣) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٢٩٢.

ترك الصلاة في حال النوم، فإذاً هذا التعليل ليس معمولاً به في كل مورد بل بخصوص مورده وهو صوم شهرين متتابعين.

وفي مقابل قول المشهور، ما عن صاحب المدارك[1] من شرطية التتابع وإنكار البناء على ما مضى مطلقاً ولو لعذر بل يجب الاستئناف من جديد، نظراً لاختصاص النصوص بالشهرين فلا يمكن التعدي عن موردها إلى سائر الموارد من أقسام الصوم .

وكيف ما كان، فالالتزام بعموم التعليل لكي يشمل حتَّى صيام ثلاثة أيّام ـ الّذي نهي عن الفصل بينها ـ بعيد جداً، فعندئذٍ لا بُدّ من تقييد عموم التعليل الوارد في صحيحة رفاعة ورواية سليمان بن خالد بغير هذا المورد من جهة النهي عن التفريق بينها، فإنّ النهي فيها إرشاد إلى مانعية التفريق عن صحّة الصوم .

فإذاً لا يمكن الاعتماد على هذا التعليل، مضافاً إلى سقوط رواياته عن الاعتبار من جهة المعارضة.

ومع الاغماض عن ذلك، وتسليم أنّ التعليل ناظر إلى نفي الكفّارة ونفي العقوبة، دون نفي وجوب القضاء .. إلا أنه مع ذلك لا يمكن للقائل بذلك الالتزام بهذا في المقام أيضاً، فإنه مع الإخلال بالتتابع فهل يا ترى يلتزم بنفي العقوبة ونفي الكفّارة دون الاستئناف؟، كيف وقد استُدل بهذا التعليل ـ في المقام ـ على نفي الاستئناف ؟!.

---

(١) المدارك: ج٦: ٢٤٧ .

وفي مقابل قول المشهور أيضاً قول آخر ذكره الشيخ رحمه الله في النهاية من التفصيل ـ فيمن نذر صوم شهر متتابعاً فعرض عليه ما يفطر فيه ـ بين بلوغ نصف الشهر وعدمه فيبني على ما مضى في الأول ويستأنف في الثاني[١].

والظاهر أن مستنده رواية موسى بن بكر عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوماً ثمّ عرض له أمر فقال: ((إن كان صام خمسة عشر يوماً فله أن يقضي ما بقي، وإن كان أقلّ من خمسة عشر يوماً لم يجزه حتّى يصوم شهراً تاماً))[٢].

ومبنى الاستدلال بها أنّها ـ في نذر صوم شهر متتابعاً ـ تفصّل بين من يعرض عليه ما يوجب الافطار بعد صوم خمسة عشر يوماً منه فيبنى على ما مضى ويأتي بما بقي، وبين من يعرض عليه ما يوجب الافطار قبل صيام خمسة عشر يوماً فيجب عليه إعادة صوم الشهر تماماً.

وهذه الرواية من حيث الدلالة واضحة، فإنها وإن لم يصرّح فيها بنذر التتابع إلا قوله عليه السلام في الجواب (حتى يصوم شهراً تاماً) يكشف بوضوح عن تعلّق النذر بالمتابعة، بداهة عدم لزوم الاستئناف من أصله لو كان السؤال عن النذر المطلق أو على سبيل التفريق كما هو الظاهر.

وإنّما الكلام في سند هذه الرواية، وقد مرّ الكلام فيه، فإن موسى بن بكر لم يرد توثيقه في كتب الرجال وإنّما ورد في أسناد تفسير علي بن إبراهيم القمي ـ وهو وإن كان معتبراً على مسلك السيّد الأُستاذ قدس سره ـ إلا أنه لا يمكن المساعدة عليه كما مرّ، فإذاً الرواية ضعيفة من ناحية السند.

---

(١) النهاية: ١٦٧.

(٢) الوسائل: باب٥/ أبواب بقيّة الصوم الواجب، حديث: ١.

لم يجب استئنافه، بل يبني على ما مضى[1]. ومن العذر ما إذا نسي النيّة

فإذاً لا دليل على هذا التفصيل، بل لا بُدّ أن يأتي بصيام الشهر المنذور متتابعاً، ولو أخلّ بشرط التتابع عامداً فقد أخلّ بأصل الواجب، فينتفي المشروط عند انتفاء شرطه ولا بُدّ حينئذٍ من الإعادة.

وهناك أقوال أخرى لا طائل للكلام فيها لأنها أقوال ضعيفة لا أصل لها.

وقد تحصّل من جميع ما تقدّم : إنّ التعليل الوارد في صحيحة رفاعة المؤيد برواية سليمان بن خالد قد سقط من جهة المعارضة، وعلى هذا فلا يكون هذا التعليل حجّة في صوم الشهرين المتتابعين، وأمّا في سائر الموارد فهو وإن ثبت في بعض الموارد ولكنه في أكثر الموارد غير ثابت.

وعلى هذا، ففي كل مورد دلّ الدليل فيه على وجوب التتابع فلا بُدّ من الأخذ به كما في صوم الكفّارة اليمين، أو في الصوم المنذور فيه التتابع.

ولا وجه لما ذكره الشيخ قدس سره من التفصيل لضعف مستنده وهو رواية موسى بن بكر، بل في كل مورد دلّ الدليل على التفصيل فهو، والا فيجب التتابع ـ مع قيام الدليل عليه ـ في تمام الأيّام المنذورة سواء أكان شهراً أو أقلّ أو أكثر، وكذلك في سائر الصيام إذا وجب التتابع فلا بُدّ من الإتيان بالجميع متتابعاً، ومقتضى دليل وجوب التتابع أنّه شرط مطلقاً في حال الاختيار والاضطرار، والإخلال به اختياراً أو اضطراراً إخلال بالصوم فيجب معه استئناف الصوم من جديد.

(١) اختلف الفقهاء في السفر الواقع أثناء الصوم من حيث قطعه وإخلاله بالتتابع، ومنشأ هذا النزاع هو الاختلاف في تفسير المراد من قوله عليه السلام : (ما غلب الله عليه) المذكور في رواية سليمان بن خالد، فهل الظاهر منه هو ما يطرأ

على المكلَّف تكويناً كالمرض والحيض والنفاس وما شاكل ذلك بحيث يكون خارجاً عن إرادته واختياره، أو أنّه يعمّ ما يطرأ عليه تشريعاً أو تكويناً ..، وهنا أقوال ثلاثة ..

القول الأول : ما ذهب إليه المحقق النراقي في المستند[1] وغيره، من أن السفر قاطع للتتابع مطلقاً سواء أكان اختيارياً أم اضطرارياً، نظراً الى استناد السفر حتى الاضطراري منه الى فعل المكلف وحينئذٍ فلا يكون مما غلب الله عليه لكي يكون مشمولاً للتعليل .

ومنشأ هذا القول هو تفسير التعليل (ما غلب الله عزّ وجل عليه) بما يعرض على الإنسان تكويناً بدون اختياره وإرادته كالمرض أو الحيض أو النفاس فإنه مما يعرض على الإنسان بلا دخل لاختياره ولإرادته. وحيث إن السفر سواء أكان اضطرارياً أم كان اختياراً ـ بلا فرق بينهما ـ ليس بخارجٍ عن ارادته واختياره وإن كان الباعث عليه هو الاضطرار والضرورة فهو غير مشمول للتعليل.

القول الثاني : ما ذهب إليه جماعة منهم صاحب الجواهر قدس سره[2] إلى إن السفر مشمول لهذا التعليل مطلقاً سواء أكان اضطرارياً أم كان اختيارياً، لأنّ المكلَّف إذا شرع في السفر فهو لا محالة مجبور ومقهور بالإفطار من قبل الشرع فعندئذٍ يكون مشمولاً للتعليل (ما غلب الله عزّ وجل عليه) .

ومنشأ هذا القول أنّ صاحب الجواهر قدس سره يقصر النظر على المسبّب ـ أعني الإفطار ـ سواء أكان سببه اضطرارياً أم اختيارياً، ويجعل المسبّب أساساً لغلبة الله

(١) المستند: ج١٠: ٥٣٥ .

(٢) الجواهر: ج١٧: ٧٦ .

في قبال الإفطار الذي يفعله المكلف من تلقاء نفسه، بخلاف نظر صاحب المستند فهو مقصور على السبب الموجب للإفطار فقط . وعليه فالإخلال بالتتابع من جهة السفر لا يوجب بطلان ما مضى من الصوم، بل وظيفته البناء على ما مضى والاتيان بما بقي بلا فرق بين أن يكون الإخلال بالتتابع من جهة السفر الاضطراري أو من جهة السفر الاختياري.

القول الثالث : ما ذهب إليه المحقق قدس سره في المعتبر[1] وتبعه جماعة منهم الماتن قدس سره والسيد الاستاذ قدس سره[2]: من التفصيل بين السفر الاختياري فيقطع دون الاضطراري.

ولعلّ منشأ هذا التفصيل هو لزوم الجمع بين النظرين، إذ لا وجه لقصور النظر على المسبّب وإلغاء السبب .

والظاهر ـ وإن قلنا بسقوط روايات التعليل في الشهرين المتتابعين ـ إلا أنه لا يبعد صحة التفسير الأوَّل للتعليل؛ لأنه بحسب المتفاهم العرفي ظاهر في ما غلب الله عليه تكويناً وفي ما هو خارج عن إرادة واختيار المكلَّف كالمرض والحيض والنفاس والنسيان وما شاكلها، وأمَّا ما يكون باختيار المكلَّف وإرادته كالسفر الاضطراري فلا ينطبق عليه، ولا أقلّ من أنه منصرف عنه إلى ما غلب الله عليه تكويناً لا تشريعاً، لأنّ ما غلب الله عليه تشريعاً ليس بخارج عن اختيار المكلَّف وإرادته.

---

(١) المعتبر: ج٢: ٧٢٣ .

(٢) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٢٩٧ .

وعلى هذا، فلا مانع من الالتزام بأن يكون السفر الاضطراري كالسفر الاختياري غير مشمولٍ للتعليل، بل التعليل خاص بالأمر الذي يعرض على الإنسان تكويناً ولا يعمّ ما يعرض على الإنسان تشريعاً، غاية الأمر أن العارض أو الغالب التشريعي داعٍ ومحرك للمكلَّف كسائر الدواعي لإرادته ولاختياره ولكنه لا يستدعي كون المكلَّف مقهوراً ومغلوباً في إرادته واختياره.

ومن ثمّ لا يصدق هذا التعليل على الأحكام الالزامية كوجوب الصلاة ووجوب الصيام ووجوب الحجّ وما شاكل ذلك كوجوب الزكاة والخمس والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسائر الواجبات والمحرمات .

ويؤكّد ذلك ما ورد في ذيل صحيحة رفاعة (الله حبسه)، فإن الحبس مناسب لكون الإنسان مقهوراً ومغلوباً تكويناً في إرادته كالمحبوس، مع أن الغالب التشريعي ليس كذلك فإن غايته أنه داع لإرادة المكلَّف واختياره، لا أنّه يوجب كون المكلَّف مقهوراً ومغلوباً في ارادته واختياره.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أنّ المراد من الموصول ما هو الأعمّ من المانع التكويني والتشريعي، فهل الصحيح في المقام ما ذكره صاحب الجواهر قدس سره وغيره من عدم قطع السفر للتتابع مطلقاً بلا فرق بين السفر الاختياري والسفر الاضطراري، حيث إن المكلَّف ملزم ومجبور بالإفطار شرعاً وهو مشمول لقوله عليه السلام (ليس على ما غلب الله عزّ وجل عليه شيء) ؟.

أو أنّ الصحيح هو التفصيل بين السفر الاختياري والسفر الاضطراري كما اختاره الماتن قدس سره والسيّد الأُستاذ قدس سره ، نظراً الى كون السفر الاختياري مستنداً في نهاية المطاف الى اختيار المكلف فلا يكون مشمولاً للتعليل ؟.

حتّى فات وقتها بأن تذكّر بعد الزوال[١]، ومنه أيضاً ما إذا نسي فنوى صوماً

الظاهر أنّ ما ذكره صاحب الجواهر قدس سره هو الصحيح ؛ فإن وجوب السفر أو جوازه لا دخل له في المسألة، لأنها من قبيل الأسباب بلا فرق بين الاختياري والاضطراري، فالمناط بإخلال التتابع إنما هو بحدوث المسبّب ـ وهو الإفطار ـ لا بحدوث السبب وهو السفر، وحينئذٍ فإذا سافر فيتحقق الإفطار قهراً وشرعاً بلا فرق بين السفر الاختياري والاضطراري، فإنه على كلا التقديرين يكون المكلّف ملزماً ومقهوراً بالإفطار شرعاً، فإذا كان مغلوباً على الإفطار شرعاً فهو مصداق لقوله عليه السلام (وليس على ما غلب الله عزّ وجل عليه شيء) .

(١) الأمر كما أفاده قدس سره، لأنّ النسيان مانع وغالب تكويني، فإذا نسي النيّة ولم يتذكرها إلا بعد الزوال ـ أي بعد فوات وقتها ـ فإنه يصدق عليه أنه ممن ترك الصوم وأخلّ بالتتابع عن مانع تكويني، وبالتالي فلا يضر بصحّة صوم ما مضى بل يبنى على ما مضى ويأتي بما بقي.

ولكن ذكر صاحب الحدائق قدس سره بأنّ النسيان من فعل الشيطان كما يفصح به قوله تعالى :﴿**فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكرَ رَبِّه**﴾[١]فهو من غلبته لا من غلبة الله تعالى الذي هو الموضوع في التعليل[٢] .

والجواب عن ذلك واضح ..

أمّا أوّلاً : فلأن الآية المباركة ناظرة الى قضية خارجية خاصة وفي مورد خاص ولا تدل على أن النسيان من فعل الشيطان مطلقاً على نحو القضية الحقيقية.

---

(١) سورة يوسف: ٤٢ .

(٢) الحدائق: ج١٣: ٣٤٣ .

آخر ولم يتذكّر إلّا بعد الزوال[١]، ومنه أيضاً ما إذا نذر قبل تعلّق الكفارة صوم كلّ خميس، فإنّ تخلّله في أثناء التتابع لا يضرّ به، ولا يجب عليه الانتقال إلى غير الصوم من الخصال في صوم الشهرين لأجل هذا التعذّر. نعم، لو كان قد نذر صوم الدهر قبل تعلّق الكفارة اتّجه الانتقال إلى سائر الخصال[٢].

وثانياً: لو سلّمنا بأنّ النسيان من فعل الشيطان مباشرةً، إلا أنّه لا شبهة في أنّه يصح إسناده إليه تعالى وتقدس ولو بالواسطة كما هو الحال في جميع أفعال العباد، فإن أفعال العباد وإن صدرت منهم مباشرة إلا أنّه يصح إسنادها حقيقة إلى الله تعالى وتقدّس، وقد بيّنا ذلك موسعاً في مبحث الجبر والتفويض[١] وهذا هو معنى الأمر بين الأمرين، وعندئذٍ فإذا صحّ إسناده إليه تعالى وتقدّس ـ ولو بتوسط المخلوقين ـ فهو مصداق لقوله عليه السلام: (وليس على ما غلب الله عزّ وجل عليه شيء)، إذ لا يلزم في صدقه أن يكون الفعل مستنداً اليه تعالى مباشرةً كما لا يخفى.

(١) كذلك يجري نفس الكلام المتقدّم في ما لو نسي فنوى صوماً آخر ولم يتذكر إلا بعد الزوال، فهو أيضاً لا يخلّ بالتتابع لصدق (وليس على ما غلب الله عليه شيء) المذكور في التعليل.

(٢) لما ذكرناه آنفاً من أنَّ التخلّل بوجوب صيام آخر اضطراراً لا يضر بشرطية التتابع، لأن التتابع شرط في حال الاختيار لا في حال الاضطرار، وبالتالي فلا موجب لانتقال وظيفة المكلف إلى غير الصوم من سائر الخصال ـ كالإطعام أو العتق ـ لأجل هذا التعذّر.

---

(١) المباحث الأصولية: ج٣، ص١٥٢ـ١٥٣.

[٢٥٥٥] مسألة ٧ : كلّ من وجب عليه شهران متتابعان من كفارة معينة أو مخيّرة إذا صام شهراً ويوماً متتابعاً يجوز له التفريق في البقية ولو اختياراً لا لعذر[١]، وكذا لو كان من نذر أو عهد لم يشترط فيه تتابع الأيام

نعم، استثنى الماتن قدس سره ما إذا نذر المكلف صوم الدهر فعندئذٍ تنتقل وظيفته إلى غير الصوم من سائر الخصال ..

وفيه إشكال، بل منع، لأن نذر صوم الدهر حيث لم يكن معنوناً ومقيداً بعنوان خاص فمعناه أنّ المكلف يبقى صائماً ما دام العمر، بلا فرق بين أن يكون الصوم صوم نذر أو صوم كفّارةً أو صوم قضاء أو ما شاكل ذلك، وعلى هذا فلا مانع من أن يصوم الشهرين المتتابعين ولا مبرر لانتقال وظيفته من الصوم إلى سائر الخصال لعدم التنافي بينهما، وهو يُجزئ عنهما كما أنّه يُجزئ عن نذره.

(١) الأمر كما أفاده قدس سره وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً وبقي بعض خصوصيات المسألة، وقد استُدل على ذلك بجملة من الروايات ..

منها : صحيحة الحلبي ـ والتي هي العمدة في تفسير التتابع ـ عن أبي عبد الله عليه السلام عن قطع صوم كفّارة اليمين وكفّارة الظهار وكفّارة القتل، فقال: ((إن كان على رجل صيام شهرين متتابعين والتتابع أن يصوم شهراً ويصوم من الآخر شيئاً أو أياماً منه، فإن عرض له شيء يفطر منه أفطر ثمّ يقضي ما بقي عليه، وإن صام شهراً ثمّ عرض له شيء فأفطر قبل أن يصوم من الآخر شيئاً فلم يتابع أعاد الصوم كلّه))[١].

(١) الوسائل: باب٣/ ابواب بقيّة الصوم الواجب، حديث: ٩ .

وقد عرفت ـ سابقاً ـ بأنّ هذه الصحيحة في مقام بيان معنى التتابع وأن تحققه يكون بصيام شهر متتابعاً ويوم من شهر آخر أو أيّام، وأن لسانها لسان الحكومة على سائر الروايات الوارد في صيام شهرين متتابعين، بلا فرق بين أن يكون مورد صوم الشهرين المتتابعين في الكفّارة التعيينيّة من ظهار أو قتل ونحوهما، أو كفارة تخيير كالإفطار العمدي ونحوه.

ومنها : صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال في رجل صام في ظهار شعبان ثمَّ أدركه شهر رمضان، قال: ((يصوم رمضان ويستأنف الصوم، فإنَّ هو صام في الظهار فزاد في النصف يوماً قضى بقيته))[1].

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على أن صوم شهر واحد لا يكفي في تحقق التتابع.

وأفاد السيّد الأُستاذ قدس سره بأنّه لا يمكن اثبات الحكم فيها على نحو العموم بحيث يشمل صيام الشهرين في الكفارة المعيّنة والمخيّرة، بل هي مختصّة بالتعيينيّة لأنّ موردها كفّارة الظهار والصوم فيها واجب تعييناً، وأمَّا في كفّارة التخيير فالصوم غير واجب تعييناً بل الواجب هو الجامع والصوم أحد أفراده تخييراً.

ومنها : موثّقة سماعة قال: سألته عن الرجل يكون عليه صوم شهرين متتابعين أيفرق بين الأيام؟ قال: ((إذا صام أكثر من شهر فوصله ثمّ عرض له أمر فأفطر فلا بأس فإن كان أقلّ من شهر أو شهراً فعليه أنَّ يُعيدّ الصيام))[2].

---

(١) الوسائل: باب٤/ أبواب بقيّة الصوم الواجب، حديث: ١.

(٢) المصدر نفسه، باب٣/ ابواب بقيّة الصوم الواجب، حديث: ٥.

وهذه الموثّقة واضحة الدلالة على أن من صام شهراً وأكثر من شهر آخر فإنه يجوز له التفريق في ما بقي من الأيام اختياراً، وأمّا إذا صام أقلّ من شهرٍ أو شهراً فقط فلا بُدّ من إعادة الصوم.

إلا أنّ السيّد الأُستاذ قدّس سرّه قد أفاد أيضاً بأنّ مورد هذه الموثّقة هو الكفّارة التعيينيّة من ظهار أو قتل ونحوهما، بمقتضى ما تضمنته الموثقة من قوله: (عن الرجل يكون عليه صوم شهرين متتابعين ..) الظاهر بالوجوب التعييني، وأما في كفارة التخيير فلا يصحّ ذلك، لأنّ الواجب فيها هو الجامع بين الخصال الثلاث لا خصوص صيام الشهرين.

ويمكن المناقشة فيما أفاده السيد الأستاذ قدّس سرّه: بأنّ صحيحة منصور وإن كان موردها الظهار، إلا أنها ليست في مقام بيان ذلك، بل هي في مقام بيان شرطية التتابع وأنّ التتابع هل هو شرط مطلقاً في حال الاختيار والاضطرار، أو أنّه شرط في حال الاختيار فقط؟

وكذلك الحال في الموثّقة فهي ليست في مقام بيان خصوصية الوجوب التعييني، بل هي ناظرة الى أنّ من يكون عليه واجب أعمّ من أن يكون واجباً تخييراً أو واجباً تعيينياً.

هذا، مضافاً إلى أنّ العرف لا يرى أي خصوصية الى الكفّارة التعيينيّة من ظهار أو قتل ونحوهما.

وإن شئت قلت: إنّ الروايات في مقام بيان اعتبار التتابع في صوم شهرين متتابعين الواجب على المكلف تعييناً أو تخييراً. وأمّا ما أفاده السيد الأستاذ قدّس سرّه ـ: من أنّ الواجب في الواجب التخييري هو الجامع ـ فهو مبني على التسامح وعدم

جميعها ولم يكن المنساق منه ذلك[١].

الدّقة، لأنّ الجامع في المقام هو عنوان أحدهما وهو عنوان انتزاعي لا واقع موضوعي له، ومن الواضح أنه لا يصلح أن يكون متعلّق الأمر، لأنّ متعلّق الأمر في الواقع هو الفرد بعنوانه مشروطاً بعدم الاتيان بالفرد الآخر لا مطلقاً، فإذاً الأمر في الواجب التعييني الفرد مطلقاً، والأمر في الواجب التخييري الفرد مشروطاً.

وكيف ما كان، فلا مانع من الاستدلال بهاتين الروايتين أيضاً.

(١) هل الروايات المفسّرة للتتابع ـ كصحيحة الحلبي ونحوها ـ تشمل الصوم المنذور فيه صوم شهرين متتابعين، بمعنى أن يصوم شهراً ويوماً أو أكثر من الشهر الآخر وبعدئذٍ لا يضرّه التفريق اختياراً ؟

أفاد السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[١] بما حاصله : بأنّه مشمول لهذه الروايات، إلا إذا كان الناذر قد صرّح باشتراط التتابع في تمام الشهرين بأن نذر صوم ستين يوماً متتابعاً، فإذا نذر كذلك فلا يكون مشمولاً لتلك الروايات ويجب عليه التتابع مطلقاً في تمام الشهرين.

الظاهر أنَّ النذر تابع لقصد الناذر، فإن قصد بلفظ التتابع ما هو المفسّر من قبل الشرع في الروايات، كما في صوم الشهرين المتتابعين في كفّارة الظهار أو كفّارة القتل أو كفّارة الإفطار العمدي، فعندئذٍ يجري حكمه ويكون مشمولاً لتلك الروايات.

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٣٠٢.

وألحق المشهور بالشهرين الشهر المنذور فيه التتابع، فقالوا : إذا تابع في خمسة عشر يوماً منه يجوز له التفريق في البقية اختياراً، وهو مشكل، فلا يترك الاحتياط فيه بالاستئناف مع تخلّل الإفطار عمداً وإن بقي منه يوم[1]،

وأمَّا إذا قصد الناذر من لفظ التتابع تتابع الأيام جميعها بأن نذر صوم ستين يوماً متتاليةً فعندئذٍ لا بُدّ من التتابع ولا يكون مشمولاً لتلك الروايات .

وكذلك الحال فيما إذا كان قصده مطلق صيام شهرين متتابعين ـ من دون أن يكون قصده من لفظ التتابع ما هو المقصود منه بنظر الشرع وبدون التصريح بتتابع الأيام جميعاً ـ فإنه لا يكون مشمولاً لتلك الروايات ؛ لأنّ مورد تلك الروايات وهو صوم شهرين متتابعين ككفّارة الظهار ونحوها. وأمَّا شمولها للصوم المنذور فهو بحاجة إلى قرينة، فلا يمكن التعدّي عن مورد هذه الروايات إلى الصوم المنذور.

(١) الظاهر أنّ ما ذكره الماتن قدس سره من الإشكال تام، خلافاً للمشهور والسيّد الأُستاذ قدس سره لاستنادهم الى رواية موسى بن بكر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : في رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوماً ثمّ عرض له أمر، فقال: ((إنَّ كان صام خمسة عشر يوماً لم يجزه حتى يصوم شهراً تاماً))[1].

وقد تقدّم سابقاً ضعف سند هذه الرواية بموسى بن بكر الذي لم يوثق صريحاً في كتب الرجال، إلا أنّ السيّد الأُستاذ قدس سره قد بنى على اعتبارها من جهة ورده في أسناد تفسير علي بن إبراهيم[2] . وعلى ذلك فمقتضى القاعدة في المقام هو صوم تمام الشهر متتابعاً على طبق ما نذر، لأنّ الروايات المفسّرة للتتابع لا تشمل صوم الشهر المنذور فيه التتابع .

---

(١) الوسائل : باب٥/ ابواب بقيّة الصوم الواجب، حديث: ١ .

(٢) موسوعة الامام الخوئي : ج٢٢، ص٣٠٣ .

وكذا الإشكال في إلحاق سائر أقسام الصوم ـ المشروط فيه التتابع ـ بالشهرين المتتابعين، كمن وجب عليه صوم شهر في كفّارة قتل الخطأ أو الظهار لكونه مملوكاً، حيث إن كفارته نصف كفارة الحرّ ..

فإنّ الظاهر أنَّ روايات التنصيف ـ كصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام أنَّه قال في رجل صام في ظهار شعبان ثمَّ أدركه شهر رمضان، قال: ((يصوم رمضان ويستأنف الصوم، فإنَّ هو صام في الظهار فزاد في النصف يوماً قضى بقيته))[1] ـ لا تشمل المقام لأن مورد هذه الروايات هو صوم الشهرين المتتابعين، وبالتالي فلا يمكن التعدّي عن موردها إلى سائر الموارد إلا بدليل لأنّ الحكم على خلاف القاعدة .

فإذاً مقتضى القاعدة وجوب التتابع في تمام الشهر، وعلى هذا فيجب على العبد أن يصوم شهراً كاملاً متتابعاً.

وكذلك إذا فرضنا أنه نذر صوم عشرين يوماً متتابعاً فيجب عليه التتابع أيضاً لعدم الدليل على جواز التفريق اختياراً بعد النصف، بل حتى على فرض اعتبار رواية موسى بن بكر فهو غير مشمول لها لأنّ موردها صوم شهر واحد، وعلى هذا فلو أفطر عامداً فقد أخلّ بالشرط فيجب عليه استئناف الصوم من الأوَّل .

ولكن السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[2] : قد فصّل بين الظهار وغيره فحكم بإلحاق الظهار دون غيره استناداً الى ما ورد في ذيل صحيحة منصور بن حازم من قوله عليه السلام : ((فزاد في النصف)) فإنّ النصف يعمّ النصف من

(١) الوسائل: باب٤/ ابواب بقيّة الصوم الواجب، حديث: ١ .

(٢) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٣٠٤ .

كما لا إشكال في عدم جواز التفريق اختياراً مع تجاوز النصف في سائر أقسام الصوم المتتابع .

[٢٥٥٦] مسألة ٨ : إذا بطل التتابع في الأثناء لا يكشف عن بطلان الأيام السابقة، فهي صحيحة وإن لم تكن امتثالاً للأمر الوجوبي ولا الندبي لكونها محبوبة في حدّ نفسها من حيث إنّها صوم، وكذلك الحال في الصلاة إذا بطلت في الأثناء، فإنّ الأذكار والقراءة صحيحة في حدّ نفسها من حيث محبوبيّتها لذاتها[1].

الشهرين كما في الحرّ، ومن الشهر الواحد كما في العبد بمقتضى الاطلاق، وإن كان صدرها وارداً في الحرّ، ولكنه لا يقدح بالتمسك بإطلاق الذيل .

وفيه : أنّ الظاهر من هذه الصحيحة ـ صدراً وذيلاً ـ أن المراد من النصف فيها هو نصف الشهرين لا نصف شهر واحد، لأنّ صدرها حيث قد ورد في الظهار إلا أنه قد أعاد الظهار في كلمة (النصف) المقرونة بالألف واللام المعهود وهو كفّارة الظهار المذكورة في صدر هذه الصحيحة، وعندئذٍ فالتمسك بإطلاق ذيل هذه الصحيحة مشكل وغير تام .

(١) من شرع في الصوم المشروط فيه التتابع فصام أياماً ثمّ بطل تتابعه ـ إمّا لعذرٍ أو لعمدٍ ـ فهل يكشف ذلك عن بطلان الأيام السابقة، أو أنها محكومة بالصحة لكونها محبوبة في نفسها ؟

اختار الماتن قدس سره أنها محكومة بالصحة وإن لم تكن امتثالاً للأمر الوجوبي ولا الندبي لكونها محبوبة في نفسها، وقد وافقه على ذلك السيّد الأُستاذ قدس سره إلا أنه استظهر ثبوت الأمر الندبي لها نظراً الى أنّ الصوم في نفسه مأموراً به بأمر ندبي عبادي..

وما أفاداه قدس سرهما من الصحة هو الصحيح، فإنّ الصيام وإن لم يكن متعلقاً للأمر الوجوبي، إلا أنه في كل يوم في نفسه مأمور به بالأمر الاستحبابي وهو محبوب لله تعالى، والمفروض أنّه قد أتى بهذا الصيام بقصد القربة، فمن أجل ذلك يحكم بصحّة صيام الأيام السابقة، وإن لم تجز عن الواجب، وهذا نظير بطلان الصلاة في الأثناء فإنّ بطلانها لا يكشف عن بطلان القراءة والذكر فيها بل هما محكومان بالصحة، إذ الأول قرآن تستحب تلاوته، والثاني ذكر الله حسن على كل حال.

وتوضيح ذلك : إنّا قد ذكرنا في مبحث مقدمة الواجب[1] : أنّ الأمر الغيري بناءً على وجوب المقدمة توصلي لا يتوقف سقوطه على تعلّق القصد به، كما لو تعلّق الأمر الغيري بالعبادة كالطهارات الثلاث، فإن الوجوب ـ بناءً على وجوب المقدمة ـ قد تعلق بالوضوء مثلاً، والمفروض أن الوضوء في نفسه عبادة مستحبة، وكذلك الغسل والتيمم، فإذا فرضنا أنّ المكلف قد توضأ للصلاة ولم يصلّ، فإن هذا الوضوء غير موصوف بالوجوب الغيري ـ بناءً على اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة وأنها ما لم تتعقب بالإيصال الخارجي لم تكد تتّصف بالوجوب المقدمي ـ ولكنه مع ذلك فلا شك في صحته من جهة كونه عبادة مستحبة في نفسه ناشئة من محبوبيته ومن أمره النفسي، وأمّا أمره الغيري فهو أمر توصلي ليس له دخل في عباديته، وعلى ذلك ففساد الأمر الغيري لا يستدعي فساد متعلّقه إذا كان عبادة في نفسه.

---

(١) المباحث الأصولية: ج٤، ص٢٦٤.

ومن هذا القبيل النذر المتعلّق بالعبادة كصلاة الليل، فإنّ عباديتها لم تنشأ من ناحية الأمر النذري لأنه توصلي، بل هي مأخوذة في نفس المتعلّق، فإذا صلى بدون قصد القربة لم يفِ لعدم حصول متعلق النذر في حدّ نفسه .

ومن هذا القبيل ما إذا وقعت العبادات مورداً للإجارة أو مورداً للنذر أو مورداً للعهد أو اليمين أو الشرط أو ما شاكل ذلك، فإن الأمر الجائي من قبل الإجارة وإن كان واجباً إلا أنه توصلي لا دخل له بعبادية متعلّقه كما في الحجّ الاستئجاري أو الصلاة أو الصوم، فالإخلال به لا يوجب الإخلال بمتعلّقه، وعلى ذلك فإذا أخلّ بشرط الإجارة فلا شبهة ببطلان الإجارة، وأمَّا متعلقها كالصيام أو الحجّ ونحوهما فهو صحيح باعتبار انطباق الصوم المستحب عليه وكذلك انطباق الحجّ عليه .

وما نحن فيه من هذا القبيل أيضاً، فإنّ الأمر بصوم الكفّارة توصلي لا تعبدي، فلا يعتبر في سقوطه قصد التقرّب، وإنما العبادية معتبرة في نفس المتعلّق من الصوم أو العتق أو الإطعام .

وعلى الجملة: فصوم الشهرين المتتابعين الواجب على المكلف بعنوان الكفارة ـ الواقع متعلقاً للأمر ـ عبادي، لكن لا من ناحية الأمر الوجوبي الثابت له بعنوان ثانوي، بل من أجل الأمر الاستحبابي المتعلّق بنفس الصوم بعنوانه الأولي، باعتبار أنّ الصوم في كل يوم مستحبّ في نفسه وله أمر استحبابي، وأما عنوان صوم الشهرين وتتابعهما فقد نشآ من ناحية الأمر بالتكفير الذي هو توصلي.

وعلى ذلك، فإذا صام أياماً ثم أخلّ بالتتابع الذي هو من ناحية الأمر الوجوبي الثابت بعنوان ثانوي ـ إما عن عمدٍ أو عذرٍ ـ لم يكد يؤثر ذلك في

صحة ما صامه من الايام، لأن ملاك عباديتها هو الأمر الاستحبابي الثابت بالعنوان الأولي، فإذاً لا مناص من الحكم بالصحة وإن لم يحسب من الكفارة .

وظاهر كلام الماتن قدس سره والسيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[1] : أنَّ الإجارة أو الكفّارة إذا بطلت من جهة بطلان شرطها فالعبادة صحيحة مطلقاً، بلا فرق بين أن تكون العبادة صياماً أو صلاةً أو حجّاً .

وأقول : ما أفاده قدس سرهما صحيح بالنسبة إلى الصوم والحج ـ دون الصلاة ـ باعتبار أنَّ الأمر بالتتابع من ناحية الكفّارة أمر غيري ليس له دخل في عبادية الصوم لأنَّ الصوم في كل يوم مستحب، فإذاً أتى بالصوم بقصد القربة فينطبق عليه صوم المستحب باعتبار أنّه فرد من أفراد الصوم ويُحكم بصحته .

وكذلك الحال بالنسبة إلى الحجّ فإذا فسد الحجّ الاستئجاري من جهة الإخلال بشروط الإجارة فالحجّ صحيح أيضاً إذا أتى به بقصد القربة لله تعالى ،لأنَّ الحجّ في كل سنة مستحب وغير مقيّد بعنوان خاص، وبالتأليف هو ينطبق على هذا الحجّ فإذا انطبق عليه فحينئذٍ يحكم بصحته.

وأمَّا بالنسبة إلى الصلاة فلا يمكن الحكم بصحتها مع بطلان الإجارة، فإذا آجر نفسه على الصلاة وفرضنا أنَّ الإجارة باطلة من جهة بطلان شروطها، فهذه الصلاة غير صحيحة ولا تكون مبرئةً عن ذمة الميت وإن أتى بها بقصد القربة، إذ لا دليل على أنَّ الصلاة مستحبة مطلقاً وفي كل وقتٍ، ولا علم لنا بأنها محبوبة مع بطلان الإجارة، فمن أجل ذلك لا يمكن الحكم بصحّة هذه الصلاة .

فإذاً ما ذكره الماتن قدس سره وكذلك السيّد الأُستاذ قدس سره لا يمكن إتمامه بنحو الكبرى الكليّة بحيث يشمل الصلاة.

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٣٠٨ .

فصل
[في أقسام الصوم]

أقسام الصوم أربعة :

واجب، وندب، ومكروه كراهة عبادة، ومحظور.

والواجب أقسام : صوم شهر رمضان، وصوم الكفارة، وصوم القضاء، وصوم بدل الهدي في حج التمتع، وصوم النذر والعهد واليمين، والملتزم بشرط أو إجارة، وصوم اليوم الثالث من أيّام الاعتكاف، أمّا الواجب فقد مرّ جملة منه.

وأمّا المندوب منه فأقسام :

منها : ما لا يختص بسبب مخصوص ولا زمان معيّن، كصوم أيّام السنة عدا ما استثني من العيدين، وأيّام التشريق لمن كان بمنى، فقد وردت الأخبار الكثيرة في فضله من حيث هو ومحبوبيته وفوائده، ويكفي فيه ما ورد في الحديث القدسي : ((الصوم لي وأنا أجازي به)) وما ورد من أنّ ((الصوم جُنّة من النار)) وأنّ ((نوم الصائم عبادة، وصمته تسبيح، وعمله متقبّل، ودعاءه مستجاب)) . ونعم ما قال بعض العلماء من أنّه لو لم يكن في الصوم إلّا الارتقاء عن حضيض حظوظ النفس البهيميّة إلى ذروة التشبّه بالملائكة الروحانيّة لكفى به فضلاً ومنقبة وشرفاً .

ومنها: ما يختصّ بسبب مخصوص، وهي كثيرة مذكورة في كتب الأدعية.

ومنها : ما يختصّ بوقت معيّن، وهو في مواضع :

ومنها : وهو آكدها صوم ثلاثة أيّام من كلّ شهر، فقد ورد أنّه يعادل صوم الدهر، ويذهب بوحر الصدر، وأفضل كيفياته ما عن المشهور، ويدلّ

عليه جملة من الأخبار وهو أن يصوم أوّل خميس من الشهر وآخر خميس منه، وأوّل أربعاء في العشر الثاني، ومن تركه يستحب له قضاؤه، ومع العجز عن صومه لكبر ونحوه يستحب أن يتصدّق عن كلّ يوم بمدّ من طعام أو بدرهم .

ومنها : صوم أيّام البيض من كلّ شهر، وهي الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر على الأصح المشهور، وعن العمّاني أنّها الثلاثة المتقدّمة .

ومنها : صوم يوم مولد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو السابع عشر من ربيع الأوّل على الأصح، وعن الكليني رحمه الله أنّه الثاني عشر منه .

ومنها : صوم يوم الغدير وهو الثامن عشر من ذي الحجة .

ومنها : صوم يوم مبعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو السابع والعشرون من رجب .

ومنها : يوم دحو الأرض من تحت الكعبة وهو اليوم الخامس والعشرون من ذي القعدة .

ومنها : يوم عرفة لمن لا يضعّفه الصوم عن الدعاء .

ومنها : يوم المباهلة وهو الرابع والعشرون من ذي الحجة .

ومنها : كلّ خميس وجمعة معاً، أو الجمعة فقط .

ومنها : أوّل ذي الحجة، بل كلّ يوم من التسع فيه .

ومنها : يوم النيروز .

ومنها : صوم رجب وشعبان كلاً أو بعضاً، ولو يوماً من كلّ منهما .

ومنها : أوّل يوم من المحرّم وثالثه وسابعه .

ومنها : التاسع والعشرون من ذي القعدة .

ومنها : صوم ستة أيّام بعد عيد الفطر بثلاثة أيّام أحدها العيد .

ومنها : يوم النصف من جمادى الأُولى .

[٢٥٥٧] مسألة ١ : لا يجب إتمام صوم التطوّع بالشروع فيه، بل يجوز له الإفطار إلى الغروب، وإن كان يكره بعد الزوال .

[٢٥٥٨] مسألة ٢ : يستحب للصائم تطوّعاً قطع الصوم إذا دعاه أخوه المؤمن إلى الطعام، بل قيل بكراهته حينئذٍ .

وأمّا المكروه منه بمعنى قلّة الثواب ففي مواضع أيضاً :

منها : صوم عاشوراء[1].

---

(١) أمّا الصوم المكروه فهو في مواضع :

منها : صوم يوم عاشوراء، وقد عدّه الماتن قدس سره منها تبعاً لبعض الأصحاب، ولكن المحقق قدس سره جعله في الشرائع من الصيام المستحب[1]، وأقرّه على ذلك صاحب الجواهر قدس سره[2]، وفيه أقوال ثلاثة ..

أحدها : بأنّه مستحب كسائر أيام الصوم المستحب كما هو مختار المحقق وصاحب الجواهر والسيد الاستاذ قدس سرهم ، وثانيها: بأنه حرام وهو ما ذهب إليه صاحب الحدائق قدس سره[3]، وثالثها: بأنه مكروه .

والظاهر أنَّ منشأ هذه الأقوال هو اختلاف الروايات وهي على طائفتين، فمنها ما هو ظاهر في الجواز والاستحباب، ومنها ما ظاهره الحرمة..

---

(١) الشرائع : ج١ : ٢٤٠ .

(٢) الجواهر : ج١٧ : ١٠٥ .

(٣) الحدائق : ج١٣ : ٣٧١ـ ٣٧٧ .

وينبغي التعرّض لها لبيان المختار ..

أما الروايات المتضمنة لاستحباب الصوم وجوازه فكثيرة ...

منها: صحيحة أبي همام، عن أبي الحسن عليه السلام قال: ((صام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم عاشوراء))[١].

وهي تدل على الاستحباب، فإن فعل المعصوم يدل على انّه محبوب ومستحب ـ ولا أقل جوازه ـ وإنَّ لم يدل على الوجوب .

ومنها: موثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه، أنَّ علياً عليه السلام قال: ((صوموا العاشوراء التاسع والعاشر، فإنه يكفر ذنوب سنة))[٢].

ومنها: صحيحة القدّاح: ((صيام يوم عاشورا كفارة سنة))[٣].

ومنها غيرها من الروايات التي تدل على الاستحباب أيضاً .

فإذاً مقتضى هذه الروايات أنَّ صوم يوم عاشوراء مستحب في نفسه، على أن لا يكون بعنوان التبرك والفرح كما يفعله بني أمية، إذ لا شبهة في حرمته .

أمَّا القائل بالحرمة فقد اعتمد على الروايات التي تنصّ على حرمة هذا الصوم، وأنه تشريع محرّم كيوم العيد، وأن ما بإزائها من الأخبار محمول على التقيّة لمطابقتها لمذهب العامة من بني أميّة وغيرهم حيث كانوا يتبرّكون بالصوم في هذا اليوم ..

---

(١) الوسائل: باب٢٠/أبواب الصوم المندوب، حديث: ١ .

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٢ .

(٣) المصدر نفسه، حديث: ٣ .

منها: رواية محمد بن سنان عن أبان، عن عبد الملك قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صوم تاسوعا وعاشورا من شهر المحرم فقال: ((تاسوعا يوم حوصر فيه الحسين عليه السلام وأصحابه رضي الله عنهم بكربلاء واجتمع عليه خيل أهل الشام وأناخوا عليه وفرح ابن مرجانة وعمر بن سعد بتوافر الخيل وكثرتها واستضعفوا)) ـ إلى أن قال ـ ((فمن صامه أو تبرك به حشره الله مع آل زياد ممسوخ القلب مسخوط عليه...))[١].

ومنها: رواية زرارة، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالا: ((لا تصم في يوم عاشورا ولا عرفة بمكة ولا في المدينة ولا في وطنك ولا في مصر من الأمصار))[٢].

ومنها: رواية صفوان بن يحيى قال: سألته عن صوم يوم عرفة؟ فقال: ((عيد من أعياد المسلمين ويوم دعاء ومسألة، قلت: فصوم يوم عاشوراء؟ قال: ((ذاك يوم قتل فيه الحسين عليه السلام، فإن كنت شامتاً فصم))[٣].

وهكذا غيرها من الروايات.

ولكنها بأجمعها ضعيفة من ناحية السند فلا يمكن الاعتماد على شيء منها.

نعم، هنا رواية واحدة صحيحة السند وهي صحيحة زرارة بن أعين ومحمّد بن مسلم جميعاً، أنهما سألا أبا جعفر الباقر عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء، فقال: ((كان صومه قبل شهر رمضان، فلمّا نزل شهر رمضان ترك))[٤].

---

(١) الوسائل: باب٢١/ أبواب الصوم المندوب، حديث: ٢.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٦.

(٣) المصدر نفسه، حديث: ٧.

(٤) المصدر نفسه، حديث: ١.

ومنها : صوم عرفة لمن خاف أن يضعّفه عن الدعاء الذي هو أفضل من الصوم، وكذا مع الشك في هلال ذي الحجة خوفاً من أن يكون يوم العيد.

ومنها : صوم الضيف بدون إذن مضيفه، والأحوط تركه مع نهيه، بل

ولكنها ـ كما ترى ـ لا تتضمن نهياً، بل أقصى ما تدل عليه أن صومه صار متروكاً، وهو لا يدل على الحرمة ولا على الاستحباب .

وأمَّا القائل بالكراهة فقد جمع بين الروايات التي تدل على الاستحباب، والروايات التي تدل على الحرمة، باعتبار أن الروايات التي تدل على الحرمة ظاهرة في الحرمة، وأمَّا الروايات التي تدل على الاستحباب فهي ناصة في الجواز، وبالتالي فيمكن الجمع بينهما بحمل الظاهر على الأظهر أو على النصّ ونحكم بالكراهة .

ولكن لا يمكن المساعدة على هذا الجمع لأنَّ الروايات الدالة على الحرمة ضعيفة من ناحية السند .

فالنتيجة: أنَّ روايات الحرمة لم تثبت صحتها، والثابت هو خصوص الروايات الدالة على الاستحباب أو على الجواز، وهي موافقة لمقتضى القاعدة من حيث استحباب صوم هذا اليوم ـ في نفسه ـ لله تعالى وتقدس كسائر الأيّام، على أن لا يكون للفرح والتيمّن والتبرك تبعاً لابن مرجانة وآل زياد الذي هو في النار كما في هذه الأخبار، إذ لا شبهة في حرمته فإن الصوم بهذا العنوان الثانوي محرّم وغير جائز، وأمَّا في نفسه فحاله حال صوم سائر الأيّام التي يستحب فيها الصيام بعنوانها الأولي .

الأحوط تركه مع عدم إذنه أيضاً[١].

---

(١) ومما عدّه الماتن قدس سره من مواضع الصوم المكروه صوم الضيف بدون مضيفه، والأقوال فيه حسبما ذكرها في الجواهر[١] ثلاثة :

قول : بالكراهة مطلقاً وهو المعروف والمشهور .

وقول : بعدم الجواز كما هو مذهب جماعة منهم الشيخان والمحقق في المعتبر وابن ادريس في السرائر والعلامة في التبصرة[٢]، فلا يصحّ بدون الإذن .

وقول : بالتفصيل بين عدم الإذن فيكره، وبين النهي فلا يصحّ، وهو مختار المحقق في الشرائع[٣] .

وينبغي ملاحظة الروايات الواردة في المقام :

منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ((قال رسول الله صلى الله عليه وآله إذا دخل رجل بلدة فهو ضيف على من بها من أهل دينه حتّى يرحل عنهم، ولا ينبغي للضيف أن يصوم إلا بإذنهم لئلا يعملوا له الشيء فيفسد، ولا ينبغي لهم أن يصوموا إلا بإذن الضيف لئلا يحتشم فيشتهي الطعام فيتركه لهم))[٤].

---

(١) الجواهر: ١٧ : ١١٨ .

(٢) المقنعة: ٣٦٧، النهاية: ١٧٠، المعتبر٢: ٧١٢، السرائر١: ٤٢٠، التبصرة: ٥٦ .

(٣) الشرائع١ : ٢٤١ .

(٤) الوسائل: باب٩/ أبواب الصوم المحرم والمكروه، حديث: ١ .

وهي من حيث الدلالة ظاهرة في الكراهة، لأجل ظهور قوله عليه السلام (لا ينبغي) في الكراهة، أو لا أقلّ أنها لا تدل على الحرمة، أو لأجل قرينة التعليل الوارد في هذه الرواية، فإنّ قوله عليه السلام :(لئلا يعملوا ..) ظاهر في ابتناء الحكم على التنزيه والكراهة في صوم الضيف بدون إذن المضيف، أو لأجل قرينة المقابلة ـ الواردة في التذييل ـ لحكم المضيف المتضمن لعكس حكم الضيف : (ولا ينبغي لهم أن يصوموا إلا بإذن الضيف ..)، إذ لم يقل أحد بحرمة صوم المضيف، فيكشف ذلك بمقتضى اتحاد السياق عن أن الحكم الصادر ـ للضيف ـ في الصدر مبني على الكراهة.

فإذاً لا بأس بدلالة هذه الرواية على الكراهة .

وأمّا من ناحية السند ففيها مناقشتان ..

الأولى : إنّ في طريق الصدوق إلى الفضيل علي بن الحسين السعدآبادي وهو لم يوثق في كتب الرجال، فمن أجل ذلك فالرواية ضعيفة.

ولكن السيّد الأستاذ قدس سره دفع هذا الإشكال : بأنَّ الرجل وإن لم يوثق في كتب الرجال، إلا انّه من مشايخ ابن قولويه الذين هم القدر المتيقن من عبارة التوثيق الذي ذكرها في مقدمة كتابه كامل الزيارات، فلا ينبغي التأمل في وثاقة الرجل[1] .

الثانية : إنَّ في طريق الصدوق إلى الفضيل محمد بن موسى بن المتوكل وهو أيضاً لم يرد فيه توثيق في كتب الرجال.

---

(١) موسوعة الامام الخوئي : ج٢٢، ص٣٢١ .

ولكن السيّد الأُستاذ قدس سره أيضاً دفع هذا الإشكال : بأن الأمر وإنَّ كان كذلك، غير أنّنا بنينا على وثاقته، نظراً إلى أنَّ ابن طاووس يروي حديثاً يشتمل سنده على محمد بن موسى بن المتوكل، ثمّ يقول ابن طاووس قدس سره : وجميع رواته ثقات اتفاقاً.

ثمّ يقول قدس سره : إنَّ توثيق المتأخرين وإن لم نعوّل عليه ،إلا أنَّ هذا التعبير من ابن طاووس ـ الذي كل عبارات المدح دون شأنه ـ يورث الاطمئنان بأنّ من جملة المتفقين بعض القدماء الذين نعتمد على توثيقهم، ولا أقل من شخص أو شخصين ،وهذا المقدار كافٍ في التوثيق . وعليه فلا ينبغي التأمل في صحة سند هذه الرواية .

ولكن يمكن المناقشة فيما أفاده السيد الأستاذ قدس سره..

أمَّا أولاً : فلعلّ التوثيق ـ الذي ذكر في مقدمة كتاب كامل الزيارات بكون مشايخ ابن قولويه ثقات ـ مبني على الغلبة، وأما حصول الاطمئنان بذلك فهو مشكل، نعم، قد يحصل الاطمئنان الشخصي بذلك ولكنه لا يصلح لأن يكون قاعدة وضابطاً كلياً .

وثانياً : إنّ دعوى أن في جملة المتفقين بعض القدماء ـ الذين يعتمد على توثيقهم ـ بحاجة الى قرينة، لأن القدر المتيقن من قول ابن طاووس : (وجميع رواته ثقات اتفاقاً) هو اتفاق معاصريه، أمَّا شموله لاتفاق المتقدمين فهو بحاجة إلى قرينة، هذا.

مضافاً إلى ذلك، أنه لو كان هذا الرجل ثقةً عند القدماء لذكر في كتب الرجال، مع أنّه لم يوثق في كتبهم.

فمن أجل ذلك الاعتماد على هذه الرواية لا يخلو عن إشكال.

ومنها: ما رواه الصدوق أيضاً بإسناده عن نشيط بن صالح، عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من فقه الضيف أن لا يصوم تطوعاً إلا بإذن صاحبه، ومن طاعة المرأة لزوجها أنَّ لا تصوم تطوعاً إلا بإذنه وأمره، ومن صلاح العبد وطاعته ونصيحته لمولاه أنَّ لا يصوم تطوعاً إلا بإذن مولاه وأمره، ومن برّ الولد بأبويه أنَّ لا يصوم تطوعاً إلا بإذن أبويه وأمرهما، وإلا كان الضيف جاهلاً، وكانت المرأة عاصيةً، وكان العبد فاسقاً عاصياً، وكان الولد عاقاً))[1].

وفي هذه الرواية طريق الصدوق قدس سره إلى نشيط بن صالح وإن لم يكن مذكوراً في مشيخة الفقيه فالرواية في حكم المرسل لجهالة الطريق، إلا أنها قد أُوردت بعينها عن الصدوق قدس سره في العلل عن نشيط بن صالح، ولكن مع ذلك ففي سندها أحمد بن هلال وقد طعن الأصحاب في دينه ،لأنه كان متوقعاً الوكالة من الامام الحجة عليه السلام فلمّا خرج التوقيع باسم أبي جعفر محمّد بن عثمان وكيل الناحية المقدّسة توقف فيه ورجع عن التشيع إلى النصب، وهذا يكشف عن أنّه لا عقيدة له ولا دين له، ولهذا قيل : بأنه لم يُسمع بشيعي رجع إلى النصب ما عداه .

ولكن أفاد السيّد الأُستاذ قدس سره بأنّ الرجل وإن كان فاسد العقيدة بلا اشكال، إلا أنَّ فسقه وعدم دينه لا يضر بالعمل بروايته ولا يوجب سقوطها عن الحجيّة بعد إن كان المناط وثاقة الراوي عندنا لا عدالته وعقيدته، وتظهر وثاقة الرجل

---

(١) الوسائل: باب١٠/ أبواب الصوم المحرم والمكروه، حديث: ٢ .

من عبارة النجاشي قدس سره حيث قال في ترجمته : إنّه صالح الرواية[1]، وهذا التعبير يكشف عن وثاقته في نفسه، فمن أجل ذلك فالرواية محكومة بالصحّة سنداً .

أقول : مع كثرة الطعن من الأصحاب على هذا الرجل ـ وأنّه لا دين له وأنه قد رجع من التشيع إلى النصب وأصبح من أشد أعداء الأئمة الأطهار عليهم السلام ـ كيف يحصل الاطمئنان والوثوق بروايته عنهم عليهم السلام ، ومجرد قول النجاشي بأنّه صالح الرواية لا يجدي، فإذاً العمل بها لا يخلو عن إشكال .

وأمَّا من حيث الدلالة فلسانها لسان المبالغة المساوق للكراهة، فإن قوله (وإلا كان الضيف جاهلاً) لا يدل على الحرمة قطعاً، فإن التعبير بالجهل يدلّ على عدم إدراك الضيف بكون هذا الفعل لا ينبغي صدوره منه بدون إذن صاحبه، وكذلك سائر فقرات هذه الرواية فهي لا تدل على الحرمة في المقام، للقطع بعدم عصيان المرأة ولا فسق العبد ولا عقوق الولد بمجرد عدم الإذن، ولم يقل أحد بذلك .

ولأجل ذلك فقد حملها المحقق على صورة النهي ليتحقق العصيان والفسوق والعقوق . فيراد من جهل الضيف مع نهي المضيف : عدم تفقّهه بما يجب عليه شرعاً من رعاية حقّ المضيف حينئذٍ، ولذا ذهب الى التفصيل بين النهي فلا يصحّ، وعدم الإذن فيكره .

ولكنه كما ترى ! إذ لا يتعيّن الحمل على صورة النهي، فإنه لا شبهة في جواز صوم الولد بدون إذن أبويه شريطة أن لا يكون موجباً لأذيتهما، وكذلك لا شبهة في جواز صوم الزوجة بدون إذن الزوج شريطة أنَّ لا يكون منافياً لحقّ

---

(١) رجال النجاشي ١٩٩/٨٣ .

زوجها، إذ لا يجب على الزوجة أن تكون جميع عبادتها المستحبة ـ كصلاة الليل أو الصوم تطوعاً ـ بإذن زوجها ما لم تكن منافية لحقّه، وكذلك الحال بالنسبة إلى العبد شريطة أن لا يكون منافياً لحقّ سيده.

نعم، في صورة النذر الأمر ليس كذلك، فإذا نذر الولد أو الزوجة أو العبد فإن نذرهم وإن لم يكن موجباً لأذية الوالدين أو منافياً لحق الزوج أو السيد، ولكن مع ذلك فمع نهي الوالدين أو الزوج أو السيد يبطل النذر باعتبار أنَّ النهي منهم يوجب مرجوحية متعلّق النذر، لا أنَّ النذر في نفسه باطل.

وكيف ما كان، فلا بُدّ في مقام توجيه هذه الرواية من حمل ذيلها على أنَّ المرأة عاصية باعتبار أنَّ صومها تطوعاً منافٍ لحق زوجها، وكون العبد فاسقاً باعتبار أنَّ صومه منافٍ لحقّ مولاه، وكون الولد عاقاً باعتبار أنَّ صومه موجب لإيذاء أبويه ،وإلا فالصوم في نفسه تطوعاً لا يتوقف على إذن المذكورين.

والحاصل: إن الصوم مع عدم الإذن مكروه ما لم يستلزم التحريم بعنوان آخر من تضييع الحق أو التأذي.

ثمّ إنَّ السيّد الأُستاذ قدّس سرّه قد أفاد على ما في تقرير بحثه[1] : بأنّ مورد الكراهة هو صوم التطوّع كما هو مفاد هذه الصحيحة (لا يصوم تطوعاً)، وأمَّا مفاد الصحيحة الأولى فهو النهي عن الصوم مطلقاً فحينئذٍ يقع التعارض بينهما، ونتيجة ذلك الاقتصار ـ بعد التعارض ـ على المقدار المتيقن المتفق عليه الطرفان وهو صوم التطوّع.

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٣٢٥.

ويمكن المناقشة فيما أفاده قدس سره ..

أولاً: بأنّ الاقتصار على المقدار المتيقن ليس من موارد الجمع الدلالي العرفي، لأن

موارده هي كحمل المطلق على المقيد، وحمل العام على الخاص، والظاهر على الأظهر أو النصّ، وحمل الدليل المحكوم على الدليل الحاكم، هذه هي موارد الجمع الدلالي العرفي.

وأمَّا الأخذ بالقدر المتيقن بين الدليلين المتعارضين فليس من موارد الجمع الدلالي العرفي، بل ولا من تطبيق قواعد باب التعارض، إذ مع استقرار المعارضة في المقام يتعيّن الرجوع إلى مرجحات بابها، فيقدّم أحدهما على الآخر إن كان هناك مرجح وإلا فيسقطان معاً عن الاعتبار والحجيّة، وحينئذٍ فالمرجع هو العام الفوقي إنَّ كان وإلا فالأصل العملي، لا الأخذ بالمقدار المتيقن.

كما أنّ الأخذ بالمقدار المتيقن في المقام مبني على أن يكون هناك ظهور في المقدار المتيقن، والمفروض أنَّ ظهور كلتا الروايتين قد سقط من جهة المعارضة فلا ظهور لهما في المقدار المتيقن، لا الرواية الأولى ولا الثانية وهي رواية نشيط بن صالح، فإذاً كيف يمكن الأخذ بالمقدار المتيقن بدون أي دليل ؟.

وبالجملة: الأخذ بالمقدار المتيقن إنما يتصوّر فيما إذا كان هنا علم إجمالي بصدور أحدى الروايتين عن الامام عليه السلام فعندئذٍ لا بُدّ من الأخذ بالمقدار المتيقن من جهة العلم الإجمالي. وأمَّا في المقام فحيث لا علم إجمالي بصدور أحداهما عن الإمام عليه السلام، فلا معنى للأخذ بالمقدار المتيقن، بل المرجع هو الأصل العملي.

ومنها : صوم الولد بدون إذن والده، بل الأحوط تركه خصوصاً مع

وثانياً : لو أغمضنا النظر عن ذلك، ولكن هذا النحو من الجمع غير صحيح أيضاً، لأنّ المطلق والمقيّد في كلتا الروايتين مثبتان والحكم فيهما انحلالي، فإذا كانا مثبتين وكان الحكم المجعول فيهما انحلالياً فلا يحمل المطلق على المقيّد، كما إذا ورد في الدليل (أكرم العلماء) ثمّ ورد في دليل آخر (أكرم العلماء العدول) فلا يحمل المطلق على المقيّد بل يحمل المقيّد على أفضل الإفراد.

وفي المقام كذلك، فإنّ النهي في رواية الفضيل بن يسار قد تعلّق بطبيعي الصوم مطلقاً، والنهي في رواية نشيط بن صالح قد تعلّق بحصّة خاصة من الصوم وهي الصوم التطوّع، فعندئذٍ يُحمل المقيّد على أفضل الأفراد وأشدها كراهةً، وهذا هو مقتضى القاعدة .

وقد تحصّل مما تقدّم : أنّ الاعتماد على كلتا الروايتين لا يخلو من إشكال، كما أن ما ذكره السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه لا يمكن المساعدة عليه.

وحينئذٍ فلا بُدّ من الرجوع في المقام إلى مقتضى القاعدة وهو استحباب صوم الضيف عند المضيف، وإنَّ نهي المضيف لا يوجب الحرمة ولا الكراهة، إلا إذا كان صومه سبباً لإيذائه فعندئذٍ لا يجوز، وكذلك الحال في صوم الولد بالنسبة إلى والده فهو مستحب وإنَّ نهى الوالد عنه، ونهي الوالد لا يوجب الحرمة ولا الكراهة إلا إذا كان صومه سبباً لإيذائه فهو حرام، وكذلك الحال بالنسبة إلى الزوجة فإنَّ نهي زوجها عن الصوم لا أثر له ولا يوجب كراهة صومها طالما لا يكون صومها منافياً لحقّه، وكذلك الحال في صوم العبد إذا كان منافياً لحقّ مولاه فلا يجوز وإلا جاز واستحب، هذا هو مقتضى القاعدة.

النهي، بل يحرم إذا كان إيذاءً له من حيث شفقته عليه، والظاهر جريان الحكم في ولد الولد بالنسبة إلى الجد، والأولى مراعاة إذن الوالدة، ومع كونه إيذاءً لها يحرم كما في الوالد.

وأما المحظور منه ففي مواضع أيضاً:

أحدها: صوم العيدين الفطر والأضحى[1]، وإن كان عن كفارة القتل في أشهر الحرم، والقول بجوازه للقاتل شاذ، والرواية الدالّة عليه ضعيفة سنداً ودلالة.

---

(١) لا شبهة في حرمة الصوم في هذين اليومين، وهذه الحرمة حرمة تشريعية لا ذاتية، فإن الحرمة الذاتية غير متصورة في العبادات، لأنّ معناها مبغوضية الفعل بذاته واشتماله على المفسدة الملزمة وهذا لا يمكن اجتماعه مع كونها عبادة، فلا محالة تكون حرمته حرمة تشريعية، بمعنى أنّه لا أمر بالصوم في يومي العيدين لا وجوباً ولا استحباباً، فعندئذٍ لا يجوز الصيام فيهما بقصد الأمر لأنه تشريع محرّم.

هذا، ولم يفرق الماتن قدس سره بين ما اذا كان عن كفارة القتل في أشهر الحرم وما لم يكن كذلك أخذاً بإطلاق دليل المنع، وعلّل قدس سره بأنّ الروايات التي تدل على جواز صوم يوم العيد روايات ضعيفة.

ولكن قد تقدَّم البحث حول ذلك مستقصىً ـ في المسألة الرابعة من الفصل السابق ـ، فإن جملة من الروايات وإنَّ كانت ضعيفة إلا أنَّ هناك رواية صحيحة وهي صحيحة زرارة فإنها تدل على جواز صوم يوم العيد، وقد علّل فيها بأنّه حقّ يلزمه، وعندئذٍ فلا مانع من تخصيص دليل الحرمة بذلك.

الثاني : صوم أيّام التشريق وهي الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر من ذي الحجة لمن كان بمنى[١]، ولا فرق على الأقوى بين الناسك وغيره.

---

(١) هذا هو المشهور بين الأصحاب، وقد أُدّعي عليه الإجماع أيضاً، بل بعضهم قد تعدّى بالحكم حتّى لمن كان في مكّة ولكن لا شاهد عليه .

وعندئذٍ، فلا بد من النظر في الروايات الواردة في هذه المسألة، وهي على طائفتين:

الطائفة الأوّلى: وهي روايات مطلقة، وتدل بإطلاقها على حرمة صوم أيّام التشريق مطلقاً سواء أكان في منى أم في سائر البلاد ..

منها: صحيحة زياد بن أبي الحلال قال : قال لنا أبو عبد الله عليه السلام : ((لا صيام بعد الأضحى ثلاثة أيّام ولا بعد الفطر ثلاثة أيّام، إنّها أيّام أكل وشرب))[١].

ومنها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اليومين اللذين بعد الفطر، أيصامان أم لا؟ فقال: ((أكره لك أن تصومهما))[٢].

ولا يبعد دلالة هذه الصحيحة أيضاً على الحرمة وعدم الجواز، لأن معنى الكراهة في الصحيحة هي الكراهة لغةً وهي مساوقة للحرمة، لا أنها الكراهة اصطلاحاً فإنها في مقابل الحرمة.

ومنها: موثّقة حريز، عنهم عليهم السلام قال: ((إذا أفطرت من رمضان فلا تصومن بعد الفطر تطوعاً إلا بعد ثلاث يمضين))[٣].

---

(١) الوسائل: باب٣/ ابواب الصوم المحرم والمكروه، حديث: ١ .

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٢ .

(٣) المصدر نفسه، حديث: ٣ .

فهذه الروايات مطلقة وبإطلاقها تدل على عدم جواز صوم أيّام التشريق مطلقاً سواء كان في منى أم كان في غير منى.

الطائفة الثانية : وهي تدل على التفصيل بين منى وغيرها، فلا يجوز الصوم في أيام التشريق في خصوص منى دون غيرها :

منها: صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صيام أيّام التشريق؟ فقال: ((أمَّا بالأمصار فلا بأس به، وأمَّا بمنى فلا))[1].

وهذه الصحيحة ناصة في جواز الصوم في أيّام التشريق في سائر البلدان، وأمَّا في منى فلا يجوز.

ومنها: صحيحته الأخرى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صيام أيّام التشريق؟ فقال: ((إنّما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن صيامها بمنى، فأمَّا بغيرها فلا بأس))[2].

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على التفصيل بين منى وبين غيرها من سائر الأمصار.

ومنها: صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: ((النحر بمنى ثلاثة أيّام، فمن أراد الصوم لم يصم حتَّى تمضي الثلاثة الأيام، والنحر بالأمصار يوم، فمن أراد أن يصوم صام من الغد))[3].

---

(١) الوسائل: باب٢/ أبواب الصوم المحرم والمكروه، حديث: ١ .

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٢ .

(٣) المصدر نفسه، حديث: ٣ .

وهذه الصحيحة أيضاً واضحة الدلالة على عدم جواز صوم ثلاثة أيّام بعد العيد في منى، وأمَّا في سائر الأيّام فيجوز الصوم فيهن.

وعلى ضوء ذلك، فلا بُدّ من رفع اليد عن الطائفة الأوَّلى بنصّ روايات الطائفة الثانية، فإنه من حمل الظاهر على الأظهر أو على النصّ.

ونتيجة ذلك : أنَّ صيام أيّام التشريق غير جائز لمن كان في منى، وأمَّا في سائر الأمصار فلا بأس بصيامها.

يبقى الكلام في أنَّ عدم جواز صيام أيّام التشريق هل هو مختصّ بالناسك الذي تتطلب وظيفته التواجد في منى، أو لا يختصّ به بل يشمل حتى من لا تتطلب وظيفته ذلك كمن ذهب إلى منى من أجل عمل آخر أو ما شاكل ذلك ؟.

ذكر السيّد الأُستاذ قدس سره[1] : أنّ مقتضى إطلاق الأدلة عدم الفرق في الحرمة بين من كانت وظيفته تتطلب أن يكون في منى كالناسك، وبين غيره، فإن مجرد وجوده في منى ـ وإن لم يكن ناسكاً ـ مانع عن الصوم .

ولكن لا يبعد دعوى انصراف هذه الروايات ـ الدالة على عدم جواز الصوم في أيام التشريق ـ إلى خصوص الناسك التي تتطلب وظيفته التواجد في منى، وأمَّا من ذهب إلى منى من أجل عمل آخر أو للسياحة أو لزيارة الحجّاج أو ما شاكل ذلك فلا يكون مشمولاً لهذه الروايات .

هذا، وقد تعرّض الماتن قدس سره الى فروع قد ظهر الحال فيها من مطاوي الأبحاث السابقة، فلا حاجة الى شرحها .

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٣٢٨ .

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ (دامت إفاداته) قد ذكر في آخر كتاب الصوم من التعاليق المبسوطة[١] مجموعة من الفوائد لا بأس بنقلها إتماماً للفائدة ..

الفائدة الأولى : الصيام المشروع في السفر أربعة أنواع . .

الأول: صيام ثمانية عشر يوماً عوضاً عن كفارة التعجيل بالخروج من عرفات قبل الغروب، فإنّ من استعجل وخرج منها قبل الغروب فعليه أن يكفر بدنة ينحرها يوم النحر، فإن لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً بمكة أو في الطريق أو في أهله .

الثاني : صيام عشرة أيام عوضاً عن الهدي يؤدي الحاج ثلاثة منها في السفر، ثم سبعة إذا رجع إلى أهله .

الثالث: صيام الواجب بالنذر في السفر شريطة أن ينصّ بقوله : ((لله على أن أصوم اليوم الفلاني في السفر، أو الأسبوع الفلاني فيه)) أو ينصّ بقوله : ((لله على أن أصوم شهر رجب أو شعبان المقبل سواء أكنت حاضراً أم مسافراً)) ففي ذلك يصح منه الصيام في السفر .

الرابع : صيام المستحب ثلاثة أيام للمسافر في المدينة المنورة لقضاء الحاجة وهي أيام الأربعاء والخميس والجمعة على نحو التتابع والتوالي كما تقدّم في النصّ.

الفائدة الثانية : نقاط الفرق بين أنواع الصيام .

١ ـ يمتاز صوم شهر رمضان والصوم المنذور في يوم معين عن سائر أنواع الصوم الواجب في نقطة وهي : أنه لا يجوز تأخير النيّة في الأولين عن طلوع الفجر، ويجوز تأخيرها في سائر الأنواع عنه إلى ما قبل الزوال، ولا يجوز تأخيرها

(١) تعاليق مبسوطة، ج٥، ص٢٤٣ .

فيها عن الزوال، وأما في الصوم المستحب فيجوز تأخيرها عن الزوال أيضاً إلى ما قبل الغروب .

٢ ـ يمتاز صوم شهر رمضان عن قضائه في أنّ الاصباح جنباً بلا تعمّد مبطل لقضاء شهر رمضان دون صومه الا في حالة واحدة وهي الاصباح جنباً في النومة الثانية، فإنه مبطل لصوم شهر رمضان وإن لم يكن عن عمدٍ على تفصيل تقدّم في محلّه، ولكن يشتركان في أنّ البقاء على الجنابة متعمّداً إلى أن يطلع الفجر مبطل لكليهما معاً، وبذلك يمتازان عن سائر أنواع الصيام من الواجبة والمستحبة، فإن البقاء على الجنابة ليلاً إلى أن يطلع الفجر ولو متعمداً لا يكون مبطلاً لها حتى ما كان واجباً بالذات كصوم الكفارة وصوم التعويض وإن كانت رعاية الاحتياط فيه أولى وأجدر .

٣ ـ يمتاز صوم شهر رمضان وصوم قضائه والصوم المنذور المعين عن سائر أنواع الصيام من الواجبة والمستحبة في الكفارة، فإنها تجب بالإفطار والجماع والاستمناء شريطة أن يكون المكلّف متعمداً وملتفتاً إلى عدم جوازها في الثلاثة الأولى . ولا تجب بشيء منها وإن كان متعمداً وملتفتاً في الأنواع الباقية حتى الواجبة بالذات كصوم الكفارة والتعويض .

الفائدة الثالثة : نقاط الاشتراك بين أنواع الصيام :

١ ـ يشترك جميع أنواع الصيام من الواجبة والمستحبة في المفطرات الثمانية .

٢ ـ يشترك جميع أنواعها كذلك في أنها لا تبطل بالإفطار نسياناً وسهواً .

٣ ـ يشترك الجميع كذلك في نيّة القربة .

الثالث : صوم يوم الشك في أنّه من شعبان أو رمضان بنيّة أنّه من رمضان، وأمّا بنيّة أنّه من شعبان فلا مانع منه كما مرّ .

الرابع : صوم وفاء نذر المعصية، بأن ينذر الصوم إذا تمكّن من الحرام الفلاني أو إذا ترك الواجب الفلاني يقصد بذلك الشكر على تيسّره، وأمّا إذا كان بقصد الزجر عنه فلا بأس به . نعم، يلحق بالأوّل في الحرمة ما إذا نذر الصوم زجراً عن طاعة صدرت منه أو عن معصية تركها .

الخامس : صوم الصمت، بأن ينوي في صومه السكوت عن الكلام في تمام النهار أو بعضه بجعله في نيّته من قيود صومه، وأمّا إذا لم يجعله قيداً وإن صمت فلا بأس به، بل وإن كان في حال النيّة بانياً على ذلك إذا لم يجعل الكلام جزءاً من المفطرات وتركه قيداً في صومه .

السادس : صوم يجعل الكلام جزءاً من المفطرات وتركه قيداً في صومه.

السادس : صوم الوصال وهو صوم يوم وليلة إلى السحر، أو صوم يومين بلا إفطار في البين، وأمّا لو أخّر الإفطار إلى السحر أو إلى الليلة الثانية مع عدم قصد جعل تركه جزءاً من الصوم فلا بأس به، وإن كان الأحوط عدم التأخير إلى السحر مطلقاً .

السابع : صوم الزوجة مع المزاحمة لحقّ الزوج، والأحوط تركه بلا إذن منه، بل لا يترك الاحتياط مع نهيه عنه وإن لم يكن مزاحماً لحقّه .

هذا تمام الكلام في كتاب الصوم وقد تمّ بعون الله تعالى وفضله ـ ويليه كتاب الاعتكاف ـ والحمد لله ربّ العالمين .

الثامن : صوم المملوك مع المزاحمة لحقّ المولى، والأحوط تركه من دون إذنه، بل لا يترك الاحتياط مع نهيه .

التاسع : صوم الولد مع كونه موجباً لتألّم الوالدين وأذيّتهما .

العاشر : صوم المريض ومن كان يضره الصوم .

الحادي عشر : صوم المسافر إلّا في الصور المستثناة على ما مر .

الثاني عشر : صوم الدهر حتّى العيدين على ما في الخبر، وإن كان يمكن أن يكون من حيث اشتماله عليهما لا لكونه صوم الدهر من حيث هو .

[٢٥٥٩] مسألة ٣ : يستحب الإمساك تأدّباً في شهر رمضان وإن لم يكن صوماً في مواضع .

أحدها : المسافر إذا ورد أهله أو محلّ الإقامة بعد الزوال مطلقاً أو قبله وقد أفطر، وأمّا إذا ورد قبله ولم يفطر فقد مر أنّه يجب عليه الصوم .

الثاني : المريض إذا برئ في أثناء النهار وقد أفطر، وكذا لو لم يفطر إذا كان بعد الزوال، بل قبله أيضاً على ما مر من عدم صحّة صومه، وإن كان الأحوط تجديد النيّة والإتمام ثمّ القضاء .

الثالث : الحائض والنفساء إذا طهرتا في أثناء النهار .

الرابع : الكافر إذا أسلم في أثناء النهار أتى بالمفطر أم لا .

الخامس : الصبي إذا بلغ في أثناء النهار .

السادس : المجنون والمغمى عليه إذا أفاقا في أثنائه .

تمّ كتاب الصوم

كتاب الاعتكاف

بسم الله الرّحمن الرّحيم
كتاب الاعتكاف

وهو اللبث في المسجد بقصد العبادة [1]، بل لا يبعد كفاية قصد التعبد بنفس اللبث وإن لم يضم إليه قصد عبادة أخرى خارجة عنه ، لكن

---

(١) الاعتكاف لغةً : هو الاحتباس، قال الجوهري[1] : عكفه أي حبسه ووقفه، يعكفه ويعكفه عكفاً، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَالْهَدْيَ مَعْكُوفاً**﴾[2]، ومنه الاعتكاف في المسجد، وهو الاحتباس، وعكف على الشيء يعكف ويعكف عكوفاً، أي أقبل عليه مواظباً، قال الله تعالى : ﴿**يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَّهُمْ**﴾[3] وعكفوا حول الشيء : استداروا . ونحوه قال في القاموس[4] . وقال ابن الأثير في نهايته : الاعتكاف والعكوف هو الإقامة على الشيء بالمكان[5] .

وأمّا شرعاً : فهو اللبث في المسجد بقصد القربة الى الله تعالى .

وهو عبادة محدّدة بين حين وآخر للوصول إلى رحاب الله تعالى وتقدّس، فإنّ الإسلام حيث ألغى فكرة الرهبانية والاعتزال التي ابتدعت في الأديان السابقة بقوله ﴿ .. **وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا** ..﴾[6] و (لا رهبانية في الإسلام)[7] شرّع

---

(١) الصحاح : ج٤، ص١٤٠٦ .

(٢) سورة الفتح : ٢٥ .

(٣) سورة الاعراف : ١٣٨ .

(٤) القاموس المحيط : ج٣، ص١٨٣ .

(٥) النهاية : ج٣، ٢٨٤ .

(٦) سورة الحديد : ٢٧ .

(٧) دعائم الإسلام : ج٢، ص١٩٣ .

الاعتكاف الّذي يُعدّ نقلة نوعية في التعبّد والوصول إلى رحاب الله تعالى والّذي ينسجم مع الاجتماع والتألف والتلاحم بين مكونات المجتمع الاسلامي لكونه عبادة محدّدة لا تستدعي الانعزال الدائم عن الأهل والمجتمع.

ويدل على مشروعيته قوله تعالى : ﴿**وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ**﴾[1]، والروايات :

منها : قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي ((كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا كان العشر الأواخر اعتكف في المسجد وضربت له قبّة من شعر، وشمر الميزر وطوى فراشه))[2].

ومنها : صحيحة داود بن سرحان قال: كنت بالمدينة في شهر رمضان، فقلت: لأبي عبد الله عليه السلام : إنّي أريد أن أعتكف، فماذا أقول؟ وماذا أفرض على نفسي؟ فقال: ((لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بُدّ منها، ولا تقعد تحت ظلال حتّى تعود إلى مجلسك))[3]. ومنها غيرها.

وكيف ما كان، فلا شبهة في مشروعية الاعتكاف كتاباً وسنةً، بل إجماعاً، ولكن من الواضح أن مدركه الكتاب والسُنّة.

وإنّما الكلام في أنَّ حقيقة الاعتكاف هل هي المكث في المسجد بقصد التقرّب إلى الله وحده لا شريك له من دون ضمّ أي عبادة إليه كقراءة القرآن والدعاء والمناجاة والصلوات المندوبة، أو أنّه مقدمة لعبادة أخرى خارجة عنه من ذكر أو دعاء أو مناجاة أو قراءة القرآن أو صلوات وما شاكل ذلك ؟.

---

(١) سورة البقرة: ١٢٥ .

(٢) الوسائل: باب١/أبواب الاعتكاف، حديث: ١ .

(٣) المصدر نفسه، باب٧/ ابواب الاعتكاف، حديث: ٣ .

وتظهر الثمرة بينهما، فيما لو قلنا بأنّ حقيقة الاعتكاف هي المكث في المسجد بقصد التقرّب إلى الله وحده لا شريك له من دون ضمّ عبادة أخرى، فإنّه إذا نوى الاعتكاف مقتصراً على المكث في المسجد من دون إضافة أيّ عبادة أخرى كالذكر أو الدعاء أو قراءة قرآن ونحوها فقد تحقّق الاعتكاف، ويكون عبادة بذاته.

وأمَّا إذا قلنا بأن المكث في المسجد هو مقدمة للاعتكاف، والاعتكاف عبارة عن العبادات كصلوات المندوبة وقراءة القرآن والدعاء والمناجاة وما شاكل ذلك، فعندئذٍ إذا مكث في المسجد بدون الإتيان بشيء من هذه العبادات لم يتحقق الاعتكاف.

والظاهر بلا شبهة فيه أنَّ حقيقة الاعتكاف هي على النحو الأول أي المكث في المسجد بقصد التقرّب إلى الله وحده لا شريك له بلا ضمّ شيء آخر، ويدل على ذلك بوضوح قوله تعالى: ﴿**وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ**﴾. فإن جعل الاعتكاف في هذه الآية الكريمة قسيماً مقابلاً للطّواف والركوع والسجود فيه دلالة واضحة على أنّه عبادة بنفسه مستقلة وأنه مشروع لنفسه من غير اعتبار ضمّ قصد عبادة أخرى معه، فلو كان الاعتكاف مقدمة لعبادات أخرى فلا معنى لجعله في مقابلها. فإذاً الآية المباركة واضحة الدلالة على أنَّ الاعتكاف في نفسه عبادة، كما أنَّ الطّواف في نفسه عبادة والركوع والسجود في نفسيهما عبادة.

وأمَّا الروايات التي اُستُدل بها على كون الاعتكاف بنفسه عبادة، فهي صحيحة داود بن سرحان ـ المتقدّمة ـ قال: كنت بالمدينة في شهر رمضان، فقلت: لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي أريد أن أعتكف، فماذا أقول؟ وماذا أفرض

على نفسي؟ فقال: ((لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بُدّ منها، ولا تقعد تحت ظلال حتَّى تعود إلى مجلسك)).

ومبنى الاستدلال بها أنَّها تدل على أن حقيقة الاعتكاف هي مجرد المكث في المسجد بلا ضمّ شيء آخر، باعتبار أن ظاهر السؤال قولاً وفعلاً عن حقيقة الاعتكاف، والحال أنّ الإمام عليه السلام لم يجب بأكثر من المكث في المسجد وأنه متى ما خرج لحاجة ملحة رجع الى المسجد فور قضائها، فلا يعتبر في حقيقته شيء أخر وراء ذلك.

ولكن من الواضح أن هذه الصحيحة لا تدل على ذلك، لأنها ليست في مقام البيان من هذه الناحية، وإنّما هي في مقام بيان شروط الاعتكاف والتي منها عدم الخروج من المسجد إلا لحاجة ملحة، مع ضرورة الرجوع إلى المسجد فور انقضائها.

وكيف ما كان، فلا شبهة في أنَّ حقيقة الاعتكاف هي المكث في المسجد بقصد القربة لله تعالى وتقدّس بلا ضم شيء أخر، وأما لو انضمّ غيره إليه كقراءة القرآن والدعاء والصلاة فهو معتبر في كماله ـ لا حقيقته ـ وكان نوراً على نور.

نعم، هو متقوّم بالصوم، وهذا يعني أن الاعتكاف محبوب من الصائم لا مطلقاً، كما تنصّ على ذلك مجموعة من الروايات ..

منها: قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي: ((لا اعتكاف إلا بصوم))[1].

(١) الوسائل: باب٢/ ابواب الاعتكاف، حديث: ٣.

الأحوط الأول ، ويصحّ في كل وقت يصح فيه الصوم[١] وأفضل أوقاته شهر رمضان وأفضله العشر الأواخر منه[٢]. وينقسم إلى واجب ومندوب

ومنها : قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم ((لا اعتكاف إلا بصوم))[١].

ومنها : غيرهما .

(١) لا دليل على كون الاعتكاف مشروعاً في كل وقت يكون الصوم فيه مشروعاً، غير دعوى الإجماع والتسالم على ذلك بين الأصحاب، فإن أمكن اثبات وصول هذا الاجماع والتسالم إلينا من زمن الائمة عليهم السلام فلا شبهة في حجيته، وإلا فيشكل الاعتماد على هذا الإجماع، لأن الإجماع في نفسه لا يكون حجّة .

وكيف ما كان، فإن حصل الاطمئنان بذلك فهو، وإلا فإثبات مشروعية الاعتكاف في كل وقت يكون الصوم فيه مشروعاً لا يخلو من إشكال .

(٢) وتدل على ذلك جملة من الروايات :

منها: صحيحة أبي العباس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((اعتكف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في شهر رمضان في العشر الأولى، ثمّ اعتكف في الثانية في العشر الوسطى، ثمّ اعتكف في الثالثة في العشر الأواخر، ثمّ لم يزل صلى الله عليه وآله وسلم يعتكف في العشر الأواخر))[٢].

---

(١) الوسائل: باب٢/ ابواب الاعتكاف، حديث: ٦ .

(٢) المصدر نفسه، باب١/ ابواب الاعتكاف، حديث: ٤ .

والواجب منه ما وجب بنذر أو عهد أو يمين أو شرط في ضمن عقد أو إجارة أو نحو ذلك ، وإلا ففي أصل الشرع مستحب[١]. ويجوز الإتيان به عن نفسه وعن غيره الميت ، وفي جوازه نيابة عن الحي قولان لا يبعد ذلك ، بل هو الأقوى[٢]، ولا يضر اشتراط الصوم فيه فإنه تبعي فهو كالصلاة في الطواف الذي يجوز فيه النيابة عن الحي .

فإنّ مواظبة النبي صلى الله عليه وآله واستمراره في الاعتكاف في العشر الأواخر يدل أفضليتها من العشر الأولى والوسطى.

منها : صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ ((كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا كان العشر الأواخر اعتكف في المسجد، وضربت له قبة من شعر، وشمر المئزر، وطوى فراشه))[١].

وفي هذه الصحيحة مزيد اهتمام أكثر على أفضلية الاعتكاف في العشر الأواخر .

وكيف ما كان، فأفضل أوقات الاعتكاف هو شهر رمضان مع الفرق بين العشر الأوَّلى والوسطى والأخيرة، فإن أفضلها العشر الأواخر.

(١) لا شبهة في مشروعية واستحباب الاعتكاف في نفسه، للسيرة القطعيّة، بل الضرورة، وفي الجواهر[٢] دعوى الإجماع على ذلك، وإنما يجب بالعرض بعنوان ثانوي طارئ كالنذر أو العهد أو اليمين أو الإجارة .

(٢) لا إشكال في جواز النيابة في الاعتكاف عن الميت، فإنّ حاله حال سائر العبادات، فكما تصحّ النيابة عن الميت في سائر العبادات سواء كانت واجبة أم كانت مستحبة فكذلك تصحّ النيابة عنه في عبادة الاعتكاف .

---

(١) الوسائل : باب١ / ابواب الاعتكاف، حديث : ١ .

(٢) الجواهر : ١٧ : ١٦٠ .

وأمَّا عن الحي فقد ذكر الماتن قدس سره أنَّ في المسألة قولين : اختار قدس سره القول بجواز النيابة عن الحي بقوله وهو الأقوى، ثمّ ذكر قدس سره ولا يضر اشتراط الصوم فيه فإنه تبعي فهو كالصلاة في الطواف الذي يجوز فيه النيابة عن الحي .

ويمكن المناقشة في ما أفاده قدس سره بما ذكره السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[1] : بأنَّه من الغرائب قياس الاعتكاف بالطّواف بل لم نكن نترقب صدوره من مثله، فإنّ النيابة عن الحي في الحجّ الواجب والحجّ المستحب منصوص عليها، فلا يقاس عليه غيره من سائر العبادات بعد وجود الفارق وهو النصّ .

وبالجملة : فصحّة النيابة عن الحي بحاجة إلى دليل، فإن دلّ دليل في المقام على ذلك فهو، وإلا فمقتضى القاعدة عدم صحّة النيابة، فإن سقوط التكليف عن ذمة شخص بفعل شخص آخر خلاف القاعدة وبحاجة الى دليل، لأنّ الخطابات المتعلّقة بالتكاليف الوجوبية أو الندبية متوجّهة للمكلفين بأنفسهم ما داموا أحياءً، فلا معنى لأن يصوم أو يصلي زيد عمّا وجب على عمرو الحيّ. فإذاً لا دليل على جواز النيابة عن الحي في الاعتكاف .

نعم، قد يُستدل على ذلك بروايتين :

منها: رواية محمّد بن مروان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام : ((ما يمنع الرجل منكم أنَّ يبرّ والديه حيين وميتين يصلي عنهما، ويتصدّق عنهما، ويحج عنهما، ويصوم عنهما فيكون الّذي صنع لهما وله مثل ذلك، فيزيده الله عزّ وجل ببره وصلته خيراً كثيراً))[2].

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٣٣٩ .

(٢) الوسائل: باب١٢/ ابواب قضاء الصلوات، حديث: ١ .

ويشترط في صحته أمور :

وهذه الرواية بحسب الدلالة ظاهرة في جواز الاستنابة عن الحي، ولكن الرواية ضعيفة من ناحية السند، فإن محمّد بن مروان مردّد بين الثقة والضعيف، مضافاً إلى أن في السند محمد بن على الكوفي الصيرفي أبا سمينة وهو ضعيف جداً، كما أن في السند أيضاً الحكم بن مسكين وهو لا توثيق له غير وروده في إسناد كامل الزيارات، فمن أجل ذلك فالرواية ساقطة من ناحية السند فلا يمكن الاعتماد عليها.

ومنها: رواية علي بن أبي حمزة البطائني قال: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: أحج واصلي وأتصدق عن الاحياء والأموات من قرابتي وأصحابي؟ قال: ((نعم، تصدّق عنه، وصلّ عنه، ولك أجر بصلتك إيّاه))[1].

وهذه الرواية من حيث الدلالة أيضاً واضحة على جواز الاستنابة عن الحي، إلا أنّها ضعيفة السند بعلي بن أبي حمزة البطائني كما أن الكوكبي الواقع في سندها مجهول، مضافاً إلى أنَّ طريق ابن طاووس إليه أيضاً مجهول، فهي في حكم المرسل فلا يمكن الاعتماد عليها.

فالنتيجة : أنَّه لا دليل على صحّة النيابة عن الحي في الاعتكاف.

---

(١) الوسائل : باب١٢/ ابواب قضاء الصلوات، حديث: ٩ .

الأول : الإيمان فلا يصح من غيره[١].

الثاني : العقل فلا يصح من المجنون ولو أدوارا في دوره ولا من السكران وغيره من فاقدي العقل[٢].

---

(١) تقدّم الكلام فيه في (فصل شرائط صحة الصوم) وذكرنا هناك بأنّه لا دليل على شرطية الإيمان في صحّة العمل وإنما هو شرط في قبول العمل.

وكذلك لا دليل على شرطية الاسلام في صحة العمل، ولا يبعد جواز مكث الكافر في المسجد إذا لم يكن فيه هتك لحرمة المسجد. نعم، حيث إن الكافر غالباً جُنبٌ فهو ممنوع من اللبث في المسجد الذي يتقوّم به الاعتكاف، فمن أجل ذلك تشكل صحة الاعتكاف منه.

(٢) وهذا ممّا لا شبهة فيه، لأنّ المجنون لا يدرك شيئاً أصلاً حال جنونه، وحيث إن الاعتكاف عبادة متقوّمة بقصد القربة فليس بإمكان المجنون أن يأتي بها بقصد القربة، بلا حاجة لتجشّم الاستدلال ـ كما جاء في تقرير بحث السيّد الأُستاذ قدس سره[١] ـ من أنَّ قصده كلا قصدٍ وأنَّ عمده خطأ وأنّ ديته على العاقلة، أو التمسك بحديث الرفع، فكل ذلك ممّا لا حاجة إليه، فإنّ الاعتكاف عبادة ولا عبادة إلا مع قصد القربة، وهو لا يمكن صدوره من المجنون.

وأما الصبي فقد استدل على مشروعية الاعتكاف له واستحبابها بوجهين ..

الوجه الأول: ما اعتمده السيّد الحكيم قدس سره في المستمسك[٢] : من شمول إطلاقات الأدلة من الآيات كقوله تعالى :﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ**﴾[٣] ونحوها والروايات للبالغ وغير البالغ المميز، ولا وجه لتخصيصها بالبالغ، غاية الأمر أن حديث رفع القلم عن الصبي رافع للإلزام فقط، وأمّا

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٣٤٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ج١، ص٢١٦، ج٤، ص٤٧٩.

(٣) سورة البقرة: ١٨٣.

أصل مشروعية هذه العبادات فهو باقٍ ولا وجه لكونه مرفوعاً، إذ ليس في رفعه امتنان، والامتنان إنّما هو في رفع الالزام والوجوب .

وعلى ذلك، فيحكم بكون عبادات الصبي المميز مشروعة ومستحبة.

ولكن كما تقدّم سابقاً ـ في شرائط صحة الصوم ـ أنه لا يمكن المساعدة على هذا الوجه ؛ لأن الوجوب أمر اعتباري بسيط لا أنه مركب من الاستحباب واللزوم حتى يكون المرفوع بحديث رفع القلم اللزوم دون الاستحباب، لأن التركيب إنما يتصوّر في غير الأمور الاعتبارية، وأمّا الأمور الاعتبارية فلا واقع موضوعي لها إلا في عالم الاعتبار والذهن وأنها بسيطة فلا يتصوّر التركيب فيها وهي فعل اختياري للمعتبر مباشرة وجوداً وعدماً . وعليه فإنّ مفاد هذه المطلقات من الآيات والروايات وجوب هذه العبادات على البالغ وغير البالغ، وهذا الوجوب ـ وهو أمر بسيط ـ مرفوع بحديث رفع القلم عن الصبي، فإثبات الاستحباب بحاجة إلى دليل .

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الوجوب مركب من أصل المشروعية واللزوم، إلا أن الجنس ـ وهو أصل المشروعية ـ مندك في ضمن الفصل ـ وهو اللزوم ـ ولا يمكن رفع الفصل بدون رفع الجنس، فلا محالة إذا كان الفصل مرفوعاً فالجنس أيضاً مرفوع، وأمّا ثبوت جنس آخر فهو بحاجة إلى دليل.

فالنتيجة : أنّ هذا الوجه لا يمكن المساعدة عليه.

الوجه الثاني: الاستدلال بما ورد في بعض الروايات بقوله عليه السلام ((مروا صبيانكم بالصلاة والصيام))[1]، وقد ذكرنا[2] : أنّ الأمر بشيء أمر بذلك الشيء

(١) الوسائل : باب٣/ أبواب أعداد الفرائض، حديث: ٥ .

(٢) المباحث الأصولية : ج٥، ص٢٤٥ .

الثالث: نية القربة كما في غيره من العبادات[١] والتعيين إذا تعدد ولو إجمالاً[٢]، ولا

حقيقة، فإنّ أمر الأولياء واسطة وطريق إلى إيصال أمر المولى بذلك الشيء فقط وليس له موضوعية، فإذا تعلّق أمر المولى بعبادة الصبي فهو أمر مولوي استحبابي. وعليه فالأمر في هذه الروايات يدل على مشروعية واستحباب صلاة الصبي وصيامه وحجّه واعتكافه وسائر عباداته، لا أنها مجرد تمرين. وهذا الوجه هو الصحيح.

(١) أمَّا عبادية الاعتكاف فهي مُسلّمة ومرتكزة في أذهان المتشرعة، ويمكن الاستدلال على ذلك بقوله تعالى: ﴿**وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ**﴾، فإن أمر الله تعالى لنبيه بتطهير البيت ـ بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية ـ لا يكون إلا للتعبّد فيه من طواف واعتكاف وركوع وسجود، لا لمجرد اللبث ولو لغير العبادة من سكنى أو بيتوتة أو بيع ونحو ذلك، مضافاً إلى ذلك فإن الآية بنفسها ـ بمقتضى قرينة السياق ـ ظاهرة الدلالة في أن الاعتكاف عبادة أيضاً.

وكيف ما كان، فلا شبهة في أنَّ الاعتكاف عبادة يعتبر في صحّته قصد القربة كما هو الحال في سائر العبادات.

(٢) في إطلاقه إشكال، بل منع، لأنّ اشتغال الذمة بعملين أو أكثر متشاركين في الصورة ومتسانخين في الظاهر يتصوّر على أنحاء ثلاثة..

النحو الأول: فيما إذا كان مشتركين في العناوين القصدية المقومة للعبادات كعنوان صلاة الظهر والعصر والمغرب وصلاة العشاء وصلاة الصبح، فإنّ هذه العناوين عنوانين قصدية ومقومة للعبادات لا بد من قصدها حين الإتيان العمل

سواء أكانت لها شريكة كصلاة الظهر أم لم تكن لها شريكة كصلاة المغرب، وإلا لم يقع ما أتى به مصداقاً لأي صلاة.

النحو الثاني : فيما يعتبر القصد فيهما في مقام التمييز والاشتباه فقط، كعنوان القضاء والأداء وعنوان الفريضة والنافلة ونحوهما، فإنه في مقام الاشتباه لا بُدّ من قصد هذا العنوان، كما لو كان على المكلف صلاة الظهر قضاءً وأداءً فعندئذٍ لا بُدّ في مقام الامتثال من قصد القضاء أو قصد الاداء، فإن لم يقصد شيئاً منهما وأتى أربع ركعات بعنوان صلاة الظهر لم تقع مصداقاً للصلاة لا أداءً ولا قضاءً، فإن كونها مصداقاً للأداء دون القضاء ترجيح من غير مرجح وكونها مصداقاً لكليهما لا يمكن . وكذلك الحال في النافلة والفريضة إذا كان في مقام الاشتباه فإنه يعتبر قصد الواجب أو قصد النفل للتمييز بينهما .

نعم، إذا لم يكن في مقام الاشتباه والتمييز فلا يعتبر قصده، كما لو لم تكن ذمته مشغولة بالقضاء، فإنه لا يجب عليه قصد الأداء إذا صلّى صلاة الظهر، وكذلك الحال في النافلة والفريضة ـ إذا لم يكن في مقام الاشتباه ـ فإن قصد الواجب أو قصد النفل غير واجب فيأتي بالصلاة ركعتين قربة الى الله تعالى.

النحو الثالث : فيما لو لم يكن بينهما أي اشتراك وامتياز حتى واقعاً غير الإثنينية، كمن فاته يومان أو أيام من شهر رمضان، فإنه إذا أتى بالصوم في نفسه بدون أي عنوان فقد سقط أحدهما عن ذمته بدون تعيين، وإذا أتى بالآخر سقط كلاهما معاً من دون خصوصية للسابق أو اللاحق، إذا لا يلزمه قصد خصوصية ما فاته أولاً أو ثانياً بالضرورة، ونظير ذلك ما إذا كان مديناً لزيد بدرهم ثم صار مديناً له بدرهم آخر، فإنه في مقام الأداء لا يجب عليه قصد خصوص ما استدانه

أوّلاً أو ثانياً فإنه بمجرد أداء درهم لزيد فقد أدّى أحدهما وتبقى ذمته مشغولة بالدرهم الآخر، وإذا أدّى كليهما فقد برئت ذمته منهما.

وما نحن فيه كذلك، فإن ذمة المكلف تارة : تكون مشغولة باعتكافين لا يكون بينهما أيّ امتياز غير الإثنينية ولا يكون الأثر مترتباً على شيء منهما، كما لو نذر إن وفقت لزيارة الحسين عليه السلام اعتكف، ثم نذر إن وفقت لزيارة الأمير عليه السلام أعتكف وهكذا، فإن حصل الشرطان فذمته مشغولة باعتكافين ولا ميز بينهما في الواقع حتّى في علم الله تعالى، فعندئذٍ يصح الاتيان بكل واحد منهما بلا حاجة لقصد التعيين وإذا أتى بهما سقط كلاهما عن ذمته. ومن الواضح أنّ مراد الماتن قدس سره من التعيين إذا تعدد ولو إجمالاً لا ينطبق على هذا الفرض.

وأخرى : ما إذا كان الأثر مترتباً على التمييز بينهما، كما لو كانت ذمته مشغولة باعتكافين أحدهما بالإجارة من زيد، والآخر بالإجارة من عمرو، ففي هذا الفرض يجب عليه أن يميّز بينهما، فإذا أتى بالاعتكاف بقصد النيابة عن زيد سقط وجوب الاعتكاف عنه بالنسبة إلى زيد، واذا أتى بقصد النيابة عن عمرو سقط كذلك، وأمَّا إذا لم يقصد النيابة أصلا فلا يقع مصداقاً لشيء منهما .فإذاً لا بد من القصد في هذا الفرض لأجل التمييز.

نعم، إذا كان أحدهما بالإجارة والآخر بالنذر، فإنّ الأول يجب قصد النيابة فيه عن الغير، إذ لو لم يقصد عن الغير فلا يقع عنه، وأمّا في الثاني فلا يجب فيه قصد الوفاء بالنذر ـ إلا في مقام التمييز ـ فإنّ الأمر بالوفاء به يتحقق وإن كان غافلاً عن نذره، لأنّه ليس أمراً تعبدياً بل هو أمر توصلي فيتحقق كيفما اتفق. وأمّا في المقام فحيث انّ النذر قد تعلّق بالاعتكاف في المسجد وهو عبادة فلا يمكن

يعتبر فيه قصد الوجه كما في غيره من العبادات[١]، وإن أراد أن ينوي الوجه

الوفاء به إلا بالإتيان بالاعتكاف بقصد القربة، وأمّا إذا أتى به بدون قصد القربة فلا يفي بنذره.

فإذاً ما ذكره الماتن قدّسَ سرّهُ من الإطلاق غير تام، بل لا بُدّ من التفصيل في المقام.

(١) قد ذكرنا أن الاعتكاف من العبادات المستحبة في أصل الشرع، وقد يعرضه الوجوب بعنوان ثانوي كالنذر أو العهد أو اليمين أو الشرط أو الاستئجار، فيكون متعلق هذا الأمر الوجوبي ـ الناشئ من العناوين الثانوية ـ هو العبادة، كما إذا نذر الاتيان بصلاة الليل فإنّ الأمر النذري قد تعلّق بالصلاة أي بالعبادة في المرتبة السابقة، فإذا أتى بالصلاة بقصد القربة فقد وفى بالنذر، وأمَّا إذا أتى بها بدون قصد القربة فلم يفِ بالنذر، وهكذا بالنسبة إلى الإيجار والعهد واليمين.

وإنّما الكلام في أنَّه هل يكفي الإتيان بالعبادة بقصد أمرها الوجوبي الناشئ من العنوان الثانوي كالنذر، أو لا يكفي؟

الظاهر هو الكفاية، فإنّ الأمر الناشئ من النذر وإن كان توصلياً، ولكنه قابل للتقرب غاية الأمر سقوطه لا يتوقف على قصد القربة، وحينئذٍ فلا مانع من الإتيان بالصلاة بقصد التقرب بالأمر النذري أو بالأمر الإيجاري ونحوهما، لأنه في الحقيقة إتيان بالصلاة لله تعالى وتقدّس، وعلى ذلك فيحكم بصحتها إذا أتى بها لله تعالى وتقدس بأي وسيلة كانت سواء أكان بداعي محبوبيتها أو بداعي أمرها النفسي أو بداعي أمرها الوجوبي الناشئ من العنوان الثانوي كالنذر ونحوه.

ومن هذا القبيل الأمر الغيري المتعلّق بالعبادات كالأمر المتعلّق بالطهارات الثلاثة ـ على القول بوجوب المقدمة ـ فمتعلّق هذا الأمر الغيري العبادة كالوضوء

والغسل والتيمم، وعندئذٍ فكما يمكن الإتيان بالوضوء بداعي محبوبيته أو بداعي امتثال أمره النفسي، فكذلك يمكن الإتيان به بداعي امتثال أمره الغيري، لأنه على جميع التقادير قد أتى بالوضوء لله تعالى وتقدس وهذا يكفي في صحته.

وبالجملة : الأمر الوجوبي التوصلي سواء أكان ناشئاً من عنوان ثانوي، أو عنوان غيري فهو قابل للتقرّب ولا مانع من الإتيان بمتعلقه بداعي امتثاله لأنه تقرّب إلى الله تعالى، ولهذا إذا أتى بالواجب التوصلي بداعي التقرب فإنه يُثاب عليه وهو مقرّب. غاية الأمر سقوط أمره لا يتوقف على قصد التقرّب.

وكيف ما كان، فلا دليل على اعتبار قصد الوجه في العبادات، بمعنى أن يأتي بالواجب بقصد وجوبه ويأتي بالمستحب بقصد استحبابه.

نعم، التزم المتكلمون باعتبار قصد الوجه ـ لشبهة عرضت عليهم ـ وتبعهم بعض الفقهاء المتقدمين، وحاصلها: أن الحركات والسكنات الحاصلة في العبادات كما في مثل الصلاة والصيام والاعتكاف ونحوها لا تتصف بالعبادية إلا بتوسط انطباق عنوان حسن عليها، وحيث إن هذا العنوان الواقعي الذي هو المناط في الاتصاف بالحسن مجهول لدينا، فلا مناص لنا إلا من قصد عنوان آخر يشير إليه، وليس هو إلا عنوان الوجوب أو الندب.

وللمناقشة فيما ذكروه مجال واسع :

فإنّه لا شبهة في أنَّ نفس هذه الحركات والسكنات محبوبة للمولى، فنفس القيام والقعود والجلوس والأذكار والقراءة ولاسيما الركوع والسجود محبوبة لله تعالى فهي بنفسها عبادة، فإذا أتى بها لله تعالى فهي عبادة وهي صحيحة، فقصد الوجوب غير معتبر فإن المعتبر هو قصد القربة لا غير، فإذا أتى بالصلاة لله تعالى وتقدّس فقد تحقق التقرب ويُحكم بصحّة الصلاة.

ففي الواجب منه ينوي الوجوب وفي المندوب الندب ولا يقدح في ذلك كون اليوم الثالث الذي هو جزء منه واجباً لأنه من أحكامه فهو نظير النافلة إذا قلنا بوجوبها بعد الشروع فيها ولكن الأولى ملاحظة ذلك حين الشروع فيه

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أنَّ اتصاف هذه الحركات بالعبادية منوط بانطباق عنوان حسن عليها وأن هذا العنوان مجهول لدينا ولا طريق لنا إليه إلا بالإشارة إليه بعنوان الوجوب أو الندب، إلا أنّ الإشارة الى العنوان الحسن لا تكون منحصرةً بقصد الوجوب، بل يمكن الإشارة إليه ولو إجمالاً، فإنه إذا أتى بهذه الحركات العبادية ـ ولو اجمالاً ـ لله تعالى فقد تحقّق العنوان الحسن وتحققت العبادة، فإذاً الطريق غير منحصر بقصد الوجوب كما ذُكر.

ثمّ إنه على تقدير الالتزام باعتبار قصد الوجه في العبادات ـ كما يقول المتكلمون ـ فلا فرق في اعتباره بين العبادات المستقلة والعبادات الضمنية بمقتضى إطلاق دليلهم، فكما يعتبر في العبادات المستقلة، فكذلك يعتبر في العبادات الضمنية كأجزاء العبادات من أجزاء الصلاة والصيام والحجّ ـ ونحوها ـ ووجوب اليوم الثالث من الاعتكاف، هذا.

بخلاف ما اختاره الماتن قدس سره والسيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[1] من اعتباره في خصوص العبادات المستقلة دون العبادات الضمنية، فإنه يأتي باليوم الثالث من الاعتكاف بعنوان التكميل والتتميم لما شرع ولا يجب فيه قصد الوجوب وإن كان متصفاً به .

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٣٤٧ .

بل تجديد نية الوجوب في اليوم الثالث ، ووقت النية قبل الفجر وفي كفاية النية في أول الليل كما في صوم شهر رمضان إشكال[1]. نعم لو كان الشروع

---

(١) بل الظاهر عدم الكفاية، لأنَّ الروايات الدالة على كفاية النية من أوّل الليل موردها الصوم، وهي تدل على أن من نوى صوم غدٍ من أول الليل ثمّ نام ولم يستيقظ من النوم إلى بعد طلوع الفجر فصومه صحيح، وبالتالي فالتعدي عن مورد هذه الروايات إلى هذا المورد خلاف القاعدة وبحاجة إلى دليل، فإن مقتضى القاعدة في العبادات أنَّ النية لا بُدّ أنَّ تكون مقارنة للعبادة، وأمّا كون النيّة متقدمة على وقت الشروع في العبادة فهو بحاجة إلى دليل وهو مفقود في عبادة الاعتكاف، بخلاف الصوم فقد دلّ الدليل فيه على ذلك، ومن ثمّ فعبادية الصوم فاعلية وليست فعلية بمعنى أن النية التفصيلية للإمساك فيه حين الدخول في الصوم ـ أي من حين طلوع الفجر ـ غير معتبرة، فإذا نوى من أوّل الليل ثمّ غفل أو نام إلى ما بعد طلوع الفجر فصومه صحيح .

وأمَّا في سائر العبادات فلا بُدّ أن تكون النية تفصيلية فيها حين الدخول ، فإذا صلى المكلَّف ـ مثلاً ـ فلا بد أن يعلم تفصيلاً بأنَّه قد دخل في صلاة الظهر أو صلاة العصر أو المغرب أو ما شاكل ذلك، وإن غفل بعد ذلك غفلة نسبية بحيث يتنبه بأدنى إلتفات إلى أنَّه يصلي، والاعتكاف كذلك فهو عبادة لا دليل فيها على كفاية النيّة الإجمالية الارتكازية .

وكيف ما كان، فالنيّة التفصيلية بالنسبة إلى الصوم حين الدخول به غير معتبرة، باعتبار أنَّ عباديته فاعلية لا فعلية، بخلاف سائر العبادات فإنها معتبرة فيها.

نعم، مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنَّ النية الارتكازية الاجمالية كافية في الاعتكاف، فعندئذٍ إذا دخل في المسجد ونوى الاعتكاف من أول الليل ثمّ نام

فيه في أول الليل أو في أثنائه نوى في ذلك الوقت ولو نوى الوجوب في المندوب أو الندب في الواجب اشتباهاً لم يضر إلا إذا كان على وجه التقييد لا الاشتباه في التطبيق[1].

ولم يستيقظ من النوم إلا بعد طلوع الفجر فإنه يحكم بصحّة اعتكافه، لأنّ النوم إنّما هو بالنسبة إلى الحواس الخمسة للإنسان وأمّا الحواس الباطنية والمرتكزات العقلية والنفسانية فهي ثابتة في أعماق النفس، ومن هنا لو سُئل بعد استيقاظه من النوم فإنه يلتفت إلى ذلك فوراً بأنّه قد نوى الاعتكاف، وهذا دليل على أنَّ النية موجودة في أعماق نفسه بنحو الارتكاز. ومثله ما إذا نوى وغفل عن هذه النية بحيث كانت غفلته غفلة نسبية ـ لا غفلة تامة ـ بحيث يلتفت الى أنّه نوى الاعتكاف بمجرد التنبيه إلى ذلك، فهذه الغفلة أيضاً لا تضر بثبوت النيّة لكونها في أعماق نفسه ارتكازاً.

نعم إذا كانت غفلته مطلقة على نحو قد أزالت النيّة من أعماق نفسه، بحيث لو سُئل لم يتنبّه الى ذلك، فهذه الغفلة تضر بالنيّة ومعها لا تكون النية باقية في أعماق نفسه لا إجمالاً ولا تفصيلاً، وعندئذٍ لا محالة يكون اعتكافه غير صحيح، لأن العبادة متقوّمة بنيّة القربة.

(١) إن كان مراد الماتن قدس سره من التقييد التعليق، فهو يرجع إلى الاشتباه في التطبيق وليس في مقابله، بمعنى أنه لو نوى الأمر الفعلي الوجوبي معلّقاً على كونه واجباً ثمّ تبين أنّه مندوب، فهذا من الاشتباه في التطبيق وهو لا يضر.

وإن كان مراده من التقييد التضييق فهو غير متصوّر في المقام، فإن التقييد ـ بمعنى التضييق ـ إنّما يتصوّر في الكلي أي في الطبيعي الّذي له أفراد وحصص متعددة كالصلاة إلى القبلة وإلى غير القبلة وما شاكل ذلك، وأمّا الجزئي الحقيقي

الرابع : الصوم فلا يصح بدونه وعلى هذا فلا يصح وقوعه من المسافر في غير المواضع التي يجوز له الصوم فيها[١] ولا من الحائض

الخارجي فلا توسعة فيه كي يقبل التضييق، فلو اقتدى بشخص في جماعة مقيداً بكونه زيداً فبان عمرو، فهذا الاقتداء يدور أمره بين الوجود والعدم فلا معنى لتقييده بكون الامام زيداً بحيث إذا لم يكن زيداً لم يتحقق الاقتداء فلا معنى له ولا محصل له، ضرورة أنّ الاقتداء قد وقع خارجاً سواء أكان المقتدى به زيداً أم عمرواً . فإذاً لا معنى للتقييد في مثل هذه الموارد، لأنّها من باب تخلف الداعي والخطأ في التطبيق الذي لا يكون قادحاً في الصحة .

وما نحن فيه كذلك، فإن الاعتكاف الصادر من المكلف جزئي حقيقي قد تحقق خارجاً سواء أكان المنوي واجباً أم مستحباً فلا معنى لإناطة وجوده بتقديرٍ دون تقدير آخر.

وكيف ما كان، فما ذكره الماتنقدس سره من التفصيل بين الاشتباه في التطبيق وبين التقييد لا يرجع إلى معنى محصّل.

(١) بلا خلاف فيه، وتدل على ذلك مجموعة من الروايات المعتبرة ..

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: ((لا اعتكاف إلا بصوم))[١].

ومنها: صحيحة أبي العباس عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ((لا اعتكاف إلا بصوم))[٢].

---

(١) الوسائل: باب٢/ ابواب الاعتكاف، حديث: ٣ .

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٥ .

ومنها: صحيحة محمّد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((لا اعتكاف إلا بصوم))[١].

ومنها: صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: ((ومن اعتكف صام))[٢].

ومنها: صحيحة محمّد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((لا يكون الاعتكاف إلا بصيام))[٣].

ومنها غيرها، وهذه الروايات معتبرة السند وواضحة الدلالة على أنَّ الصوم شرط مقوّم للاعتكاف ولا يصح الاعتكاف بدون الصوم. ونتيجة ذلك إنَّ كل من لا يصح منه الصوم كالمريض والمسافر ونحوهما لا يصح منه الاعتكاف.

نعم، نُسب إلى الشيخ رحمه الله وابن إدريس وغيرهما جوازه في السفر نظراً إلى الاطلاق في أدلة الاعتكاف إذ لم يقيّد شيء منها بالحضر فتدل بالدلالة الإلتزامية على مشروعية ما يتوقف عليه وهو الصوم[٤]. وهذه النسبة غريبة جداً، بداهة أن روايات الاعتكاف تدل على أنَّ صحّة الاعتكاف تتوقف على صحة الصوم في المرتبة السابقة، وكلّ من لا يصحّ منه الصوم فلا يصح منه الاعتكاف، وأمَّا العكس وهو صحّة الصوم فهي لا تتوقف على مشروعية الاعتكاف في المرتبة السابقة، فالصوم صحيح سواء أكان الاعتكاف مشروعاً وصحيحاً، أم لا.

---

(١) الوسائل: باب٢/ ابواب الاعتكاف، حديث: ٦.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٧.

(٣) المصدر نفسه، حديث: ٨.

(٤) المبسوط ١: ٢٩٢، السرائر ١: ٣٩٤.

فإذاً لا يمكن إثبات صحّة الصوم ومشروعيته في السفر من مشروعية الاعتكاف.

ويترتّب على ذلك أمور ..

الأمر الأوّل : إنَّ كلّ من لا يصحّ منه الصوم كالمريض ومن به داء العطش أو الشيخ والشيخة ـ بناءً على عدم جواز الصوم لهما ـ فلا يصح منه الاعتكاف، وكذلك المسافر فلا يصح منه الاعتكاف أيضاً، إلا إذا قصد الإقامة في بلد أو كان شغله في السفر كالملاح والسائق والمكاري وما شاكل ذلك ممن تكون وظيفته الصيام فإنه يجوز له الاعتكاف ولا مانع منه.

نعم، من كان سفره معصية فوظيفته وإن كانت الصيام إلا أنه لا شبهة في عدم جواز الاعتكاف منه، لأن الاعتكاف عبارة عن المكث في المسجد، وحيث إن مكثه حرام لأنه جزء سفر المعصية فلا يمكن التقرّب به حينئذٍ، وبالتالي فهو لا يقدر على الاعتكاف.

الأمر الثاني : إنَّ صوم الاعتكاف لا يكون مختصّاً ومعنوناً بعنوان خاص، فيصحّ مع كل صوم سواء أكان واجباً أم كان مستحباً، فيصحّ مع الصوم الواجب كصوم شهر رمضان وصوم قضائه وصوم الكفّارة وصوم الإجارة وصوم النذر وأخويه، ويصحّ أيضاً مع الصوم المستحب .

الأمر الثالث : إنَّ من عليه الصوم قضاءً أو كفارةً فلا يجوز له الاعتكاف مع الصوم المستحب، فإنّ الصوم المستحب غير جائز له وغير صحيح مع اشتغال ذمته بصوم القضاء أو الكفّارة، بل لا بُدّ له حينئذٍ من أنَّ يصوم صوم القضاء أو صوم الكفّارة لكي يصحّ منه الاعتكاف، وإلا فليس بمقدوره أن يصوم الصوم المستحب وبالتالي يبطل اعتكافه .

والنفساء[١] ولا في العيدين بل لو دخل فيه قبل العيد بيومين لم يصح وإن كان غافلاً حين الدخول ، نعم لو نوى اعتكاف زمان يكون اليوم الرابع أو الخامس منه العيد فإن كان على وجه التقييد بالتتابع لم يصح وإن كان على وجه الإطلاق لا يبعد صحته فيكون العيد فاصلاً بين أيام الاعتكاف[٢] .

---

(١) في عبارة المتن مسامحة واضحة، ضرورة أنّ الاعتكاف متقوّم باللبث في المسجد الممنوع في حقّ الحائض والنفساء، وبالتالي فلا يتحقق أصل الاعتكاف منهما، لا أن يكون عدم الصحة منهما من آثار الاشتراط بالصوم كما هو ظاهر تفريع المتن ،حيث جعل ذلك مترتّباً عليه وعدّهما في سياق عدم الصحة من المسافر وفي العيدين، فمن أجل ذلك العبارة لا تخلو من مسامحة ظاهرة .

(٢) لامتناع صوم اليوم الثالث المصادف يوم العيد بلا فرق بين الغافل والملتفت، فلو اعتكف قبل يوم العيد بيومين وصادف اليوم الثالث يوم العيد فاعتكافه باطل ولا يصحّ الاقتصار على اليومين، لعدم مشروعية الاعتكاف بأقل من ثلاثة أيام .

ولو نوى اعتكاف زمان يكون اليوم الرابع منه يوم العيد، فقد ذكر الماتن قدس سره فإن كان ضمّ اليوم الرابع بنحو التقييد بالتتابع ـ أي بنحو بشرط الشيء ـ فاعتكافه باطل، لأنّ ما قصده لا يتمكن من امتثاله، وما يتمكن من امتثاله لم يقصده، فمن أجل ذلك يكون اعتكافه باطلاً، وإن كان بنحو الإطلاق ـ وبنحو اللا بشرط ـ فلا يبعد صحّة الاعتكاف .

وأمَّا إذا نوى الاعتكاف خمسة أيّام وصادف اليوم الرابع منها يوم العيد فأيضاً الأمر كذلك، فإن كان التتابع في أيام الاعتكاف على وجه التقييد أي بنحو بشرط شيء فاعتكافه باطل، لأن ما قصده لا يتمكن من امتثاله وما يتمكن من

الخامس : أن لا يكون أقل من ثلاثة أيام فلو نواه كذلك بطل[١] وأما

امتثاله لم يقصده، وأمَّا إذا كان بنحو الإطلاق وبنحو اللا بشرط بالنسبة إلى الزائد كما هو المراد من إطلاقه فعندئذٍ لا إشكال في صحة اعتكافه، لأنّ ما قصده متمكن من امتثاله.

إنّما الكلام في اليوم الخامس بعد فصل يوم العيد بينه وبين اليوم الثالث من أيام الاعتكاف، فهل يمكن إلحاقه بالأيّام الثلاثة الأولى وأنَّ الفصل بيوم العيد ـ المصادف اليوم الرابع ـ لا يضر بصحة الاعتكاف فيه، أو لا يمكن ذلك ؟

ظاهر الماتن قدس سره أنَّه لا مانع من الإلحاق وأنَّ هذا الفصل لا يضر بصحّته .

ولكنه ـ كما ترى ـ فإنّ في صحة الاعتكاف مع الفاصل بين أيامه كيوم العيد إشكال بل منع وإن كان على وجه الاطلاق وبنحو اللا بشرط، لأن الظاهر من روايات الباب هو اعتبار الموالاة بين أيام الاعتكاف، والإخلال بالمولاة فيما بينها إخلال بالاعتكاف، وعلى هذا فالاعتكاف في المسألة صحيح في ثلاثة أيام دون اليوم الخامس لعدم الدليل على إلحاقه، فإن الفصل بينه وبينها بيوم العيد مانع عن الإلحاق .

نعم، يمكن ضمّ يومين آخرين إليه فعندئذٍ يكون اليوم الخامس مبدأً لاعتكاف جديد مستقل ولا مانع من ذلك وهو صحيح .

(١) وقد استُدل على ذلك بالتسالم والإجماع بين الأصحاب، ولكن من المعلوم أنَّ هذا الإجماع والتسالم ليس تعبدياً، بل هو مدركي مستند إلى الروايات التي تنصّ على أنَّ الاعتكاف لا يكون أقلّ من ثلاثة أيّام، فإذاً العمدة في المقام الروايات :

الأزيد فلا بأس به وإن كان الزائد يوماً أو بعضه أو ليلة أو بعضها[١] ولا حدّ

منها: صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: ((لا يكون الاعتكاف أقلّ من ثلاثة أيّام))[١].

وهذه الصحيحة تنصّ بوضوح على أنَّ الاعتكاف لا يكون مشروعاً بأقل من ثلاثة أيّام.

ومنها: موثقة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام))[٢].

وغيرهما من الروايات التي تنصّ على أنَّ الاعتكاف لا يكون أقلّ من ثلاثة أيّام.

فإذاً مشروعية الاعتكاف لا بُدّ أنَّ لا تكون أقل من ثلاثة أيّام.

(١) بلا خلاف فيه، وتدل على ذلك معتبرة أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: ((من اعتكف ثلاثة أيام فهو يوم الرابع بالخيار إنَّ شاء زاد ثلاثة أيام أُخر، وإنَّ شاء خرج من المسجد، فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتَّى يتم ثلاثة أيام أخر))[٣].

بتقريب: أنّ هذه المعتبرة تدل بمقتضى مفهوم الشرط على جواز الخروج من المسجد قبل استكمال اليومين بعد الثلاثة أيام، فله أن يخرج في ليلة اليوم الرابع أو يومه أو أثناء اليوم الخامس قبل استكماله، فيدل جواز الخروج بالدلالة الالتزامية على جواز نيّة الاعتكاف لهذا المقدار من الزيادة من أول الشروع بالاعتكاف.

---

(١) الوسائل: باب٤/ ابواب الاعتكاف، حديث: ٢.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٥.

(٣) المصدر نفسه، حديث: ٣.

وبعبارة أخرى جواز الخروج يلازم مشروعية الاعتكاف لزيادة يوم أو يوم ونصفه، وكأنّه قد نوى اعتكاف اليوم الرابع أو إلى أثناء اليوم الخامس من الأول، ولكنه بعد النيّة قد عدل عنها وخرج من المسجد.

والجواب : إنّ المعتبرة لا تدلّ على ذلك، بل لا إشعار فيها على مشروعيّة الاعتكاف بأربعة أيام أو خمسة أيام، بل هي تدل بتمام مقاطعها وفقراتها على أنّ الاعتكاف المشروع ثلاثة أيام، وما قيل في تقريب ذلك من جواز الخروج يوم الرابع أو أثناء اليوم الخامس يدل بالدلالة الإلتزامية على جواز مشروعية الاعتكاف في هذه الزيادة وهي اليوم الرابع ويوم الخامس إذا نوى الاعتكاف الى أربعة أيام أو خمسة أيام من الأول فهو غريب جدّاً، لأنّه قد صُرّح في نفس المعتبرة أن من اعتكف ثلاثة أيام فهو في اليوم الرابع بالخيار إن شاء زاد ثلاثة أيام أخر وإن شاء خرج، فلا إشعار فيه على مشروعية الزائد أي يوم الرابع أو الى أثناء اليوم الخامس إذا نوى من الأول، هذا إضافة إلى أنّ جواز الخروج بعد ثلاثة أيام جواز وضعي، بمعنى عدم المانع من الخروج، ومن الواضح أنه لا إشعار فيه على مشروعية الاعتكاف في اليوم الرابع ونصف اليوم الخامس فضلاً عن الدلالة، والظاهر أنّ هذا التخيّل مبني على أنّ المراد من جواز الخروج هو الجواز التكليفي بالمعنى الأخصّ، بمعنى أنه يجوز الخروج في اليوم الرابع ويوم الخامس ويجوز البقاء على الاعتكاف، وهو كما ترى !

ولكن السيّد الأُستاذ قدّس سرّه على ما في تقرير بحثه[1] قد أشكل على ذلك : بأن هذه القضية الشرطية وإن كان لها مفهوم، إلا أنَّ هذه الدلالة الالتزامية ممنوعة،

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٣٥٩.

ضرورة عدم الملازمة بين جواز الخروج عن المسجد في اليوم الرابع أو في أثناء اليوم الخامس ورفع اليد بقاءً، وبين مشروعية الاعتكاف حدوثاً لكي تسوغ نيّته كذلك من أول الأمر، ومثّل لذلك بصلاة النافلة فإنه يجوز قطعها ورفع اليد عنها بعد الإتيان بركعة واحدة، ولكن لا يجوز أن ينوي الركعة أو نصفها حين الشروع.

فإذاً جواز الخروج من المسجد في اليوم الرابع لا يدل على أنَّ الاعتكاف في اليوم الرابع أو أثناء اليوم الخامس مشروع من الأول . هذا.

وهل يمكن الاستدلال بها على مشروعية الاعتكاف للزيادة من الأول، بتقريب : أنّ منطوقها يدل على أنَّ من أقام يومين ـ بعد الثلاثة ـ بنيّة الاعتكاف فيجب عليه اليوم الثالث ولا يجوز له الخروج من المسجد، ومقتضى مفهومها أنَّ من لم يقم يومين بل أقام يوماً أو يوماً ونصفه بنيّة الاعتكاف فإنه يجوز له العدول عن اعتكافه والخروج من المسجد، فأصل الإقامة بنيّة الاعتكاف مفروغ منها على كل حال سواء أقام يومين أم أقل منهما، غاية الأمر أنه إذا أقام يومين وجب إتمامهما باليوم الثالث، وإن كان الأقلّ جاز له العدول عن الاعتكاف والخروج من المسجد، فمن هذه الناحية لا بأس بدلالة هذه المعتبرة على مشروعية اعتكاف الزيادة ليوم أو نصف يوم و لا مانع من ذلك .

وفيه : أنّ هذه المعتبرة لا تدل على مشروعية اعتكاف الزيادة ليوم أو نصف يوم بمفهومها، وذلك لأنّ مفهوم قوله عليه السلام : (فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتمّ ثلاثة أيام أخر) هو أنّ من لم يقم يومين بل أقام يوماً أو يوماً ونصف يوم جاز له الخروج من المسجد، فإنّه لا يدل على أنّ جواز الخروج من المسجد جواز وضعي بمعنى أنه مانع عن تماميّة الاعتكاف بإقامة يوم

أو يوم ونصف يوم، إذ كما يحتمل ذلك يحتمل أن يكون جواز الخروج جوازاً ترخيصياً يدل على أنّ إقامة يوم أو يوم ونصف يوم بعنوان الاعتكاف غير مشروع إذا علم بأنه يخرج من الأول فإنه عندئذٍ لم يقصد الاعتكاف المشروع. نعم إذا قصد الاعتكاف ثلاثة أيام جاز له الخروج قبل إتمام اليوم الثاني وهذا الجواز جواز وضعي.

فالنتيجة: أنّ ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره حول هذه المعتبرة لا يمكن المساعدة عليه.

وأفاد قدس سره أيضاً ـ بعدما ناقش في دلالة هذه المعتبرة ـ: فالأولى الاستدلال لجواز الزيادة على الثلاثة بإطلاقات مشروعية الاعتكاف من الكتاب والسنة.

ولكن ما أفاده قدس سره لا يمكن المساعدة عليه، لأن ظاهر إطلاقات الأدلة ـ كتاباً وسنةً ـ غير ناظرة إلى ذلك أصلاً..

أمّا الآية المباركة: ﴿**وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ**﴾[1] فهي في مقام أصل مشروعية الاعتكاف وليست في مقام بيان كيفيّة الاعتكاف من ناحية القلّة أو الكثرة، وأمّا الروايات ـ التي تدل على أنه لا اعتكاف إلا بالصوم ـ فإنها ليست في مقام البيان إلا من ناحية أنَّ الصوم معتبر في صحّة الاعتكاف، وبالتالي فلا يمكن الاستدلال بإطلاقات الأدلة من الآية المباركة والروايات.

فتحصل ممّا ذكرناه: بأنّه لا مانع من أن ينوي المكلف ابتداءً الاعتكاف ثلاثة أيّام مع الزيادة سواء أكانت يوماً أو يوماً وبعض اليوم، غاية الأمر إذا أتمّ الثلاثة

(١) سورة البقرة: ١٢٥.

لأكثره [١]. نعم لو اعتكف خمسة أيام وجب السادس بل ذكر بعضهم أنه

أيّام فهو بالخيار فله أن يبقى بنيّة الاعتكاف للزيادة ـ ما لم تبلغ اليومين ـ أو يخرج، وأمَّا إذا بقي يومين تماماً فإنه يجب عليه بقاء اليوم الثالث ولا يجوز له الخروج استناداً الى معتبرة أبي عبيدة، وهي تدل بوضوح على مشروعية اعتكاف الزيادة على الثلاثة أيّام.

(١) إذ لا دلالة في شيء من الروايات على تحديد الاعتكاف من ناحية الكثرة، وأمّا الاستدلال بالجواز من جهة الكثرة بالتمسك بإطلاقات أدلة الاعتكاف كما أفاد السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه، فقد عرفت آنفاً أنَّها ليست في مقام البيان من هذه الناحية ولا إطلاق لها لكي يتمسك بإطلاقها.

وكيف ما كان، فلا شبهة بأنّ المكلف إذا اعتكف ثلاثة أيّام ثمّ اعتكف يومين وجب عليه اليوم السادس لمعتبرة أبي عبيدة المتقدّمة الصريحة في عدم جواز الخروج من المسجد متى أقام يومين بعد الثلاثة حتى يتمّ ثلاثة أيام أخر.

وأمَّا إذا اعتكف يومين أخرين بعد اليوم السادس، فهل يجب عليه اتمامهما باليوم التاسع، أو لا ؟

والظاهر عدم الوجوب لعدم الدليل على أنَّ من اعتكف ثمانية أيّام فإنه يجب عليه اليوم التاسع، لأنّ الدليل ـ وهو معتبرة أبي عبيدة المتقدّمة ـ إنّما ورد في خصوص ما إذا اعتكف ثلاثة أيّام ثمّ أقام يومين وجب عليه اتمامهما باليوم السادس، وأمَّا إذا اعتكف إلى ثمانية أيّام فلا دليل على وجوب اتمامها باليوم التاسع، والتعدي من مورد النصّ الى غيره بحاجة إلى قرينة ولا قرينة عليه لا في نفس المعتبرة ولا من الخارج مع أنّ الحكم يكون على خلاف القاعدة، وأمّا الماتن قدس سره فقد تأمل ـ في المقام ـ في ذلك، ولكن لا وجه لهذا التأمل.

كلما زاد يومين وجب الثالث فلو اعتكف ثمانية أيام وجب اليوم التاسع وهكذا وفيه تأمل . واليوم من طلوع الفجر إلى غروب الحمرة المشرقية[1] فلا

---

(١) ومراده قدس سره من غروب الحمرة المشرقية زوالها عن قمة الرأس وانتقالها من ناحية الشرق الى الغرب كما هو المشهور بين الأصحاب، وإلا فهي حقيقةً باقية غير مستترة ـ تحت الأفق ـ كالقرص كي يطلق عليها الغروب .

وكيف ما كان، فإنّ مبدأ اليوم حقيقةً وإن كان طلوع الشمس، لأنّ اليوم في مقابل الليل وهو ظاهر في ما بين طلوع الشمس الى غروبها، وهذه الفترة الزمنية المحدّدة هي المسماة باسم النهار وباسم اليوم ..

ولكنه قد يستعمل في ما يكون مبدؤه من طلوع الفجر كما في المقام بقرينة، وهي أنّ الصوم شرط في صحة الاعتكاف، ومن الواضح أنّ مبدأ الصوم من طلوع الفجر .

فإذاً لا محالة يكون مبدأ يوم الاعتكاف من طلوع الفجر كمبدأ الصوم، وينتهي بانتهاء زمان الصوم أي بالغروب، وهو إنما يتحقق باستتار القرص كما هو الصحيح، لا بذهاب الحمرة المشرقية كما هو مختار الماتن قدس سره.

على أنّ التفكيك بين المبدأين بأن يكون مبدأ الاعتكاف من طلوع الشمس، ومبدأ الصوم من طلوع الفجر، فهذا وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنّه بعيد عن الفهم العرفي وبحاجة إلى قرينة، ولا سيما مع ما عرفت من ظاهر الروايات ـ الدالة على أنّه لا اعتكاف إلا بصوم ـ مقارنة الاعتكاف للصوم، فإذاً لا شبهة في كون يوميهما متحدين ابتداءً وانتهاءً .

يشترط إدخال الليلة الأولى ولا الرابعة وإن جاز ذلك كما عرفت ويدخل فيه الليلتان المتوسطان[١] وفي كفاية الثلاثة التلفيقية إشكال[٢].

---

(١) الأمر كما أفاده قدس سره، فإنّ الليلة الأولى والرابعة خارجتان عن الاعتكاف لأنهما ليستا جزءً من أيام الاعتكاف الثلاثة، أمّا الأولى فلأنّ مبدأ الاعتكاف هو من طلوع الفجر لليوم الاول فلا تكون الليلة الأولى داخلة فيه، وأمّا الليلة الأخيرة أي الليلة الرابعة فهي أيضاً خارجة عن الاعتكاف، لأنّ الاعتكاف ينتهي بانتهاء غروب الشمس في اليوم الثالث فلا تكون تلك الليلة جزء ذلك اليوم، فإذاً لا شبهة في خروج الليلة الأولى والرابعة عن الاعتكاف.

وأمّا الليلتان المتوسطتان فهما داخلتان في الاعتكاف لأمرين :

الأمر الأوّل : إنّ نفس تحديد الاعتكاف بالثلاثة أيام ظاهر عرفاً في استمرارها واتصالها وعدم جواز التفريق بينها، لأنه المنصرف الى الذهن في الأمور القابلة للدوام والاستمرار، وعليه فهو يستلزم دخول الليلتين المتوسطتين في الاعتكاف، كما هو الحال في إقامة عشرة أيام فإنّ الليالي المتوسطة داخلة في الإقامة من جهة استمرار هذه الأيام العشرة، وكذلك في أيام العدّة أو ثلاثة أيام الحيض وما شاكل ذلك، فإذاً المنصرف من التحديد بهذه الأيام هو اتصالها واستمرارها المستلزم لدخول لياليها المتوسطة.

الأمر الثاني : إنّ إطلاقات موانع الاعتكاف فكما إنها مانعة في النهار فكذلك مانعة في الليل، فكما لا يجوز للمعتكف ـ مثلاً ـ الخروج من المسجد في النهار كذلك لا يجوز له الخروج في الليل أيضاً، وهذا يكشف عن أن الليلتين المتوسطتين داخلتان في الاعتكاف، وهذا ممّا لا شبهة فيه.

(٢) بل لا شبهة في عدم الكفاية، لأنّ الوارد في الروايات اعتكاف ثلاثة أيام،

فإن اليوم اسم حقيقي لغةً وعرفاً لبياض النهار الذي مبدؤه طلوع الشمس ـ أو طلوع الفجر كما في الاعتكاف كما عرفت ـ ومنتهاه غروبها، ومن الواضح أن اليوم لا يصدق على نصفين من يومين مختلفين نصف من يوم ونصف من يوم آخر، ولا سيما في الاعتكاف المعتبر فيه الصوم الذي لا يكون إلا في تمام اليوم الواحد، فإذاً الأيام الملفقة لا تكون مشمولة لروايات الاعتكاف . نعم التلفيق بالأيام بحاجة إلى قرينة كما هو الحال في أيام الحيض والنفاس والإقامة وعدّة الطلاق لثلاثة أشهر أو عدّة الوفاة لأربعة أشهر وعشرة أيام ولكن كل ذلك ثبت بالدليل، وأمّا في المقام فلا يمكن ثبوته من جهة اشتراط صحة الاعتكاف بالصوم ومع التلفيق لا يمكن الصيام، فمن أجل ذلك لا يجدي التلفيق.

وهذا نظير ما تقدّم في كتاب الصوم حول التلفيق في الشهرين المتتابعين، وذكرنا هناك[1] بأن المحقق قدس سره ذهب الى جواز التلفيق في صوم الشهرين المتتابعين فيجوز للمكلف أن يصوم من الشهر الأول مقداراً ومن الشهر الثاني المقدار الباقي وذكر أنه لا بد في التتميم من عدّ ثلاثين يوماً وإن كان الشهر الأول ناقصاً، إلا أنّ صاحب الجواهر قدس سره تنظّر في لزوم العدّ ثلاثين يوماً إن كان الشهر الأول ناقصاً واختار اتمام ما فات من الشهر الأول .

ومرّت المناقشة في ذلك وقلنا : بأنّ جواز التلفيق لا يكفي، لأنّ حقيقة الشهر الشرعي الثابت بالكتاب والسُنّة هو اسم للفترة الزمنية لما بين الهلالين، قال الله تعالى : ﴿**إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً**﴾[2]، وإطلاقه على الثلاثين

(١) لاحظ ص٣٧٢ .

(٢) سورة التوبة : ٣٦ .

السادس: أن يكون في المسجد الجامع فلا يكفي في غير المسجد ولا في مسجد القبيلة والسوق ولو تعدد الجامع تخير بينها ولكن الأحوط مع الإمكان كونه في أحد المساجد الأربعة مسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومسجد الكوفة ومسجد البصرة[1].

يوماً الملفقة يحتاج الى عناية وقرينة خارجية، لأنه خلاف المعنى الحقيقي، ولهذا يكون إطلاقه على الشهر المُلفق إطلاقاً مجازياً وعنائياً وبحاجة إلى قرينة كما في عدّة المرأة من الزوج المتوفى ففي قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً**﴾[1]، فإنّ القرينة الخارجية وهي ندرة وقوع الموت في الآن الأول ما قبل هلال الشهر ولزوم اتصال العدّة بالموت أو العلم به دلتا على أن المراد بالشهر في عدّة المرأة المتوفى زوجها هو الثلاثون يوماً، وهذا قرينة على أن المراد من الأربعة أشهر وعشرة أيّام هو الأربعة أشهر الملفقة لا الهلالية، ففي مثل هذه الموارد القرينة موجودة على أن المراد من الشهر هو الشهر الملفق لا الشهر بين الهلاليين.

فتحصّل: أن التلفيق ـ سواء أكان باليوم أم بالشهر ـ خلاف الظاهر وبحاجة الى قرينة.

(١) والأقوال في هذه المسألة ثلاثة:

القول الأوّل: ما ذهب إليه جماعة من المتقدمين كالمفيد قدس سره وبعض المتأخرين كالمحقق والشهيدين[2] وغيرهم: من أنَّ الاعتكاف مشروع في كل مسجد جامع فلا ينعقد في مسجد السوق ولا مسجد القبيلة.

---

(١) سورة البقرة: ٢٣٤.

(٢) المقنعة: ٣٦٣. الشرائع ١: ٢٤٥. الدروس ١: ٢٩٨. المسالك٢: ٩٩.

القول الثاني: ما ذهب اليه الشيخ قدس سره[١] : من أنَّ الاعتكاف لا يصحّ إلا في المساجد الأربعة فقط : المسجد الحرام، ومسجد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، ومسجد الكوفة، ومسجد البصرة.

وقد نُسب إلى المشهور[٢] وادّعي عليه الإجماع.

القول الثالث: أنَّ الاعتكاف يصحّ في كل مسجد أُقيمت فيه الجماعة .

ومنشأ هذه الأقوال هو اختلاف الروايات الواردة في هذه المسألة، وهي على طوائف:

الطائفة الأولى : تدل على أنّ الاعتكاف يصحّ في المسجد الجامع كما هو مستند القول الأوّل ..

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((لا اعتكاف إلا بصوم في مسجد الجامع))[٣].

ومنها: صحيحة داود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: إنَّ عليا عليه السلام كان يقول: ((لا أرى الاعتكاف إلا في المسجد الحرام، ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، أو مسجد جامع))[٤].

ومنها: رواية علي بن غراب عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه قال: ((المعتكف يعتكف في المسجد الجامع))[٥].

•

(١) الخلاف ٢: ٢٣٣ .

(٢) المنتهى ٢: ٦٣٢ .

(٣) الوسائل: باب٣/ ابواب الاعتكاف، حديث: ١ .

(٤) المصدر نفسه، حديث: ١٠ .

(٥) المصدر نفسه، حديث: ٤ .

وهذه الرواية ضعيفة من ناحية السند، فإن علي بن غراب لم يوثق في كتب الرجال.

الطائفة الثانية : وتدل على أن الاعتكاف يصح في المساجد الأربعة وهي مستند القول الثاني..

منها : مرسلة المفيد في المقنعة، قال : روي : أنه لا يكون الاعتكاف إلا في مسجد جمع فيه نبي أو وصي نبي، قال : وهي أربعة مساجد : المسجد الحرام جمع فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ومسجد المدينة جمع فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأمير المؤمنين عليه السلام، ومسجد الكوفة ومسجد البصرة جمع فيهما أمير المؤمنين عليه السلام[1].

وهي ضعيفة من جهة الإرسال فلا تكون حجة، ومن جهة أنَّ المرسل وهو المفيد قدس سره نفسه لم يعمل بهذه الرواية، إذ المحكي عنه القول الأول كما عرفت.

منها: صحيحة عمر بن يزيد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما تقول في الاعتكاف ببغداد في بعض مساجدها؟ فقال: ((لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة قد صلّى فيه إمام عدل صلاة جماعة، ولا بأس أن يعتكف في مسجد الكوفة والبصرة ومسجد المدينة ومسجد مكّة))[2].

وهذه الصحيحة قد رويت عن المشايخ الثلاثة، وطريق الكليني قدس سره وإن كان ضعيفاً بسهل بن زياد، إلا أنّ طريقي الشيخ والصدوق قدس سرهما معتبران ، فإذاً لا اشكال من ناحية السند.

---

(١) الوسائل : باب٣/ ابواب الاعتكاف، حديث: ١٢ .

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٨ .

وإنما الكلام في دلالتها، فإنها مبنيّة على كون المراد من الإمام العدل فيها هو الإمام المعصوم عليه السلام كي تدل على انحصار صحّة الاعتكاف بالمساجد الأربعة التي قد صلى فيها المعصوم عليه السلام حيث صلّى الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم في المسجد الحرام وفي المسجد النبوي صلى الله عليه وآله وسلم، ومسجد الكوفة ومسجد البصرة حيث صلّى فيهما الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ولازم ذلك عدم مشروعية الاعتكاف في سائر المساجد.

والظاهر أنّه لا يمكن الالتزام بذلك لأمور:

أولاً: إنّ لازم ذلك عدم جواز الاعتكاف في شيء من المساجد الجامعة في كل بلد لم يُصلّ فيه المعصوم عليه السلام، وهو كما ترى خلاف الظاهر، بل الإمام العدل كالشاهد العدل لا ينسبق منه الى الذهن إلا من يصحّ الاقتداء به في صلاة الجماعة، في مقابل من لا تصحّ منهم كحكام الجور والأئمة الفسقة المتصدّين لإقامة الجماعات في بغداد آنذاك، بقرينة كون مورد السؤال عن الاعتكاف في بغداد حيث كان هناك حكام الجور والأئمة الفسقة.

وثانياً: كون الالتزام بذلك خلاف الضرورة الفقهيّة.

وثالثاً: معارضتها مع سائر الروايات الكثيرة التي تدل على مشروعية الاعتكاف في المساجد التي لم يصل فيها الامام المعصوم عليه السلام، وهذه الروايات كثيرة ولا يبعد التواتر إجمالاً بصدور بعضها عن المعصومين عليهم السلام، ومع العلم الاجمالي بصدور بعضها من المعصوم عليه السلام فلا بُدّ من طرح هذه الصحيحة لانها مخالفة للسُنّة فلا تكون حجة في نفسها.

ورابعاً: إنّا لو سلمنا بأنَّ المراد من الإمام العادل هو الإمام المعصوم عليه السلام إلا أنّ صلاة المعصوم عليه السلام في المسجد لا تكون شرطاً في صحّة الاعتكاف بل هي

شرط تفضيل بمعنى أن الاعتكاف في المسجد الذي صلى فيه المعصوم عليه السلام أفضل من المساجد التي لم يصل فيها الإمام المعصوم عليه السلام ، ولا يبعد أن يكون كذلك بقرينة قوله عليه السلام بعد هذه الجملة : ((ولا بأس أن يعتكف في مسجد الكوفة والبصرة ومسجد المدينة ومسجد مكة)) فإن المتفاهم العرفي من هذه الكمة هو جواز الاعتكاف في سائر المساجد، وإلا فلو كان الاعتكاف غير مشروع في المساجد التي لم يصلّ فيها الإمام المعصوم عليه السلام فلا معنى لقوله لا بأس بالاعتكاف في المساجد الأربعة المذكورة، فإذاً هذا الذيل قرينة على أنَّ هذا الشرط شرط للأفضلية لا شرط لصحة الاعتكاف.

بل، ومناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي أنَّه شرط للتفضيل وليس شرطاً في صحّة الاعتكاف، من جهة إبعاد المعتكفين عن المساجد التي صلّى فيها حكام الجور والأئمة الفسقة كي لا يكون ترويجاً لهم ولحكمهم، فمن أجل ذلك قيّد الإمام عليه السلام ((لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة قد صلّى فيه إمام عدل صلاة جماعة)) والظاهر أنَّ التقييد على ضوء هذه النكتة، لا أنَّه شرط في صحّة الاعتكاف.

فإذاً لا مانع من الحكم بصحّة الاعتكاف في المسجد الجامع مطلقاً وإن كان الاعتكاف في المسجد الذي صلى فيه الامام المعصوم عليه السلام أفضل .

ومع الإغماض عن جميع ذلك، وتسليم أنَّ الرواية غير ظاهرة بالمراد من الإمام العدل فهل المراد منه الإمام المعصوم عليه السلام ، أو المراد منه الإمام غير المعصوم ؟ فهي مجملة، فحينئذٍ لا تكون حجّة ولا تكون مشمولة لدليل الحجية لأنها ساقطة عن الاعتبار، ولا وجه للأخذ بالمقدار المتيقن، فإن الأخذ بالمقدار

المتيقن إنّما هو في ما إذا علم اجمالاً بأن الرواية قطعية الصدور، وأمَّا إذا كانت ظنية الصدور فلا وجه للأخذ بالمقدار المتيقن.

الطائفة الثالثة : وتدل على تقييد صحة الاعتكاف بمسجد الجماعة، وهي مستند القول الثالث ..

منها : قوله عليه السلام في صحيحة يحيى بن العلاء الرازي ((لا يكون اعتكاف إلا في مسجد جماعة))[١].

منها: صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: ((لا يصلح العكوف في غيرها، ـ يعني غير مكّة ـ إلا أن يكون في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو في مسجد من مساجد الجماعة))[٢].

والظاهر أن لفظ الجماعة صفة للصلاة لا للمسجد، وإن مال السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[٣] إلى أنَّ الجماعة صفة المسجد، ولكنه خلاف الظاهر فإن لفظ الجماعة صفة للصلاة في المسجد الذي تقام فيه صلاة الجماعة.

وتظهر الثمرة بينهما، فإن قلنا إنَّ الجماعة صفة للمسجد فالعبرة بصحة الاعتكاف في المسجد الجامع ولا يكون مشروعاً في مسجد القبيلة ومسجد المحلة ومسجد السوق وما شاكل ذلك، وأما إذا كانت صفة للصلاة فيجوز الاعتكاف في كل مسجد تقام فيه صلاة الجماعة، سواء أكان مسجداً جامعاً أو مسجد محلة أو قبيلة أو سوق لا فرق من هذه الناحية.

---

(١) الوسائل: باب٣/ ابواب الاعتكاف، حديث: ٦ .

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٣ .

(٣) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٣٧٠ .

وقد تحصّل مما ذكرنا : أنّ الروايات الكثيرة تدل جواز الاعتكاف في مسجد جامع سواء صلّى فيه إمام عدل أم لم يصلّ، وسواء أقيمت فيه صلاة جماعة أم لا، بشرط صدق عنوان المسجد الجامع عليه .

ولكن في مقابل هذه الروايات صحيحة عمر بن يزيد ـ المتقدّمة ـ فإنها قد قيدت جواز الاعتكاف بمسجد صلّى فيه امام عدل صلاة جماعة، فتقع المعارضة بينهما أي بين إطلاق مفهوم هذه الصحيحة وبين إطلاق منطوق الروايات المتقدّمة، والنسبة بينهما وإن كانت عموماً من وجه إلا أنّ المعارضة بينهما ليست مستقرّة لإمكان الجمع الدلالي العرفي بينها، فإنّ الصحيحة تدل على جواز الاعتكاف بمسجد صلى فيه إمام عدل بالدلالة اللفظية، وبالسكوت في مقام البيان تدل على عدم جواز الاعتكاف بمسجد لم يصل فيه إمام عدل، ومن الواضح أنّ الدلالة المستندة إلى السكوت لا تصلح أن تعارض الدلالة المستندة الى اللفظ، فإذاً مقتضى الجمع الدلالي العرفي هو حمل إطلاق الصحيحة الناشئ من السكوت في مقام البيان على الروايات التي تدل على جواز الاعتكاف في مسجد وإن لم يصل فيه إمام عدل، هذا من ناحية ..

ومن ناحية أخرى، أنّ تلك الروايات تدل على جواز الاعتكاف في مسجد جامع بالدلالة اللفظية، وبالسكوت في مقام البيان تدل على عدم جواز الاعتكاف في مسجد غير الجامع، وأمّا الصحيحة فتدل بالدلالة اللفظية على جواز الاعتكاف في مسجد غير الجامع، وعلى هذا فلا بد من حمل إطلاق الصحيحة الناشئ من السكوت في مقام البيان على تلك الروايات . هذا إضافة إلى أنه لو كانت بينهما معارضة فلا بد من طرح الصحيحة لما تقدّم من أنّ الروايات المذكورة تبلغ من الكثرة حدّ التواتر الاجمالي، فإذاً تكون الصحيحة مخالفة للسنة.

السابع : إذن السيد بالنسبة إلى مملوكه سواء كان قناً أو مدبراً أو أم ولد

وبعبارة أخرى : إنّ النوبة ـ في المقام ـ لا تصل الى التعارض بينهما بعد إمكان الجمع الدلالي العرفي بينهما، فإنّ المطلق والمقيد لمّا كانا مثبتين وكان الحكم المجعول فيهما واحداً، كما إذا قال المولى : (صلّ) ثمّ قال : (صلّ عن طهور) أو (صلّ مستقبل القبلة) فالحكم المجعول هنا واحد بمقتضى ظهور القيد في الاحتراز، ففي مثل ذلك لا بُدّ من حمل المطلق على المقيّد، بخلاف ما إذا كانا مثبتين وكان الحكم انحلالياً متعدداً كما في مثل قولنا (أكرم العلماء)، ثمّ قال : (أكرم العلماء العدول)، فإن وجوب الإكرام يتعدّد بتعدّد العلماء، فعندئذٍ لا وجه لحمل المطلق على المقيّد، بل يحمل المقيّد على أفضل الإفراد.

وفي المقام حيث إنّ الحكم وهو جواز الاعتكاف متعدّد لكلّ مسجد جامع أو مسجد يُصلّى فيه جماعة، وبما أنّ الصحيحة مقيّدة لجواز الاعتكاف بمسجد صلّى فيه إمام عدل صلاة جماعة، فعندئذٍ لا بُدّ من حمل ذلك على أفضل إفراد الاعتكاف وهو الاعتكاف في مسجد جامع صلّى فيه إمام عدل، سواء أكان المراد منه الإمام المعصوم عليه السلام أو غيره، فهو محمول على أفضل الأفراد.

فالنتيجة : هي جواز الاعتكاف في كل مسجد جامع وهو موجود في أغلب البلدان سواء صلّى فيه إمام عدل أم لا، وأن كان الأفضل الاعتكاف في مسجد جامع قد صلّى فيه امام عدل، وبذلك يجمع بين الروايات ويرتفع التعارض بين إطلاق مفهوم الصحيحة الناشئ من السكوت في مقام البيان وإطلاق منطوق الروايات المتقدمة .

أو مكاتباً لم يتحرر منه شيء ولم يكن اعتكافه اكتساباً [١]، وأما إذا كان اكتسابا فلا مانع منه كما أنه إذا كان مبعضا فيجوز منه في نوبته إذا هاياه مولاه من دون إذن بل مع المنع منه أيضا ، وكذا يعتبر إذن المستأجر بالنسبة إلى أجيره الخاص[٢]، وإذن الزوج بالنسبة إلى الزوجة إذا كان منافياً

---

(١) لا شبهة في أنَّ اعتكاف العبد المحض سواء أكان قنّاً أم مدبراً أم أُمّ ولد أم مكاتباً لم يتحرر منه شيء منوط بإذن سيده، لأنه مملوك لسيّده ذاتاً ومنفعة، وعليه فلا بد من أن تكون سائر أفعاله من حركاته وسكناته التي منها الاعتكاف أو الزيارة إلى مكان بعيد بإذن سيّد هو إلا فهو تصرف في ملك الغير ولا ريب في عدم جوازه .

وأمَّا إذا كان مكاتباً، فإن لم يتحرّر منه شيء فحاله حال العبد المحض، وأمَّا إذا تحرّر منه شيء من ثلث أو نصف ونحوهما، وقد هاياه مولاه أي قاسمه فجعل له يوماً أو اسبوعاً أو شهراً وللعبد كذلك، فإن كان الاعتكاف في نوبة مولاه فلا يجوز، وإن كان في نوبته فلا إشكال فيه سواء أذن السيّد أم لم يأذن بل ولو منع فلا أثر لمنعه فضلاً عن اعتبار إذنه، وكذلك إذا كان اعتكافه للاكتساب لأداء كتابته فأيضاً يجوز له الاعتكاف بدون إذن سيده، لأنه من مقتضيات عقد الكتابة الذي يستدعي الاكتساب كي يؤدي دينه .

(٢) ومثل العبد المحض ما إذا كان أجيراً خاصاً بمعنى أن يكون جميع منافعه مملوكةً للمستأجر ومنها منفعة الاعتكاف، فلو استؤجر لخدمة شخص لسنة أو أكثر، فإن جميع منافعه مملوكة للمستأجر لعين الوجه المتقدّم في العبد، وعليه فلا يجوز له أن يعتكف بدون إذن المستأجر، وحينئذٍ فلا فرق بينه وبين العبد المحض

إلا بكون العبد مملوكاً ذاتاً ومنفعةً لسيّده، وأمَّا الأجير فهو مملوك للمستأجر منفعةً فقط.

وأمَّا إذا لم يكن أجيراً خاصاً بالمعنى المتقدّم، كما إذا كان أجيراً لعمل معين في وقت خاص ـ كالسفر للزيارة أو العمرة أو الحجّ أو ما شاكل ذلك ـ فخالف الأجير واعتكف، فهل يصح اعتكافه أو لا يصح اعتكافه ؟

والجواب : الظاهر أنّه لا مانع من الحكم بصحّة اعتكافه من باب الترتّب، فإنه مأمور بالوفاء بعقد الإيجار، ولكنه إذا عصى فخالف عقد الإيجار فلا مانع من أن يكون مأموراً بالاعتكاف بالأمر الاستحبابي، فيكون الأمر الاستحبابي مشروطاً ومترتّباً على ترك وجوب الوفاء بالعقد وعصيان أمره، وحينئذٍ فلا مانع من الحكم بصحّة اعتكافه.

وقد يقال كما قيل: إنَّ الترتّب إنّما يتصوّر بين المتزاحمين إذا كانا من الضدين اللذين لهما ثالث كالصلاة والإزالة، فإنه لا مانع من الالتزام بالترتّب فيكون الأمر بالصلاة مترتباً على عصيان الأمر بالإزالة ومشروط بترك أمرها، وأمَّا إذا كان المتزاحمان من الضدين اللذين لا ثالث لهما، فلا يعقل بينهما الترتّب، لأنّ وجود كل ضد عند عدم الضد الآخر ضروري كالحركة والسكون، فإن وجود السكون عند عدم الحركة ضروري وكذلك وجود الحركة عند عدم السكون، وعندئذٍ فلا يتصوّر أن يكون الأمر بالسكون مشروطاً بعدم الحركة أو الأمر بالحركة مشروطاً بترك السكون فإنّه لغوٌ وتحصيل الحاصل. وما نحن فيه كذلك، فإنّ الأمر يدور في المقام بين الاعتكاف والمكث في المسجد، وبين الخروج للوفاء بعقد الإيجار ولا ثالث لهما، فإمَّا أن يخرج من المسجد للوفاء بعقد الإيجار، أو

يبقى في المسجد للاعتكاف ولا ثالث لهما، فمن أجل ذلك لا يتصوّر الترتّب حتّى يمكن الحكم بصحّة الاعتكاف من جهة الترتّب. هذا .

وقد أجاب عن ذلك السيّد الأُستاذ قدس سره بوجوه[1] :

الوجه الأوّل : بأنَّ المأمور به ـ في المقام ـ إنما هو الوفاء بالعقد الذي هو ضد الاعتكاف، وهما من الضدين اللذين لهما ثالث، وأما الخروج فهو مقدّمة للوفاء بعقد الإيجار، ولا نقول بوجوب المقدمة إلا عقلاً لا شرعاً.

فإذاً لا يكونان من الضدين اللذين لا ثالث لهما.

الوجه الثاني: إنّا لو سلّمنا إنَّ مقدّمة الواجب واجبة، إلا أنَّ الواجب هو خصوص المقدمة الموصلة لا الطبيعي على إطلاقه، وعليه فالواجب عندئذٍ هو الخروج الموصل للوفاء بعقد الإيجار، ومن البديهي وجود الواسطة بينهما وهي الحصة غير الموصلة أي الخروج لغاية أخرى .

الوجه الثالث: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنَّ مقدمة الواجب واجبة مطلقاً وعليه فيكون الخروج واجباً مطلقاً ـ سواء أكان موصلاً أم لم يكن موصلاً ـ ولكنه إنما يكون مضاداً للاعتكاف من غير ثالث فيما إذا كان الاعتكاف متقوّماً بطبيعي المكث، والحال أنه ليس كذلك بل هو متقوّم بالمكث ثلاثة أيام، ومن المعلوم وجود الواسطة بين المكث ثلاثة أيام وبين الخروج وهو المكث أقل من الثلاثة أو أكثر .

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٣٧٤ .

لحقه[١]، وإذن الوالد أو الوالدة بالنسبة إلى ولدهما إذا كان مستلزماً

وعلى هذا، فبين الاعتكاف وبين الخروج عن المسجد أمر ثالث فلا مانع من الالتزام بالترتّب، هذا.

وللمناقشة في هذا الوجه مجال، لما ذكرناه ـ غير مرّة ـ من أنَّ الوجوب الغيري ليس وجوباً مولوياً، فلا يترتّب عليه أي أثر ولا على مخالفته عقوبة ولا على موافقته مثوبة فوجوده كالعدم، ومن ثمّ فلا يتصوّر أنَّ يكون الوجوب الغيري مزاحماً للاعتكاف كما هو ظاهر كلام السيّد الأُستاذ قدس سره، بل ما يصلح لمزاحمة الاعتكاف هو وجوب الوفاء بعقد الإيجار، لا وجوب الخروج الّذي هو وجوب غيري.

الوجه الرابع: إنَّ الاعتكاف عبادة متقوّمة بقصد القربة، ومن الواضح أن بين الخروج وبين المكث القربي واسطةً، وهو المكث لا بقصد القربة لله تعالى، فهما من الضدين اللذين لهما ثالث بالضرورة.

فتحصّل من جميع الوجوه: أنّ التزاحم في المقام ليس بين الضدين اللذين لا ثالث لهما، بل بين الضدين اللذين لهما ثالث.

(١) لا شبهة في أنّ اعتكاف الزوجة إن كان منافياً لحقّ الزوج فلا يمكن تصحيحه بالترتّب، لأنه في نفسه مبغوض ومحرّم للمولى، فإذا كان محرماً فلا يعقل أن يكون مصداقاً للواجب واذا كان مبغوضاً فلا يمكن التقرّب به فلا يقع عبادة. مضافاً الى الروايات التي تدل على عدم جواز خروج المرأة من البيت من دون إذن الزوج فيما إذا كان منافياً لحقّه.

نعم، إذا لم يكن منافياً لحقّ الزوج كالخروج اليسير المتعارف، كما إذا خرجت لزيارة الحرم المطهّر أو لزيارة أبيها أو أمها أو أخوتها في نفس البلد لا في بلد آخر ـ ولا سيما إذا كان في النهار ـ فلا دليل على عدم الجواز.

لإيذائهما [١]، وأما مع عدم المنافاة وعدم الإيذاء فلا يعتبر إذنهم وإن كان

وكيف ما كان، فالمنهي عنه هو المكث خارج الدار عند كونه منافياً لحقّ الزوج الذي هو القدر المتيقن من الأدلة .

وأمَّا إذا لم يستلزم الاعتكاف الخروج من البيت بغير الإذن، كما لو فرضنا كون الزوج مقيماً مع زوجته في المسجد لكونه مسكناً لهما، أو أذن في الخروج إلى المسجد أو المكث خارج البيت ولكنه نهاها عن الاعتكاف، كما لو أذن لها بالذهاب إلى بيت والدها لمدّة عشرة أيّام وكان بيت والدها في بلد آخر، ونهاها عن الاعتكاف، فهل يصحّ اعتكافها أو لا يصحّ؟.

الظاهر أنه لا شبهة في صحّة اعتكافها، إذ لا دليل على وجوب إطاعة المرأة لزوجها في أوامره ونواهيه مطلقاً لأنها ليست كالأمة بالنسبة الى سيدها، وبالتالي فنهيه لا أثر له إذا لم يكن اعتكافها منافياً لحقّ زوجها.

(١) لا شبهة في أنَّ إيذاء الوالدين محرّم، بل إيذاء كل مؤمن محرّم ولا يختصّ ذلك بالوالدين، ولعلّ عقوبته بالنسبة للوالدين أشد من عقوبة الإيذاء بالنسبة إلى غيرهما، هذا فيما إذا كان الإيذاء راجعاً إلى نفس المؤمن أو نفس الوالدين كالسبّ والشتم وما شاكل ذلك .

وأمَّا إذا كان الإيذاء يرجع إلى الشخص نفسه، بأن يعمل بما يعود الى نفسه وشؤونه لا بقصد إيذاء الآخرين بل لغاية محلّلة، ولكنه يترتّب عليه أذّى شخص آخر، كما لو فتح شخص دكاناً ـ مثلاً ـ في السوق بغاية التكسب والتجارة فترتّب على فعله هذا إيذاء شخص آخر من جهة كونه أنه يراه مزاحم لشغله وتكسبه في السوق، فإنّ هذا الإيذاء لا يستند إليه لدى العرف والعقلاء، باعتبار أنّ قيامه بالعمل المذكور إنما هو حقّ مشروع له فليس لأحد أن يزاحمه فيه أو يمنعه .

أحوط ، خصوصاً بالنسبة إلى الزوج والوالد .

الثامن : استدامة اللبث في المسجد[١] فلو خرج عمدا اختيارا لغير

وأمَّا بالنسبة إلى الوالدين فهل الحال كذلك، كما لو أراد الولد التصدي لتحصيل العلوم الدينية ولكن الأب يتأذى لرغبته في تحصيل العلوم الحديثة، أو أراد أن يتزوج بامرأة ولكن الأم تتأذى لعدم تلاؤم أخلاقها معها، فهل يحرم مثل هذا الإيذاء ؟.

أفاد السيّد الأُستاذ دام ظله على ما في تقرير بحثه[١]: بأنّ الظاهر عدم الحرمة ولا دليل عليه بوجه، فإنّ الواجب على الولد المعاشرة الحسنة والمصاحبة بالمعروف، بأن لا يجادلهما ولا يرفع صوته عليهما بل لا يقول لهما أف كما نطقت به الآية المباركة، وأمَّا ارتكاب عمل عائد الى شأن من شؤن نفسه وإن ترتّب عليه إيذاؤهما من غير أن يكون ذلك من قصده فلم تثبت حرمته فلا مانع من الاعتكاف .

وأقول : إنّه إذا فعل الولد عملاً ما بالرغم من أنّه يعلم بإيذاء والديه منه، فهو لا ينفك عن قصده الضمني بإيذائهما، كما هو الحال في قصد الإقامة عشرة أيّام فإن العلم بالبقاء في هذا البلد عشرة أيّام لا ينفك عن قصده الضمني ببقاء عشرة أيّام، فإذاً لا ينفك العلم في المقام عن القصد الضمني، وعلى ذلك فإذا فعل عملاً مع علمه بإيذاء والديه منه فهو لا ينفك عن قصده الضمني بإيذائهما، فمن أجل ذلك لا يبعد حرمة ذلك بالنسبة إلى الوالدين ولا أقلّ من الاحتياط.

(١) بلا خلاف ولا إشكال فيه، فلا يصحّ اللبث كيفما اتفق، بل لا بد من استمراره ودوامه ثلاثة أيام، وتدل عليه جملة من النصوص التي منها صحيحة

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٣٧٨ .

الأسباب المبيحة بطل من غير فرق بين العالم بالحكم والجاهل به [١]، وأما لو

داود بن سرحان وصحيحة عبد الله بن سنان المتضمنة للمنع من الخروج عن المسجد اختياراً .

(١) لا فرق بين أن يكون الخروج من المسجد عن علمٍ وعمدٍ، أو يكون عن جهل ـ قصوراً أو تقصيراً ـ فهو مبطل للاعتكاف على كلا التقديرين بمقتضى إطلاقات الأدلة .

ولكن لا بُدّ من استثناء صورة الجهل المركب، فإن الجاهل المركب ـ وإن كان مقصّراً ـ إلا أنه كالغافل والناسي غير قابل للتكليف، فلا يمكن توجيه التكليف إليه، فإنّ معنى الجاهل المركب ليس الجهل بالجهل فإنه لا يرجع إلى معنى محصّل، بل معناه أنّه غافل عن جهله بالواقع، فهو داخل في الغافل والغفلة مأخوذة في موضوع الأدلة الأولية، فإن وجوب الصلاة أو وجوب الصيام أو سائر الواجبات على المكلف البالغ العاقل مقيّد بأن لا يكون غافلاً وناسياً ومكرهاً ومضطراً، وأمّا إذا كان غافلاً فينتفي الحكم عنه بانتفاء موضوعه واقعاً . فالجاهل المركب تعبير مسامحي معناه انّه غافل عن جهله، فإذا كان غافلاً فهو مشمول لأدلة الغفلة وأدلة النسيان فينتفي الحكم عنه بانتفاء الموضوع واقعاً كالناسي والمضطر والمكره. فإذاً لا يمكن الحكم ببطلان اعتكافه .

نعم، إذا كان جهله بسيطاً ـ سواء أكان قاصراً أم مقصراً ـ فعدمه غير مأخوذ في موضوع الأدلة الأولية، ولذا فالحكم المجعول يشمله أيضاً كما يشمل العالم.

وعلى هذا فلا بُدّ من التفصيل بين الجاهل البسيط والجاهل المركب .

وكيف ما كان، فإن الغافل والناسي والمضطر والمكره والمخطئ وما شابههم خارج عن إطلاقات الأدلة الأولية ومستثنون منها ولا يكونون مكلّفين بالواقع

خرج ناسياً أو مكرهاً فلا يبطل[1]، وكذا لو خرج لضرورة عقلاً أو شرعاً أو

بمقتضى حديث الرفع، وعلى هذا فإذا اعتقد الجاهل المركب بجواز الخروج عن المسجد ولو يسيراً وأنّه لا يضر باعتكافه فمانعية الخروج قد سقطت عنه بمقتضى حديث الرفع بمعنى أنّها لم تجعل في حقّه، ومعنى عدم جعل مانعية الخروج هو عدم جعل منشأ انتزاعها ـ وهو الأمر بالاعتكاف المقيّد بعدم الخروج ـ لا للغافل ولا للناسي.

(١) أمّا النسيان فلا شبهة في كونه رافعاً للتكليف واقعاً، لأن مفاد أدلة رفع النسيان والإكراه والاضطرار وما شاكل ذلك هو الرفع الواقعي، وهذه الأدلة في الحقيقة مقيّدة لإطلاقات الأدلة الأولية، فقيد عدم النسيان مأخوذ في موضوع التكلف، فلو كان المكلف ناسياً أو مضطراً أو مكرهاً فإن الحكم ينتفي بانتفاء موضوعه.

وعلى ضوء ذلك، فإذا نسي المعتكف بأنَّ الخروج مانع عن الاعتكاف فخرج ثمّ تذكر ورجع، فهل يصح اعتكافه أو لا يصحّ اعتكافه ؟ مقتضى القاعدة بطلان اعتكاف الناسي للخروج، لأنّ التكليف الأوَّل ـ وهو الأمر بالاعتكاف المقيّد بعدم الخروج ـ غير مجعول في حقّه وقد رفع عنه، وأمّا التكليف الآخر وهو الأمر بالاعتكاف مع الخروج نسياناً فلا دليل عليه، لأنّ إجزاء عمل الناسي الناقص الفاقد لقيد عدم الخروج بحاجة إلى دليل، والإطلاقات الأولية لا تشمله والدليل الخاص غير موجود بالنسبة للناسي كما في المضطر والمكره، فإذاً مقتضى القاعدة بطلان اعتكاف الناسي.

وكذلك الحال في سائر الواجبات المركبة كالصوم والحج وما شاكل ذلك فالإجزاء بحاجة إلى دليل خاص، إلا في الصلاة فإن للصلاة خصوصية باعتبار أنَّ

عادةً كقضاء الحاجة من بول أو غائط أو للاغتسال من الجنابة أو الاستحاضة ونحو ذلك[١] ، ولا يجب الاغتسال في المسجد وإن أمكن من دون تلويث

الصلاة بتمام مراتبها لا تسقط بحال، فإنّ لم يتمكن من مرتبتها التامة فالواجب المراتب الناقصة وهكذا ..

ودعوى : أنّ النهي عن الخروج منصرف عن الناسي .

مدفوعة : بأنّ النهي عنه ليس نهياً تكليفياً محضاً، بل هو إرشاد الى مانعيّة الخروج عن الاعتكاف وتقيده بعدمه، وقد مرّ أنه لا يمكن رفعه إلا برفع التكليف عنه تماماً بملاك ارتباط أجزائه .

وأمّا بالنسبة الى المكره أو المضطر الى الخروج، فإنه إذا خرج ثمّ ارتفع اضطراره أو إكراهه فرجع إلى المسجد فلا شبهة في صحّة اعتكافه، لا من جهة مقتضى القاعدة فإن مقتضاها بطلان اعتكافهما، بل من جهة الروايات الخاصة كصحيحة داود بن سرحان وصحيحة عبد الله بن سنان وغيرهما، فإنّ المستفاد منها أنَّ الخروج لا يكون مانعاً بالنسبة إلى المضطر والمكره، والمكره داخل في الاضطرار حقيقة وحكمه حكم المضطر .

(١) وأمّا الخروج من المسجد لضرورة دعته إليه فلا إشكال في عدم قدحه في الصحة، بلا فرق بين أن تكون الضرورة عقلية كما إذا مرض فدعته الى الخروج من المسجد للتداوي، أو شرعية كما إذا كان جُنباً لا يتمكن من الغسل في المسجد، أو لأنّه يوجب تنجيس المسجد، فلا بُدّ له من الخروج عن المسجد للاغتسال، أو عرفية كعيادة مريض أو مشايعة مؤمن وهو أمر ضروري عرفاً بالنسبة إليه.

فإذاً الضرورة على جميع أقسامها حيث تقتضي الخروج من المسجد فلا تكون مانعة من صحة الاعتكاف كما دلت عليه الروايات المعتبرة التي ..

منها : صحيحة داود بن سرحان، قال : ((ولا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لا بدّ منها))[١].

ومنها : صحيحته الأخرى، فقال عليه السلام ((لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها))[٢].

وفيهما قد قيّدت الضرورة باللا بدية .

ومنها : صحيحة عبد الله بن سنان، قال عليه السلام فيها : ((ولا يخرج المعتكف من المسجد إلا في حاجة))[٣] وهي مطلقة فتشمل الحاجة الضرورية وغير الضرورية.

وقد حمل السيّد الأُستاذ قدس سره ـ تبعاً للمشهور ـ إطلاق صحيحة عبد الله بن سنان على صحيحتي داود بن سرحان من باب حمل المطلق على المقيّد، فقيّد جواز الخروج للمعتكف بالحاجة الضرورية التي لا بُدّ منها، دون مطلق الحاجة .

ولكن الظاهر أنَّه ليس من موارد حمل المطلق على المقيّد، لعدم ظهور القيد في الاحتراز لأنهما مثبتان والحكم فيهما انحلالي، وحينئذٍ فيحمل المقيّد على أهم الإفراد . وعلى هذا فمطلق الحاجة العرفية موجب لجواز الخروج كقضاء حاجة المؤمن أو عيادة المريض أو تشييع جنازة مؤمن أو دفنه أو ما شاكل ذلك، بل هي منصوصة في بعض الروايات ..

---

(١) الوسائل : باب٧/ ابواب الاعتكاف، حديث: ١ .

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٣ .

(٣) المصدر نفسه، حديث: ٥ .

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((لا ينبغي للمعتكف أنَّ يخرج من المسجد إلا لحاجة لا بُدّ منها ثمّ لا يجلس حتَّى يرجع ولا يخرج في شيء إلا لجنازة أو يعود مريضاً، ولا يجلس حتَّى يرجع))[1].

فإنّ هذه الصحيحة تدل على أنَّه لا يجوز الخروج إلا لتشييع جنازة أو لعيادة المريض، ومقتضى إطلاق هذه الصحيحة يشمل كل ما هو من شؤون الجنازة من تشييعها ودفنها وتكفينها وتغسيلها والصلاة عليها، مع أنّ هذه الحاجات ليست ضرورية ولكن مع ذلك يجوز الخروج.

ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله قال: ((ليس للمعتكف أن يخرج من المسجد إلا إلى الجمعة أو جنازة أو غائط))[2].

وهذه الصحيحة تدل على جواز الخروج إلى صلاة الجمعة مع أنَّها ليست بضرورية لأنها ليست واجباً تعييناً بل تخييرياً.

ثمّ إن المتفاهم العرفي من تلك النصوص هو جواز خروج المعتكف من المسجد لمطلق الحاجة شرعية كانت أم عرفية وسواء أكانت واجبة أم لا، ولا يفهم العرف في ضوء مناسبة الحكم والموضوع خصوصية للأمثلة المنصوصة فيها، فيجوز الخروج لكل حاجة عرفية أو شرعية وإن لم تكن منصوصة، كالخروج لمعالجة مريض أو تجهيز ميت أو دفنه أو كفنه أو غير ذلك. هذا إضافة إلى أنه يكفي في جواز الخروج لمطلق الحاجة إطلاق قوله عليه السلام في صحيحة عبد الله بن سنان ـ المتقدّمة ـ: ((ولا يخرج المعتكف من المسجد إلا في حاجة)) فإنه بإطلاقه

---

(١) الوسائل: باب٧/ ابواب الاعتكاف، حديث: ٢.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٦.

وإن كان أحوط [١]، والمدار على صدق اللبث فلا ينافيه خروج بعض أجزاء

يعمّ كلّ حاجة واجبة أو مستحبة عرفاً أو شرعاً، ولا ينافيه قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي المتقدمة : ((إلا لحاجة لابد منها)) فان المتفاهم العرفي منه اللا بديّة العرفية الأعمّ من الواجبة والمستحبة، ولا سيما بقرينة تصريح الإمام عليه السلام في نفس الصحيحة بجواز الخروج لتشييع جنازة أو عيادة مريض، مع أنهما من الأمور المستحبة .

فتحصل مما تقدّم : أنّه يجوز للمعتكف الخروج من المسجد لمطلق الحاجة، بلا فرق بين أن تكون عقلية أو شرعية أو عرفية بمقتضى إطلاق صحيحة عبد الله بن سنان، وبمقتضى ما يستفاد من النصوص على ضوء مناسبة الحكم والموضوع عدم الخصوصية للأمثلة المنصوصة فيها، فيجوز الخروج لكل حاجة عرفية أو شرعية وإن لم تكن منصوصة، فإذاً الحاجة العرفية ـ وإن لم تكن ضرورية ـ لا مانع من الخروج فيها ولا تقدح بصحة الاعتكاف.

(١) الغسل تارة يفرض عن حدث يجوز معه المكث في المسجد كمسّ الميت، وأخرى عمّا لا يجوز كالجنابة ..

أمّا الفرض الأول : فلا ينبغي الاشكال في جواز إتيانه في المسجد مالم يستلزم مهانةً أو هتكاً لحرمة المسجد ولا يوجب تلويثه، ولاسيما إذا كان في المسجد حوض يمكن الاغتسال فيه، فعندئذٍ لا مبرر لجواز الخروج، بل الظاهر عدم جواز الخروج للاغتسال في خارج المسجد، فإن جواز الخروج إنّما هو لقضاء الحاجة ولا حاجة في البين . وكذلك الحال في الغسل إذا كان للاستحاضة مالم يستلزم مهانةً أو هتكاً لحرمة المسجد، فعندئذٍ لا مبرر أيضاً للخروج، بل

بدنه من يده أو رأسه أو نحوهما[١] .

[٢٥٦٠] مسألة ١ : لو ارتد المعتكف في أثناء اعتكافه بطل وإن تاب بعد

الظاهر عدم جواز الخروج بعد امكان الغسل في المسجد ولا سيما إذا اغتسلت في طشت ثمّ رمت ماء الطشت في خارج المسجد فإنه لا يوجب تلويث المسجد وتنجيسه أو يوجب الهتك لحرمة المسجد .

وأمَّا الثاني : كغسل الجنابة فلا شك في وجوب الخروج فيما إذا استلزم التلويث، فإن ذلك من موارد الضرورة الشرعية، فإن بقاءه جنباً في المسجد لا يجوز ولا بُدّ أن يخرج من المسجد فوراً .

وأمَّا إذا لم يوجب تلويث المسجد بالنجاسة ولا هتكاً لحرمته، وفرضنا أنَّ زمان الخروج دقيقتان وزمان الغسل أيضاً دقيقتان، فعندئذٍ لا مبرر للخروج ولا يجوز له الخروج بل يغتسل في المسجد .

وكذا لا مبرر للخروج من المسجد فيما إذا كان زمان الخروج أكثر من زمان الغسل في المسجد، بل لا شبهة حينئذٍ في وجوب الغسل في المسجد، لأنه إذا ترك الغسل وبادر إلى الخروج ـ والمفروض كونه أكثر زمناً من الغسل في المسجد ـ فهو بطبيعة الحال مستلزم لبقائه ومكثه جنباً في المسجد أكثر، وهو بلا مبرر ولا ضرورة، لأنّ بقاء الجنب في المسجد غير جائز . وأمّا العكس بأن كان زمان الخروج أقلّ من زمان الغسل، فعندئذٍ لا بُدّ من الخروج من المسجد .

(١) بداهة صدق المكث عليه بعد كون معظم البدن فيه، وعدم صدق عنوان الخروج عليه، فعندئذٍ لا يضر باعتكافه خروج بعض أجزاء بدنه كما هو ظاهر .

ذلك إذا كان ذلك في أثناء النهار بل مطلقاً على الأحوط [١].

---

(١) يقع الكلام تارة في الأحكام الظاهرية الخاصة للمرتد، وأخرى في خصوص حكم اعتكافه من حيث الصحة والبطلان ..

أمَّا الأحكام الخاصة للمرتد فهي الأحكام الظاهرية الثابتة على من ارتد عن فطرة المعروفة بين الأصحاب، من قتله وبينونة زوجته وتقسيم أمواله بين ورثته .

والكلام فيما إذا تاب المرتد عن فطرة ورجع إلى الإيمان بالله وحده لا شريك له وبرسالة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم فهل تبقى تلك الأحكام الخاصة عليه، أو أنَّها ترتفع بالتوبة؟.

المعروف والمشهور عدم قبول توبة المرتد عن فطرة، وعندئذٍ فالأحكام الظاهرية الثابتة عليه تبقى على حالها .

وذهب جماعة منهم السيّد الأُستاذ قدس سره[١] إلى أنَّ توبته تقبل باعتبار أن معنى التوبة هو الرجوع إلى الإيمان بالله تعالى، فإذا رجع إلى الإيمان بالله تعالى وحده لا شريك وبرسالة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم فيترتب عليه جميع أحكام المسلم من وجوب الصلاة والصوم والزكاة والخمس والحج وما شاكل ذلك، ولكن مع هذا لا تسقط الأحكام الظاهرية الخاصة الثابتة للمرتد ـ وإن قبلت توبته ـ بل يجب قتله وأن تبين زوجته وتقسمّ أمواله بين ورثته .

ويلاحظ عليه : أنه كيف يمكن بقاء هذه الأحكام مع ارتفاع موضوعها ؟! فإن موضوع هذه الاحكام هو الارتداد، والمفروض أنه قد رجع وتاب وآمن بالله

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٣٩٠ .

تعالى وحده لا شريك وبرسالة الرسول الأكرم ﷺ ، وعليه فإذا ارتفع الموضوع ارتفع حكمه أيضاً كما هو الحال في أكثر القضايا الحقيقة . نعم، في مثل السارق والزاني ونحوهما ـ وإن تابا ـ فالحكم ثابت عليهما ولا يرتفع طالما لم يجر عليهما الحدّ، ولعلّ بقاءه وعدم ارتفاعه بعد التوبة لأجل خصوصية عدم التمكن من إجراء الحدّ في وقت التلبّس فإذا أُسقط الحدّ بعد العمل ـ لأجل التوبة ـ كان جعله لغواً ولا أثر له ووجوده كعدمه، مع أنَّ الغرض من جعل الحدّ هو قمع الفساد واللاأخلاقية من المجتمع، ومن ثمّ فلا يصحّ يقاس الارتداد بالسارق والزاني .

وبعبارة أخرى : فهل أنَّ حدوث الارتداد حيثية تعليلية لحدوث هذه الأحكام وبقائها، أو أنَّه حيثية تقييدية لهذه الأحكام فتدور مداره حدوثاً وبقاءً ؟

فإن قلنا بأنَّ حدوث الارتداد يكفي في حدوث هذه الأحكام وبقائها بنحو الحيثية التعليلية فهذه الأحكام باقية وإن ارتفع الارتداد، وأمّا إذا قلنا إنّ حدوث الارتداد موجب لحدوث هذه الأحكام بنحو الحيثية التقييدية وتدور مداره حدوثاً وبقاءً، فبطبيعة الحال ترتفع بارتفاعه عند التوبة، وهذا ما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع فإنَّ هذه الأحكام تدور مدار الارتداد حدوثاً وبقاءً على تفصيل في محله.

وأمَّا بطلان الاعتكاف من المرتد فقد ذكر السيد الاستاذ قدس سره لذلك وجوهاً :

الأوَّل : مانعية الارتداد عن صحة الصوم، فإن صحّة الصوم مشروطة بالإيمان والإسلام حسب ما دلّت عليه الروايات، والمفروض أن المرتد لا ايمان له بالله تعالى وبرسالة الرسول الأكرم ﷺ ، فإذا بطل صومه بطل اعتكافه أيضاً، لأن صحّة اعتكافه مشروطة بصحّة صومه .

وفيه : أنه مبني على اعتبار الإسلام والإيمان في صحة العبادة، وقد عرفت في (شرائط صحة الصوم) : من أنّه لا دليل على كون الإسلام أو الإيمان شرطاً في صحّة العمل .

الثاني : إن الكافر يحرم عليه اللبث في المسجد ويجب اخراجه منه إجماعاً، وإن كانت الآية الشريفة خاصة بالمشركين وبالمسجد الحرام ولكن الحكم مطلق من كلتا الناحيتين بلا خلاف، فإذا كان المكث في هذا الجزء من الاعتكاف أي حال الارتداد حراماً فكيف يقع مصداقاً للواجب ؟!

وفيه : أنه مبني على مسلك المشهور بين الأصحاب من كون الكفّار مكلفين بالفروع كالأصول فعندئذٍ يحرم عليه المكث في المسجد ويجب اخراجه من المسجد، وأمَّا إذا قلنا بأن الكافر لا يكون مكلفاً بالفروع كما هو مختار السيّد الأُستاذ قدس سره وهو الصحيح[1]، فعندئذٍ لا يكون بقاؤه في المسجد محرّماً، وأمَّا

---

(١) وهذا عدول عمّا ذكره (دام ظلّه) في التعاليق المبسوطة (ج ٦ ، ص ٢٦٩) وعمّا أفاده بما مرّ في بحثه الشريف من كتاب الصوم من كون الكفار مكلفين بالفروع .

وتجدر الإشارة إلى أنّه (دام ظلّه) قد عدل عن ذلك في بحث كتاب الزكاة ـ لا في كتاب الاعتكاف ـ إلا أنّه حيث تزامن إلقاء بحث سماحته لكتاب الزكاة مع مراجعته (دام ظلّه) لما قرّرته من أبحاث كتاب الاعتكاف فقد أمر سماحته بإدراج ذلك ضمن أبحاث الاعتكاف .

وقد أفاد (دام ظلّه) في وجه عدم كونهم مكلفين بالفروع بما حاصله :

أولاً : ـ إنّ النبي الاكرم صلى الله عليه وآله لما بُعث من قبل الله تعالى لإنقاذ البشرية من الضلالة إلى الهداية ومن الظلمات الى النور فلا شبهة في انه مبعوث الى كافة البشر بلا فرق بين مختلف أصنافه وطوائفه، فإنّه مبعوث الى هداية كافة البشر على وجه هذه الكرة الارضية وهو مكلّف أولاً ببيان كلمتين : كلمة التوحيد ، وكلمة الرسالة ، لأنّ الإسلام متمثّل بهاتين الكلمين وقد أعلن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في أوّل بعثته هاتين الكلمتين للناس فمن آمن بهما فهو مسلم محقون الدم والعرض والمال من أي طائفة من طوائف الإسلام كانت ، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى ، إنّ رسالة الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله تشتمل على جميع الأحكام الفرعية إجمالا وبنحو القضية المهملة ، منها ولاية الأئمة الأطهار عليهم السلام ، ومن ثمّ ذكرنا إنّ كلّ حكم تشتمل عليه الرسالة سواء أكان المكلف قاطعاً به أم ظاناً به أم كان محتملاً فإنكاره إنكار للرسالة←

⇐ إما قطعاً أو ظناً أو احتمالاً ، لأنّ إنكار الرسالة احتمالاً يوجب الكفر ، حيث لابد أن يكون الإيمان بها قطعياً .

ومن ناحية ثالثة ، فقد ذكرنا إنّ إنكار الضروري في نفسه لا يوجب الكفر طالما لم يكن المكلف ملتفتاً إلى أنّ إنكاره إنكار للرسالة وتكذيب للنبي الاكرم ﷺ ، فاذا التفت الى هذه الملازمة فهو موجب للكفر ، باعتبار أنّ إنكارها حينئذٍ إنكار للرسالة وتكذيب لها ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الحكم ضرورياً أم قطعياً أم ظنياً أم احتمالياً إذا كانت الرسالة مشتملة عليه حقاً وواقعاً ، فإنّ إنكاره إنكار للرسالة إما بالضرورة أو بالقطع أو بالظن أو بالاحتمال ، وإنكار الرسالة احتمالاً معناه أنه لم يؤمن بها جزماً وقطعاً فمن أجل ذلك يوجب الكفر .

والخلاصة : أنّه لا شبهة في أنّ الأمر بالإيمان بالرسالة يتضمن الأمر بالإيمان في الفروع الفقهية إجمالاً ، وعلى هذا فمن لم يكن مؤمناً برسالة الرسول الأكرم ﷺ كالمشركين والملحدين وجميع الكفار فكيف يكون مؤمناً بما اشتملت عليه الرسالة من الفروع !؟ فإذاً فبطبيعة الحال الإيمان بالفروع متفرّع على الإيمان بالرسالة ، فمن لم يؤمن بالرسالة لا يكون مؤمناً بالفروع ، وحينئذٍ فتكليفه بالفروع يكون لغواً لأنّه لا يؤمن بها .

وثانياً: إنّ الخطاب في الآيات الكريمة التي هي في مقام تشريع الأحكام الشرعيّة ـ كما أشرنا إليها آنفاً ـ موجّه إلى المؤمنين وهذا دليل على أنّ المؤمنين هم المكلفون بالفروع دون الكافرين والمشركين بشهادة صحيحة زرارة على ذلك ، قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : أخبرني عن معرفة الإمام منكم واجبة على جميع الخلق ؟ فقال : إنّ الله عز وجل بعث محمداً ﷺ إلى الناس أجمعين رسولاً وحجّة لله على جميع خلقه في أرضه ، فمن آمن بالله وبمحمد رسول الله ﷺ واتبعه وصدقه فإنّ معرفة الإمام منّا واجبة عليه ، ومن لم يؤمن برسوله ولم يتبعه ولم يصدقه ويعرف حقهما فكيف يجب عليه معرفة الإمام وهو لا يؤمن بالله ورسوله ويعرف حقهما..)). فإنّ أمر الإمام عليه السلام في هذه الصحيحة بالإسلام أولاً ثم بالولاية يدلّ على أنّ الأمر بالولاية متفرّع على الأمر بالرسالة.

وأمّا ما استدل به المشهور على تكليف الكفار بالفروع بقوله تعالى : [...قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّين ، وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ] ، بتقريب أن العقاب على ترك الصلاة يدل على أن الكفار كانوا مكلفين بها ، هذا .

والجواب : إن المتفاهم العرفي من هذه الآية الكريمة ـ بقرينة وقوعها في سياق ما سبقها من الآية وهو قوله تعالى : ﴿**إلا أصحَاب اليَمينِ في جَنّاتٍ يَتَسَاءلوُنَ ما سَلَكَكُم في سَقَر قَالُوا لم نَكُ مِنَ**﴾ .

⇐ الْمُصَلِّينَ .. ﴾ وما تأخر عنها من الآية وهو قوله تعالى :﴿ ... وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ۞ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ۞ حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ﴾ ـ هو أن المشركين يقولون إننا لم نك من المؤمنين حتى نكون من المصلين بل كنّا نكذب بيوم الدين ، ضرورة أنه لا معنى لإدانتهم وعقوبتهم على ترك الصلاة مع أنهم كانوا مشركين ومكذبين بيوم الدين وبرسالة النبي الأكرم ﷺ أو لا أقل من الإجمال في الآية المباركة وعدم دلالتها على أنّ العقوبة على ترك الصلاة ، فلا يمكن الاستدلال بها على تكليف الكفار بالفروع .

وأما الآية الثاني وهي قوله تعالى : ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۞ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴾، فالظاهر أنّ قوله تعالى : ﴿الذين لا يؤتون الزكاة﴾ صفة مميزة بين المشركين والمسلمين فويل للمشركين من جهة كفرهم لا من جهة أنهم لا يؤتون الزكاة فالتمييز بين هؤلاء المشركون وهؤلاء المسلمون بإعطاء الزكاة وعدم إعطاء الزكاة.

فالنتيجة : الأظهر أنّ الكفار ليسوا مكلفين بالفروع.

ثم إننا لو أغمضنا النظر عن ذلك وسلمنا بأنهم مكلفون بالفروع فهل عباداتهم صحيحة أو لا؟ والجواب : إنّ المعروف والمشهور أن عبادتهم غير صحيحة لأنها تتوقف على قصد القربة ولا يتمشى قصد القربة من الكفار.

ولكن لا يمكن المساعدة على ذلك ، فإنّ معنى قصد القربة هو الاتيان بالفعل لله تعالى وتقدس ويعتبر في قصد القربة أن يكون الفعل محبوباً لله تعالى فاذا كان محبوباً فيصح أن يأتي به لله تعالى وتقدس ، أما أنّ ذات الكافر مبغوضة فلا دخل لها في قصد القربة ولا تمنع منه لأن حسن التقرب الى الله تعالى فعلي لا فاعلي ، فإنّ الناصب لأهل البيت عليهم السلام أسوء من الكافر مع أنه متمكن من قصد القربة .

والحاصل : أن الكفر لا يكون مانعاً عن قصد القربة اذا كان الفعل قابلاً للتقرب وقابلاً لإسناده اليه تعالى وتقدس من جهة انه محبوب عند الله ، فاذا أتى به لله تعالى لا لغيره فيتحقق قصد القربة سواء أكان الفاعل مسلماً أو كافراً أو ناصبياً أو غيرهم فلا فرق من هذه الجهة ، فعلى هذا ، حتى لو قلنا بأن الكفار مكلفون بالفروع فتصح العبادة منهم ، فما هو المشهور من عدم صحة عبادة الكفّار لا دليل عليه ولا وجه له.

[٢٥٦١] مسألة ٢ : لا يجوز العدول بالنية من اعتكاف إلى غيره وإن اتحدا في الوجوب والندب ولا عن نيابة ميت إلى آخر أو إلى حي أو عن نيابة غيره إلى نفسه أو العكس[١].

وجوب اخراج غير المشرك من المسجد فلا دليل عليه غير دعوى الإجماع وهو لا يمكن الاعتماد عليه، ولهذا احتاط السيّد الأُستاذ قدس سره فيه، ولكن لا وجه للاحتياط أيضاً، والأقوى الجواز إلا إذا كان هتكاً لحرمة المسجد وهو لا يكون.

الثالث: إنَّ الاعتكاف عبادة وحيث إنَّه عبادة فصحته مشروطة بالإيمان والإسلام فمن أجل ذلك لا يصح الاعتكاف من المرتد لأنه قسم من الكافر، هذا مضافاً إلى أن المعروف والمشهور عدم تمشي قصد القربة من الكافر.

وفيه : أنه لا يخلو من إشكال، لأنّ الفعل إن كان محبوباً في نفسه عند المولى فلا مانع من التقرّب به وإن كان من الكافر، وصدوره من الكافر لا يجعله مبغوضاً، ولا دليل على كون الكافر لا يتمكن من التقرّب إلى الله تعالى، بل لا مانع من تمشي قصد القربة منه.

(١) ضرورة أنّ العدول بالنيّة من عمل الى آخر خلاف القاعدة فلا يمكن الالتزام به إلا بدليل مخصوص، سواء أكانا واجبين أم مستحبين أم مختلفين. هذا.

وقد أفاد السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[١] وجهاً لذلك، وحاصله: أنَّ الأمر المتعلّق بالمركب من عدّة أجزاء ـ كالصلاة أو الاعتكاف ونحوهما ـ ينحلّ لدى الدّقة إلى أوامر ضمنية متعلّقة بالأجزاء، وحيث إنها ارتباطية حسب الفرض

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٣٩١.

فلا جرم كان كل أمر مشروطاً بشرط متأخر أو متقدم أو بهما معاً، بمعنى أنّ الأمر المتعلّق بالصلاة ينحل إلى أوامر ضمنية متعددة : أمر ضمني للتكبيرة وآخر لفاتحة الكتاب وثالث للركوع ورابع للسجود وهكذا، والأمر الضمني المتعلّق بالتكبيرة مشروط بنحو الشرط المتأخر بملحوقيته بالقراءة والركوع الى آخر الصلاة، كما أنّ الأمر بالركوع مشروط بكونه ملحوقاً بالسجود ومسبوقاً بالقراءة، والأمر الضمني المتعلّق بالسلام مشروط بمسبوقيته بما تقدّم من الأجزاء، فاتصاف كل واحد من أجزاء المركب بالجزئية لذلك المركب مشروط بالانضمام لسائر أجزاء هذا المركب إما بنحو الشرط المتأخر أو المتقدم أو بهما معاً.

وعلى هذا، فإذا عدل في الأثناء فأتى بركوع ـ مثلاً ـ عن صلاة أخرى لم يقع جزءً لا من المعدول عنه لعدم الملحوقية بما هو من أجزاء هذا المركب، ولا من المعدول إليه لعدم المسبوقية كذلك، فمن أجل ذلك يكون العدول باطلاً.

ويمكن المناقشة فيما أفاده قدس سره : بأنّ الوجوب المتعلق بالصلاة وجوب واحد بسيط، واعتبار محضّ من المولى ولا يعقل كونه مركباً، وهذا الوجوب الواحد مجعول بجعل واحد متعلق بالصلاة في عالم الاعتبار، لا في عالم الخارج لكي ينبسط على أجزائها وينحل إلى حصص متعددة بعدد الأجزاء، لأنّ الانحلال لا يتصور في عالم الاعتبار، إذ ليس فيه إلا اعتبار المولى الوجوب للصلاة في عالم الذهن، فالانحلال إنما هو بتحليل من العقل بتبع انحلال الأجزاء وتعددها في عالم الخارج ولا واقع موضوعي له، ومن الواضح أن الوجوب إذا كان واحداً فله فاعلية واحدة في الخارج عند توفّر شروطه فيه، وعلى هذا فالوجوب المتعلّق بالصلاة بما أنه وجوب واحد مستقل فله فاعلية واحدة كذلك من بدايتها إلى نهايتها، وأما الوجوب المتعلّق بكل جزء من أجزائها فلا يكون فاعلاً، حيث

لا واقع له حتى يكون كذلك، ولا أثر لمجرد تحليل العقل إياه وتقديره وافتراضه إذا لم يكن له واقع . هذا إضافة إلى أن فاعلية الوجوب الضمني لكل جزء إنما هي بفاعلية الوجوب الاستقلالي لا بنفسه، وإلا لم يكن وجوباً ضمنياً وهذا خلف، لأن الوجوب الضمني للأجزاء المرتبطة عين الوجوب الاستقلالي المتعلّق بالكلّ، باعتبار أنّ الوجوب الضمني المتعلّق بالتكبيرة مرتبط بالوجوب الضمني المتعلّق بالفاتحة وهكذا، ولهذا لا فاعلية له إلا بفاعليته، ومن هنا يكون اشتراط الوجوب الضمني لكل جزء بالقدرة إنما هو باشتراط الوجوب الاستقلالي بها لا مستقلاً، وإلا لم يكن وجوباً ضمنياً، والمفروض أن اشتراط الوجوب الاستقلالي بالقدرة إنما هو بنحو الشرط المقارن حدوثاً وبقاءً، وحيث إن القدرة التي يكون الوجوب الضمني مشروطاً بها هي نفس القدرة التي يكون الوجوب الاستقلالي مشروطاً بها، فبطبيعة الحال يكون اشتراط الوجوب الضمني بها أيضا بنحو الشرط المقارن، وذلك لأن وجوب التكبيرة ليس مشروطاً بالقدرة المطلقة بل بحصة خاصة منها وهي القدرة المرتبطة بالقدرة على فاتحة الكتاب المرتبطة بالقدرة على الركوع وهكذا إلى القدرة على التسليمة، وهذه القدرة المرتبطة نفس القدرة التي هي شرط للوجوب الاستقلالي .

وكيف ما كان، فاشتراط الوجوب الضمني إنما هو باشتراط الوجوب الاستقلالي وإطلاقه بإطلاقه، فلا شأن له ولا وجود إلا بوجوده، فما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من أن الوجوب الضمني لكل جزء سابق مشروط بالقدرة على الجزء اللاحق بنحو الشرط المتأخر دون الوجوب الاستقلالي لا يرجع إلى معنى صحيح . ومن هنا يظهر أنه لا يعقل أن يكون الوجوب الاستقلالي مشروطاً بالقدرة بنحو الشرط المقارن، والوجوب الضمني المرتبط مشروطاً بها بنحو

[٢٥٦٢] مسألة ٣ : الظاهر عدم جواز النيابة عن أكثر من واحد في اعتكاف واحد . نعم يجوز ذلك بعنوان إهداء الثواب فيصح إهداؤه إلى متعددين أحياء أو أمواتا أو مختلفين[١].

الشرط المتأخر، فإن هذا إنما يتمّ فيما إذا لوحظ وجوب كل جزء بحدّه ومستقلاً وهذا خلف .

وعلى هذا، فلا يتصوّر الشرط المتأخر أو الشرط المتقدم، بل فاعليته للكل مشروطة بالقدرة التدريجية على الكل بنحو الشرط المقارن، وأمَّا فاعليته للأجزاء فهي عين فاعليته للكل وهي أيضاً مشروطة بالقدرة بنحو الشرط المقارن لا مستقلة، وإلا لزم خلف فرض كونها فاعلية ضمنية وجزء فاعليته للكل .

وبالجملة : فما ذكره السيّد الأُستاذ قدّس سرّه من الالتزام بالشرط المتأخر والمتقدّم في الواجبات المركبة لا موجب للالتزام به، بل لا موضوع له، لأنّ فاعلية الوجوب للكل مشروطة بالقدرة التدريجية على الكل بنحو الشرط المقارن .

فالنتيجة : أنَّ العدول بالنيّة من عمل لآخر على خلاف القاعدة، فإنّ من أتى بالركعتين الأوليين أو بالركعة الأوَّلى بعنوان صلاة الظهر، ثمّ عدل إلى صلاة العصر فانقلاب هاتين الركعتين الأُوليين أو الركعة من صلاة الظهر الى صلاة العصر بحاجة إلى دليل، وهكذا بالنسبة إلى كل مورد إلا ما ثبت بدليل مخصوص، كما ثبت في العدول من الحاضرة الى الفائتة، أو اللاحقة الى السابقة، أو الفريضة إلى النافلة فيما إذا أقيمت الجماعة، وحيث لم يقم الدليل في المقام فلا يجوز العدول من اعتكاف الى آخر مطلقاً.

(١) الأمر كما أفاده قدّس سرّه، فإنّ النيابة في نفسها على خلاف القاعدة، فإن سقوط

[٢٥٦٣] مسألة ٤ : لا يعتبر في صوم الاعتكاف أن يكون لأجله بل يعتبر فيه أن يكون صائما أي صوم كان[١] فيجوز الاعتكاف مع كون الصوم

التكليف عن ذمة شخص بفعل شخص آخر خلاف القاعدة وبحاجة إلى دليل، فإن ثبت الدليل ـ كما في النيابة عن الأموات، بل الأحياء أيضاً في بعض الموارد كالحج المندوب ـ فهو، وإلا فلا يمكن الالتزام بذلك لعدم مشروعيتها، وعندئذٍ فلا محالة يكون مقتضى القاعدة البطلان.

ولا تقاس العبادات بالمعاملات، فإن النيابة والوكالة في باب المعاملات تكون على وفق القاعدة، وقد جرت سيرة العقلاء على ذلك، وهذه السيرة ممضاة من الشارع، فإن بيع الوكيل أو بيع النائب يصح نسبته حقيقةً وواقعاً إلى الموكل وإلى المنوب عنه، وهكذا جميع المعاملات.

وكيف ما كان، فإن الثابت من تلك الأدلة إنما هي النيابة عن شخص واحد، وأمَّا النيابة عن أكثر من واحد فهي خلاف القاعدة وبحاجة إلى قيام دليل عليها، كما في باب الزيارات وفي الحجّ المستحب أو ما شاكلهما، فإنه لا مانع من النيابة عن شخصين أو أكثر، مع أنّ مرجع هذه النيابة إلى اشتراكهم بثواب هذا العمل، لا أنَّ العمل موزع على شخصين أو أشخاص.

فتحصّل : أنه لا دليل على الاستنابة من أكثر من واحد حتَّى في الأموات فضلاً عن الأحياء.

نعم، لا إشكال في جواز ذلك بعنوان إهداء الثواب، بأن يأتي بعمل ويهدي ثوابه إلى أكثر من واحد.

(١) قد أشرنا فيما تقدَّم أنَّه لا يعتبر في صوم الاعتكاف خصوصية خاصّة ولا

استئجارياً أو واجباً من جهة النذر ونحوه بل لو نذر الاعتكاف يجوز له بعد ذلك أن يؤجر نفسه للصوم ويعتكف في ذلك الصوم ولا يضره وجوب الصوم عليه بعد نذر الاعتكاف فإن الذي يجب لأجله هو الصوم الأعم من كونه له أو بعنوان آخر بل لا بأس بالاعتكاف المنذور مطلقاً في الصوم

عنوان الاعتكاف بل يكفي أيّ صوم كان سواء أكان واجباً بالذات كصوم شهر رمضان ونحوه، أم كان واجباً بالعرض كصوم النذر أو العهد أو الشرط أو الكفّارة أو ما شاكل ذلك، أم كان مستحباً كصوم كل يوم، لأنّ حقيقة الاعتكاف هي نفس اللبث والعكوف، وأما الصوم فهو خارج عن حقيقته وهو من قبيل المقدمات المقارنة، فلا يعتبر أن يكون الصوم لأجله، بلا فرق في ذلك بين القول بوجوب المقدمة شرعاً والقول بعدم وجوبها فعلى كلا التقديرين لا يجب الإتيان بالصوم من أجل الاعتكاف، أمّا على فرض وجوب المقدمة شرعاً فلأن من الواضح أن وجوب المقدمة وجوب غيري توصلي لا تعبدي، فلا يجب قصد الأمر الناشئ من قبل الاعتكاف ليجب الصوم من أجله، لأن المعتبر في العبادة شيء آخر وهو الأمر النفسي المتعلق بالصوم إما الاستحبابي أو الوجوبي. وأما على القول بعدم وجوبها إلا عقلاً من باب اللابديّة كما هو الصحيح، فواضح لأنّ الصوم لم يتصف بالوجوب من أجل الاعتكاف، بل هو باقٍ على حكمه الثابت له في حدّ نفسه استحباباً أو وجوباً، ولا يحكم العقل إلا بالإتيان بطبيعي الصوم تحصيلاً للشرط وتحقيقاً لما لا يتمّ الواجب إلا به بأي عنوان كان حيث لم يؤخذ بدليل الاشتراط عنوان خاص بمقتضى الإطلاق.

المندوب الذي يجوز له قطعه فإن لم يقطعه تمّ اعتكافه وإن قطعه انقطع ووجب عليه الاستئناف .

[٢٥٦٤] مسألة ٥ : يجوز قطع الاعتكاف المندوب في اليومين الأولين ومع تمامهما يجب الثالث وأما المنذور فإن كان معيناً فلا يجوز قطعه مطلقاً وإلا فكالمندوب[١].

---

(١) الأقوال في جواز قطع الاعتكاف المندوب ثلاثة :

القول الأول : ما ذهب إليه جماعة من الأصحاب وهو جواز قطعه في اليومين الأولين ومع تمامهما فيجب الثالث، وأمَّا المنذور فإن كان معيناً فلا يجوز قطعه مطلقاً ـ حذراً من مخالفة النذر ـ وإلا فكالمندوب .

القول الثاني : ما نسب إلى الشيخ[١] والحلبي[٢] وابن زهرة[٣] من عدم جواز قطعه مطلقاً حتى في اليومين الأوَّلين فضلاً عن الثالث.

القول الثالث : ما نسب الى السيد والحلي والعلامة من جواز قطعه مطلقاً حتَّى في اليوم الثالث[٤].

أمَّا القول الأوَّل فهو المعروف والمشهور وهو الصحيح، لأن مقتضى القاعدة أن الاعتكاف في اليومين الأولين مستحب وجواز قطع المستحب وإبطاله ممّا

---

(١) المبسوط١ : ٢٨٩ .

(٢) الكافي في الفقه : ١٨٦ .

(٣) الغنية٢ : ١٤٧ .

(٤) الناصريات (مركز البحوث والدراسات العلمية): ٣٠٠ .

لا شبهة فيه، مضافاً إلى أنَّ النصوص الدالة على ذلك، وأمَّا اليوم الثالث فهو أيضاً على مقتضى القاعدة لأنه واجب فلا يجوز قطعه.

وأمَّا القول الثاني ـ أي عدم جواز القطع مطلقاً ـ فقد اُستُدل له بوجهين :

الوجه الأوَّل: بقوله تعالى: ﴿وَلا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾[1] فإنّ الآية المباركة تنهى عن إبطال الأعمال، ومقتضى اطلاق النهي فيها شموله لإبطال الاعتكاف أيضاً.

ولكن الظاهر أنَّ هذا الوجه غير صحيح، لأنّ الآية غير ناظرة إلى إبطال الأعمال في الأثناء، بل هي ناظرة الى إبطال الاعمال بعد الفراغ من صحتها في الخارج فيتحد مفادها مع قوله تعالى: ﴿لاَ تُبْطِلُواْ صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالأذَى﴾[2] أي لا تبطلوا أعمالكم الصحيحة بالعُجب، فإنّ العُجب يوجب بطلان الأعمال السابقة ويجعلها كالعدم.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنَّ الآية تدل على ذلك، ولكن لا بُدّ من تقييد البطلان فيها بالأعمال الواجبة، وأمَّا الأعمال المستحبة ـ كاليومين الأولين من الاعتكاف ـ فلا شبهة في جواز إبطالها.

الوجه الثاني : بما دلّ على أنَّ المعتكف لو جامع مع أهله خلال أيّام الاعتكاف فإنه موجب للكفّارة، وهذا يدل بالالتزام على حرمة القطع، إذ لا معنى للتكفير عن أمر مباح.

---

(١) سورة محمد صلى الله عليه وآله وسلم : ٣٣.

(٢) سورة البقرة: ٢٦٤.

والجواب عن ذلك : أوّلاً : إنَّ وجوب الكفّارة لا يلازم الحرمة دائماً، نعم، الغالب كذلك فإنَّ الكفّارة إنّما هي على فعل محرم أو ترك واجب، ولكن لا ملازمة دائماً، كما في كفارة التأخير في قضاء شهر رمضان فإنه يجوز تأخيره إلى رمضان الآخر وإن وجبت عليه الكفارة، مع أنّها لا تكشف عن حرمة هذا التأخير.

وثانياً : إنّا لو سلّمنا الملازمة في المقام إلا أنَّ غايتها التلازم بين الكفارة وبين حرمة حصّة خاصة من الإبطال والقطع ـ أي الإبطال بسبب الكفارة ـ وهو الجماع، وأمَّا الإبطال مطلقاً ولو بالخروج عن المسجد ـ عمداً ـ لا لحاجة، فإنّه وإن كان مبطلاً للاعتكاف ولكنه ليس حراماً، ولا شبهة في عدم حرمته إذا كان في اليوم الأوّل أو الثاني، فالملازمة بنحو الإطلاق غير ثابتة، فإذاً لا دليل على أنَّ إبطال الاعتكاف حرام مطلقاً.

وأمَّا القول الثالث : فقد أستُدل له بأن انقلاب النفل الى الفرض على خلاف القاعدة وبحاجة الى دليل، فيرجع حينئذٍ الى أصالة البراءة عن الوجوب في تمام الثلاثة بلا فرق بين الأيام.

وفيه : إنّ الدليل موجود ـ ومعه لا تصل النوبة إلى أصالة البراءة ـ وهو صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: ((إذا اعتكف يوماً ولم يكن اشترط فله أن يخرج ويفسخ الاعتكاف، وإن أقام يومين ولم يكن اشترط فليس له أن يفسخ اعتكافه حتّى تمضي ثلاثة أيّام))[1].

(١) الوسائل: باب٤/ ابواب الاعتكاف، حديث: ١ .

فإن الفقرة الأخيرة تدل بوضوح على أنَّ المعتكف إذا لم يشترط الفسخ حين نوى الاعتكاف فلا يجوز له الفسخ، وأما إذا اشترط جواز الفسخ متى شاء أو اشترط الفسخ معلّقاً على شيء كما هو الحال في الإحرام فإنه يجوز له فسخ الاعتكاف حتى في اليوم الثالث بمقتضى شرط الفسخ .

وأفاد السيّد الأُستاذ دام ظله على ما في تقرير بحثه[1]: بأنَّ المراد من الاشتراط هو التعيين على نفسه بنذر أو شبهه، لا كالاشتراط عند نيّة الإحرام في الحج ـ فإنه لو نوى المحرم الاحرام فإن اشترط إحلاله متى حبس فله أن يحلّ من الإحرام إذا تحقق الحبس ـ وإلا لم تتجه الشرطية الأوَّلى لجواز الخروج سواء اشترط بذاك المعنى، أم لا .

مضافاً إلى ذلك، فإنّ ظاهر الاشتراط في الشرطيتين هو بمعنيين مختلفين، فإنه في الشرطية الأوَّلى ظاهر بمعنى اشتراط عدم الفسخ عليه في اليوم الأوَّل، والرواية واضحة الدلالة على ذلك، فإنّ قوله عليه السلام : (إذا اعتكف يوماً ولم يكن اشترط) أي إذا لم يشترط عدم الفسخ فيجوز له الخروج ويفسخ الاعتكاف في اليوم الأوَّل والثاني، وأمّا إذا اشترط عدم الفسخ فلا يجوز له الفسخ فيهما بمقتضى وجوب الوفاء بالشرط.

بخلاف المراد من الاشتراط في الشرطية الثانية فإنه بمعنى اشتراط الفسخ: (وإن أقام يومين ولم يكن اشترط) أي لم يكن اشترط الفسخ فليس له أن يفسخ الاعتكاف في اليوم الثالث ويخرج من المسجد، وأمّا إذا اشترط الفسخ جاز له الفسخ والخروج من المسجد.

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢: ص٣٩٨ .

[٢٥٦٥] مسألة ٦ : لو نذر الاعتكاف في أيام معينة وكان عليه صوم منذور أو واجب لأجل الإجارة يجوز له أن يصوم في تلك الأيام وفاء عن النذر أو الإجارة . نعم لو نذر الاعتكاف في أيام مع قصد كون الصوم له ولأجله لم يجز عن النذر أو الإجارة[١].

[٢٥٦٦] مسألة ٧ : لو نذر اعتكاف يوم أو يومين فإن قيد بعدم الزيادة بطل نذره ، وإن لم يقيده صحّ ووجب ضمّ يوم أو يومين[٢].

وكيف ما كان، فهذه الصحيحة واضحة الدلالة على أنَّه لا يجوز الخروج من المسجد وإبطال الاعتكاف بعد يومين، كما أنَّها تدل على جواز الفسخ في اليوم الأوَّل والثاني ،وعلى هذا فلا وجه للقول الثالث.

(١) قد تقدَّم ذلك في المسألة الرابعة أنَّ المعتبر في صوم الاعتكاف أن يكون المعتكف صائماً بأي صوم كان، لأنّ الشرط في الصحة إنما هو جامع الصوم المنطبق على كل صوم، ولا يجب عليه أن يصوم لأجل الاعتكاف، بل يصحّ الاعتكاف ولو كان الصوم وفاءً للنذر أو وفاءً للإيجار أو غيرهما.

نعم، لو نذر الاعتكاف في أيام مع قصد كون الصوم له ولأجله، فإنه لم يجز حينئذٍ أن يصوم عن غيره من نذر أو إجارة ونحوهما لكونه مخالفاً لنذره، باعتبار أن نذره كان مقيداً بكون الصوم لأجله .

(٢) فإن أراد دَامَتْ ـ من نذر اعتكاف يوم أو يومين ـ الاعتكاف بشرط لا أي بشرط عدم الزيادة، فلا شبهة في بطلان نذره إذا كان مراد الناذر الاعتكاف الشرعي، لعدم مشروعية المنذور بعد إن كانت صحته مشروطة بالثلاثة أيام، وأمّا إذا لم يقيّده وكان مطلقاً بنحو اللا بشرط ، صحّ نذره وعليه تتميمه ثلاثاً بأن يضم يوماً أو يومين إليه .

[٢٥٦٧] مسألة ٨ : لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام معينة أو أزيد فاتفق كون الثالث عيداً بطل من أصله ولا يجب عليه قضاؤه لعدم انعقاد نذره لكنه أحوط[١].

وإن أراد به مجرّد العكوف ـ لا بعنوان الاعتكاف ـ ومجرّد المكث في المسجد والبقاء ولو لساعة فضلاً عن يوم أو يومين فالظاهر صحة النذر لأن المكث في المسجد في نفسه أمر محبوب وليس أمراً مبغوضاً، وعليه فلو نذر المكث في المسجد يوماً أو يومين بشرط عدم الزيادة فحينئذٍ نذره صحيح ولا وجه لبطلانه .

(١) أمَّا بطلان الاعتكاف فلا شبهة فيه، سواء أكان عالماً بأن اليوم الثالث مصادف ليوم العيد أم كان جاهلاً، فعلى كلا التقديرين لا شبهة في بطلان الاعتكاف، وحينئذٍ فلا جرم كانت المصادفة كاشفة عن عدم انعقاد النذر لعدم مشروعية متعلّقه كما هو ظاهر .

وإنّما الكلام في احتياط الماتن قدس سره بقضاء النذر فإنه لا مقتضي له، لأن النذر ـ في المقام ـ لم ينعقد حتَّى يفوت عن المكلَّف كي يجب عليه قضاؤه، ومن الواضح أن موضوع القضاء هو الفوت ولا فوت في المقام، فإذاً لا مقتضي للاحتياط بالقضاء.

نعم، لعل احتياط الماتن قدس سره بالقضاء في المقام لأجل صحيحة علي بن مهزيار ـ في حديث ـ قال: كتبت إليه ـ يعني: إلى أبي الحسن عليه السلام ـ: يا سيدي! رجل نذر أن يصوم يوماً من الجمعة دائماً ما بقي فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر أو أضحى أو أيام التشريق أو سفر أو مرض هل عليه صوم ذلك اليوم أو قضاؤه؟ وكيف يصنع يا سيدي؟ فكتب إليه: ((قد وضع الله عنه الصيام في هذه الأيام

[٢٥٦٨]مسألة ٩: لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيد بطل إلا أن يعلم يوم قدومه قبل الفجر ولو نذر اعتكاف ثاني يوم قدومه صح ووجب عليه ضم يومين آخرين[١].

كلها ويصوم يوماً بدل يوم إنَّ شاء الله))، وكتب إليه يسأله: يا سيدي! رجل نذر أنَّ يصوم يوماً، فوقع ذلك اليوم على أهله ما عليه من الكفّارة؟ فكتب إليه: ((يصوم يوماً بدل يوم وتحرير رقبة مؤمنة))[١].

فإنّ هذه الصحيحة تدل على وجوب القضاء، مع أنَّه لم يفت عنه شيء لأن نذر الصوم غير مشروع ولا ينعقد في يوم عيد الفطر ولا في عيد الأضحى ولا في أيّام التشريق إذا كان في منى، ولكن مع ذلك أمر الامام عليه السلام بالقضاء بأن يصوم يوماً بدل يوم.

ولكن لا بُدّ من الاقتصار على مورد الصحيحة حيث إنَّ الحكم على خلاف القاعدة، إذ لا مقتضي له بعد انكشاف عدم انعقاد النذر وعدم الفوت، وحينئذٍ فلا يمكن التعدّي عن موردها إلى سائر الموارد، فإن التعدّي بحاجة إلى قرينة ولا قرينة في الصحيحة على التعدّي. فإذاً لا مقتضي للقضاء في المقام.

(١) فرّق الماتن قدس سره بين أن يكون المكلف عالماً بقدوم زيد قبل الفجر، وبين أن يكون جاهلاً بذلك، فيصحّ في الأول دون الثاني.

وغير خفي، فإنه مبني على أن يكون مقصود الناذر أنّ مبدأ الاعتكاف من طلوع الفجر.

---

(١) الوسائل: باب١٠/ كتاب النذر، حديث: ١.

وأمَّا إذا كان مقصود الناذر أن مبدأ الاعتكاف وقت قدوم زيد وإن كان أثناء النهار فإنه يصحّ حتى مع الجهل ـ كما لو قدم زيد بعد طلوع الشمس أو في نصف النهار أو قبل غروب الشمس أو في الليل فإنه ينوي ويتلبس بالاعتكاف في ساعة قدومه ـ فلا شبهة في صحته، غاية الأمر أنّ عليه أن يضيف إلى ذلك ثلاثة أيّام كاملة بحيث يكون أول أيام اعتكافه يوم الغد، وأما الزيادة المتقدمة عليه كنصف يوم ونحوه فلا تضر، إذ لا مانع من الزيادة عليها ولو ببعض يوم سواء أكانت الزيادة متقدمة أم لاحقة بمقتضى اطلاق الأدلة ، فإذاً لا فرق من هذه الناحية ـ إن كان مقصود الناذر ذلك ـ بين كون المكلَّف عالماً أو جاهلاً فعلى كلا التقديرين نذره صحيح.

وذكر السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[1]: بأنه قد يقال : بمنع البطلان في صورة الجهل بعد إمكان الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، بل وجوبه عليه لعدم الفرق في تنجيز العلم الاجمالي بين الدفعي والتدريجي، فيجب عليه الاعتكاف في جميع تلك الأطراف المحصورة المحتمل وقوع القدوم فيها، فإنه يعلم اجمالاً بقدوم زيد إمَّا يوم الأربعاء أو يوم الخميس أو يوم الجمعة أو يوم السبت أو أكثر من ذلك ،والعلم الاجمالي منجز فيجب عليه العمل بنذره فيجب عليه الاعتكاف في تمام هذه الأيام المرددة المحتمل قدوم زيد فيها .

ولكنه قدس سره أجاب عن ذلك :بأنَّ العلم الاجمالي إنّما يكون منجزاً بنحو العلة التامة بالنسبة إلى خصوص حرمة المخالفة القطعية، وأمَّا بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية فتنجيزه يكون بنحو الاقتضاء ومتوقف على عدم جريان

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٤٠٣ .

الأصول المؤمنة في أطرافه وتساقطها بالتعارض، فإذا سقطت بالتعارض فعندئذٍ يكون احتمال التكليف في كل طرف منجزاً طالما لم يكن هناك أصل مؤمن في البين، وحينئذٍ يكون العلم الاجمالي علّة تامة للتنجيز لوجوب الموافقة القطعية العملية أيضاً.

وفي المقام حيث إنّ الأصول المؤمنة لا معارضة فيما بينها لأنها تجري في بعض الأطراف دون بعضها الآخر فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً، وجريان الأصول المؤمنة في بعض الأطراف يوجب انحلال العلم الاجمالي حكماً، وقد مثلّ لذلك بما إذا علم ببطلان أحدى الصلاتين الأولى الصلاة الحاضرة والثانية الصلاة الفائتة، فقاعدة الفراغ في الصلاة الحاضرة لا تجري من جهة المعارضة مع قاعدة الفراغ في الصلاة الفائتة، وبعد سقوط قاعدة الفراغ بالمعارضة فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة أو قاعدة الحيلولة بالنسبة إلى الفائتة، وقاعدة الاشتغال بالنسبة إلى الحاضرة وبذلك ينحلّ العلم الاجمالي .

وفي محلّ الكلام حيث إنَّ قدوم زيد مردّد بين خمسة أيّام أو أكثر فهو علم اجمالي ذو أطراف تدريجيّة، فالمعلوم بالاجمال ـ وهو قدوم زيد ـ مردّد بين يوم الأربعاء والخميس والجمعة والسبت والاحد، فحينئذٍ لا مانع من جريان استصحاب عدم قدومه يوم الأربعاء وبهذا الاستصحاب يثبت أنَّ موضوع وجوب الوفاء بالنذر لم يتحقق، فإن يوم الأربعاء يوم بالوجدان، وعدم قدومه فيه ثابت بالاستصحاب، وبضمّ الوجدان إلى الاستصحاب يتحقق موضوع عدم الوجوب، وكذلك في يوم الخميس، وأمَّا في اليوم الأخير فحيث إنّ المكلَّف يعلم بقدوم زيد ـ إمَّا في هذا اليوم أو في الأيام السابقة ـ فهو غير شاكّ في القدوم آنذاك وعندئذٍ فلا يجري الاستصحاب في اليوم الأخير، وبالتالي فإذا لم يجر الاستصحاب في بعضها الآخر فالعلم الاجمالي ينحل حكماً ولا أثر له.

ويمكن المناقشة فيما أفاده قدس سره :

[٢٥٦٩] مسألة ١٠ : لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام من دون الليلتين المتوسطتين لم ينعقد[١].

أمَّا أوّلاً: بما ذكرناه في محلّه[١] بأنَّ أدلة الأصول المؤمنة لا تشمل أطراف العلم الاجمالي ولا تجري فيها لانصرافها عنها.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنَّ أدلة الأصول المؤمنة تشمل أطراف العلم الاجمالي، ولكن المعارضة ـ في المقام ـ موجودة، فإنه كما أن استصحاب عدم قدوم زيد يوم الأربعاء يجري ويعارض استصحاب عدم قدومه يوم الخميس ويوم الجمعة ويوم السبت، فكذلك يعارض يوم الأحد الّذي هو اليوم الأخير، لأنَّ المكلف وإن علم بقدوم زيد آنذاك بنحو الجامع المردّد ـ إما في نفس ذلك اليوم أو فيما تقدّمه ـ ولكنه لا يخرج حقيقةً عن كونه شاكاً في قدومه في هذا اليوم، فإذاً موضوع الأصل موجود وهو الاستصحاب.

وعلى ضوء ذلك، فاستصحاب عدم قدومه يوم الأربعاء معارض باستصحاب عدم قدومه في سائر الأيام حتَّى اليوم الأخير، وحيث إن استصحاب عدم القدوم في الجميع لا يجري لاستلزامه المخالفة القطعية العملية، وفي بعضها دون بعضها الآخر ترجيح من غير مرجح، فإذاً لا محالة تسقط أدلة الأصول المؤمنة في أطراف العلم الاجمالي من جهة المعارضة، وحينئذٍ يكون العلم الاجمالي منجزاً. ولا فرق في تنجيز العلم الاجمالي للمعلوم بالإجمال بين أطرافه الدفعيّة وأطرافه التدريجيّة.

(١) الأمر كما أفاده قدس سره لعدم مشروعية الاعتكاف كذلك كما تقدّم في الأمر الخامس في شروط صحة الاعتكاف.

---

(١) المباحث الأصولية: ج١، ص٣٩٥.

[٢٥٧٠] مسألة ١١ : لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام أو أزيد لم يجب إدخال الليلة الأولى فيه بخلاف ما إذا نذر اعتكاف شهر[١] فإن الليلة الأولى جزء من الشهر .

[٢٥٧١] مسألة ١٢ : لو نذر اعتكاف شهر يجزيه ما بين الهلالين وإن كان ناقصا ولو كان مراده مقدار شهر وجب ثلاثون يوما[٢].

نعم، إذا كان الاعتكاف بمعنى العكوف واللبث في المسجد ـ لا بالمعنى الاصطلاحي الشرعي ـ فإنه في نفسه عبادة راجحة ولا سيما إذا كان مقروناً بعبادة أخرى من ذكر أو قراءة قرآن ونحوهما، فحينئذٍ لا مانع من انعقاد نذره لو تعلّق بمكث ساعة أو نهار فضلاً عن ثلاثة أيام بدون لياليهما، فإنه يتبع قصد الناذر .

(١) وفيه : أن النذر سعة وضيقاً يتبع قصد الناذر، فإنّ قصد الاعتكاف من حين رؤية الهلال فالليلة الأولى داخلة فيه، وإن قصده من طلوع الفجر فهي غير داخلة فيه .

وبعبارة أخرى : إنّ الناذر إن كان قصده من الشهر الثلاثين نهاراً فقط فالليلة الأولى غير داخلة في أمد الاعتكاف، وإن قصد منه ذلك مع لياليها فهي داخلة فيه، وإن كان قصده منه الشهر القمري الشرعي ـ بماله من المعنى كما هو الظاهر من كلمة الشهر ـ فكذلك لياليه مع نهاراته داخلة فيه، لأن بداية الشهر الشرعي هو ليلة الرؤية من اليوم الأول للشهر، بخلاف بداية الثلاثة أيام فإنها من بداية النهار لليوم الأول، وأما ليلته ـ أي اليوم الأول ـ فهي خارجة عنها .

(٢) لا شبهة في أنَّ حقيقة الشهر لغةً وعرفاً اسم لنفس الشهر، باعتبار أنه يُشهد ويظهر بعد الخفاء ثم يبقى الى ظهور الهلال الجديد كما في قوله تعالى : ﴿**فَمَن**

شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[1]، ولأجله كان لفظ الشهر باصطلاح الشرع اسم للفترة الزمنية الطويلة الممتدة لما بين الهلالين، ومن ثمّ أشرنا في كتاب الصوم الى لزوم مراعاته في صوم الشهرين المتتابعين وعدم كفاية التلفيق، وعليه فلا يفرّق فيه بين كون الشهر تاماً أو ناقصاً لصدق ما بين الهلالين على التقديرين .

وعلى ذلك، فإذا نذر اعتكاف شهر كان المتبادر منه لما بين الهلالين بلا فرق بين كونه تاماً أو ناقصاً .

نعم، على تقدير النقص يجب تكميله بيوم ـ بناءً على القول بأنه كلما زاد على الثلاثة يومين وجب تكميلهما ثلاثاً ـ باعتبار أن الشهر الناقص يتألف من تسع اعتكافات كل واحد منها ثلاثة أيام فيصبح المجموع سبعاً وعشرين يوماً، فإذا زاد عليها يومين وجب تكميلهما باليوم الثالث، وأما بناءً على إنكار هذا القول ـ لضعف مستنده ـ فلا يجب عليه التكميل بيوم، فإذا صام يومين ثمّ رأى الهلال وكان الشهر ناقصاً تسعاً وعشرين يوماً فقد انتهى اعتكافه .هذا .

بخلاف ما لو نذر اعتكاف مقدار شهر، فإنّ المنصرف منه بحسب الظهور العرفي هو الثلاثون يوماً، كما هو المتعارف الآن في الأسواق والمعاملات وغير ذلك، فلو قال ـ مثلاً ـ : كان سفري بمقدار شهر، فإنه لا ينسبق منه الى الذهن إلا مدّة ثلاثين يوماً، بحيث لا يصحّ منه التعبير بذلك لو سافر في اليوم العاشر من شهر رجب ورجع في اليوم التاسع من شهر شعبان إلا بنحوٍ من العناية .

---

(١) سورة البقرة: ١٨٥ .

[٢٥٧٢] مسألة ١٣ : لو نذر اعتكاف شهر وجب التتابع[١] وأما لو نذر

وعليه، فإذا نذر اعتكاف مقدار الشهر، فحيث إن المقدار ظاهر في ثلاثين يوماً ـ لا في ما بين الهلالين ـ فإنه يجب عليه اعتكاف ثلاثين يوماً، وعندئذٍ فيجوز له التفريق لأنّ التتابع غير معتبر فيه كما في الشهرين المتتابعين حيث إن المراد من الشهر فيهما الشهر الهلالي .

(١) وهذا ممّا لا شبهة فيه كما تقدّم آنفاً، فإنّ الشهر إذا أُطلق فهو ظاهر في ما بين الهلالين، والتتابع بين أجزائه وأيامه حيث إنه ذاتي فلا محالة يكون التتابع مقصوداً في المنذور، وحينئذٍ فلا بُدّ أنَّ يعتكف شهراً شرعياً كاملاً سواء أكان ناقصاً أم تاماً، فإنه يصدق عليه عنوان الشهر، فلو فرّق أو لفّق بأن يعتكف النصف الأول من شهر رجب في سنة والنصف الثاني منه في سنة أخرى، حنث ولم يفِ بنذره .

وأمَّا لو نذر مقدار الشهر جاز له التفريق بالتنصيف والتثليث والتربيع لأن التتابع غير معتبر فيه كما في الشهر الهلالي .

بل ذكر الماتن قدس سره أنه يجوز التفريق يوماً فيوماً، غاية الأمر إذا اعتكف يوماً ضمّ إليه يومين أخرين باعتبار أنَّ أقلّ الاعتكاف ثلاثة أيّام، وعلى هذا فإن اعتكاف ثلاثين يوماً إنّما يتحقق في ضمن تسعين يوماً، فإنّه إذا اعتكف يوماً متفرقاً فلا بُدّ أن يضمّ إليه يومين أخريين، واذا اعتكف يوماً رابعاً ضم إليه يومين أخريين، وهكذا إلى أن يتحقق ثلاثون اعتكاف في ضمن تسعين يوماً، وبطبيعة الحال فهو يستلزم صوم تسعين يوماً . وكأنه قدس سره يرى أن عشر اعتكافات غير مجزية وإن بلغ مجموعها ثلاثين يوماً .

وما ذكره قدس سره بعيد، بل لا يمكن ـ إذ مضافاً الى كون ذلك خارجاً عن مقصود الناذر، حيث إن الظاهر انه قد قصد الاعتكاف بمقدار شهر أعمّ من التتابع أو التفريق ثلاثة ثلاثة ـ فإنّ التفريق على هذه الكيفية البالغ مجموع أيام الاعتكاف فيها تسعون يوماً غير معقول، على أساس أنّ الاعتكاف في الأيام الثلاثة واجب واحد مركب من الأجزاء الارتباطية، فالاعتكاف في كل يوم جزء الواجب لإتمامه، والفرض ان وجوب هذا الواجب الواحد إنما جاء من قبل النذر، وعليه فلا يمكن الاعتكاف في اليوم الأول بقصد الوفاء بالنذر إلا بضمّه إلى الاعتكاف في اليومين الآخرين، وعلى هذا الأساس فلا يمكن هذا التفريق، إذ معناه أنّ الأمر النذري قد تعلّق بالاعتكاف في اليوم الأول دون اليومين الأخيرين، وهذا غير معقول لأنه أمر استقلالي وهو لا يمكن أن يتعلق بالاعتكاف في اليوم الأول فقط، لأنّ الأمر المتعلّق به ضمني ـ بالتحليل العقلي ولا أثر له ـ لا استقلالي.

والحاصل: أنّ تفريق الشهر المنذور اعتكافه بالكيفية المذكورة غير معقول لاستلزامه الخلف حيث إن الأمر المتعلق بالاعتكاف في كل يوم من الأيام الثلاثة ضمني ولازم هذا التفريق أنّ الأمر المتعلق في كل يوم استقلالي، وهذا خلف.

وأفاد السيد الاستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[1]: بأنّ ما ذكره الماتن قدس سره مبني:

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٤١٠.

إما على دعوى لزوم قصد عنوان الوفاء في امتثال الأمر النذري، وحيث لم يقصده إلا في الواحد من كل ثلاثة فلا يقع الباقي وفاءً عن النذر، وعلى هذا فإذا اعتكف يوماً بعنوان الوفاء بالنذر فهو يجزي عن النذر وأمَّا اليومان الأخران فيعتكفهما لا بعنوان الوفاء بالنذر بل بعنوان التكمّيل ولأجل ذلك فهما لا يجزيان عن النذر، وبالتالي فاعتكاف ثلاثين يوماً لا يمكن إلا في ضمن ثلاثين اعتكاف وهو لا محالة إنّما يستلزم تسعين يوماً.

أو أنه يبتني على اعتبار أخذ خصوصية في المنذور لا تنطبق إلا على واحد من الثلاثة، ومثّل قدس سره لذلك بما إذا نذر أن يعتكف شهراً في أفضل مكان من مواطن مسجد الكوفة كمقام إبراهيم عليه السلام وكان اعتكافه يوماً في المقام ويومين في سائر أماكن المسجد، أو نذر أن يصوم في اعتكافه بعنوان الاعتكاف فصام يوماً كذلك ويومين بعنوان النيابة أو الكفارة ونحوهما، فإنه لا يحتسب من كل ثلاثة إلا يوماً واحداً.

وقد أجاب السيد الاستاذ قدس سره عن ذلك: بأنّ العنوان المذكور غير لازم القصد، والأمر الناشئ من قبل النذر توصلي لا تعبدي فلا يجب قصده والتقرّب به، فمتى ما أتى بالمتعلق كيفما اتفق فقد أدّى ما عليه. هذا.

ويمكن المناقشة في ما أفاده السيّد الأُستاذ قدس سره..

فأقول: قدّ تكرّر منّا مراراً أنَّ العناوين المعتبرة في الفعل على أنحاء:

منها: ما هو مقوّم ومميّز معاً كعنوان صلاة الظهر وعنوان صلاة العصر.

ومنها: ما هو مقوّم ولكنه ليس مميزاً كعنوان صلاة المغرب إذ ليس لصلاة المغرب شريك في سائر الصلوات.

ومنها : ما هو مميّز ولكنه ليس مقوّماً كعنوان الوفاء بالنذر وعنوان صوم الكفّارة وصوم التعويض وصوم القضاء ونحوها، فإن هذه العناوين من العناوين المميّزة التي لا بد من أخذها في مقام الامتثال، ولذا فلو كان على المكلف صوم قضاء أو صوم كفّارة أو صوم نذر، فصام بدون قصد أي عنوان خاص منها لم يقع مصداقاً لا للصوم المنذور ولا لصوم القضاء ولا للكفارة بل يقع صوماً مستحباً.

وما نحن فيه كذلك فما ذكره السيّد الأُستاذ قدس سره : من أنَّ الأمر بالوفاء بالنذر أمر توصلي وسقوطه لا يحتاج إلى القصد .. فهذا وإن كان صحيحاً، إلا أن عنوان الوفاء بالنذر حيث كان عنواناً مميزاً معتبراً فلا بد من قصده في مقام الامتثال.

وعلى هذا، فإذا اعتكف المكلَّف اليوم الأوَّل بعنوان الوفاء بالنذر، واعتكف اليومين الآخرين بعنوان التكميل لا بعنوان الوفاء بالنذر، فمن الواضح أنَّهما لم يقعا مصداقاً للاعتكاف المنذور، فمن أجل ذلك لا يجزي عن النذر ..

وكيف ما كان، فعنوان الوفاء بالنذر من العناوين المميّزة التي لا بد من أخذها في مقام الامتثال .

وأمّا ما ذكره قدس سره من دعوى ابتنائه على اعتبار أخذ خصوصية في المنذور لا تنطبق إلا على واحد من الثلاثة فهي صحيحة، لأن المنذور فيه خصوصية زائدة وهي خصوصية المكان ونحوها ، كما في مثال اعتكاف اليوم الأول في مقام ابراهيم عليه السلام فخصوصية المكان لا توجد في غيره، وبالتالي فحيث إن اعتكاف اليومين الآخرين في غير مقام إبراهيم عليه السلام لا يكون واجداً لخصوصية المكان فلا يقع مصداقاً للوفاء بالنذر.

مقدار الشهر جاز له التفريق ثلاثة ثلاثة إلى أن يكمل ثلاثون بل لا يبعد جواز التفريق يوماً فيوماً ويضم إلى كل واحد يومين آخرين بل الأمر كذلك في كل مورد لم يكن المنساق منه هو التتابع .

[٢٥٧٣] مسألة ١٤ : لو نذر الاعتكاف شهراً أو زمانا على وجه التتابع سواء شرطه لفظاً أو كان المنساق منه ذلك فأخلّ بيوم أو أزيد بطل وإن كان ما مضى ثلاثة فصاعداً واستأنف آخر مع مراعاة التتابع فيه[1] وإن كان معيناً

---

(١) الأمر كما افاده قدس سره ، فإنّ التتابع حيث أخذ شرطاً فبطبيعة الحال يكون انتفاؤه موجباً لانتفاء المشروط ، وحينئذٍ فلا يصح الاعتكاف مع الإخلال بشرط التتابع ، ولا فرق في البطلان بين أن يكون المنذور كلياً كما إذا نذر اعتكاف شهر مطلقاً ، فإذا أخلّ بالتتابع يوماً أو يومين بطل اعتكافه ولا شيء عليه غير البطلان فيأتي به في شهر آخر .

أو يكون المنذور فرداً معيناً كما إذا نذر اعتكاف شهر رجب فلو أخلّ بالتتابع بطل اعتكافه وعليه الإثم مضافاً الى كفّارة مخالفة النذر . هذا هو الفرق بين ما إذا كان المنذور كلياً وما إذا كان المنذور فرداً معيناً ، وهذا ممّا لا شبهة فيه.

وإنّما الكلام في جهات أخرى :

الجهة الأولى : إذا أخلّ بالتتابع وبطل اعتكافه ، أو ترك الاعتكاف في شهر رجب مطلقاً ، فهل يجب عليه القضاء أو لا يجب ؟

المعروف والمشهور بين الأصحاب وجوب القضاء ، وقد أُدّعي عليه الإجماع ، ولكن ذكرنا غير مرّة إنَّه لا يمكن الاعتماد على الإجماع ، لأنّ

الإجماع بين المتأخرين لا يمكن لنا اثباته بين المتقدمين لعدم الطريق إلى ذلك، فضلاً عن اثباته بين أصحاب الأئمّة عليهم السلام وأنه قد وصل إلينا يداً بيد وطبقةً بعد طبقة، فمن أجل ذلك لا يمكن الاعتماد على الإجماع.

نعم، يمكن التمسك بصحيحة زرارة فإنّ السائل سأل الامام عليه السلام عن أنَّ صلاته قد فاتت في السفر وتذكر في الحضر فهل عليه قضاؤها تماماً أم قصراً، فقال الإمام عليه السلام في جوابه ((يقضي ما فاته كما فاته))[1].

وهذه الصحيحة وإن كان موردها الصلاة، إلا أنه لا مانع من التمسك بإطلاقها، لأنّ كلمة (ما) الموصولة مطلقة، غاية الأمر أنَّ الامام عليه السلام قد طبّق ذلك على الصلاة وهذا ليس من باب التخصيص بمورد الصلاة، وعليه فلا مانع من تطبيقه أيضاً على سائر الموارد منها ما نحن فيه، فعندئذٍ يجب القضاء في المقام أيضاً.

وكيف ما كان، فلا مانع من التمسك بإطلاق صحيحة زرارة للحكم بوجوب القضاء في المقام.

الجهة الثانية : إنه على تقدير وجوب القضاء فهل يجب القضاء بنحو التتابع كما هو الحال في الأداء أو لا يجب كذلك ؟

أفاد السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[2]: بأنَّه لم يثبت الدليل إلا على أصل القضاء دون كيفيته، وذكر على ذلك شواهد تدل على عدم وجوب التطابق بين القضاء والأداء في تمام الخصوصيات، منها ما إذا فاته صوم في الحرّ

(١) الوسائل: باب٦/ ابواب قضاء الصلوات، حديث: ١.

(٢) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٤١٢.

الشديد في أيّام الصيف الطويلة فإنه يجوز قضاؤها في أيّام الشتاء القصيرة، أو فاته الصوم المنذور إيقاعه في بلد فلا يجب قضاؤه في ذلك البلد بل يجوز قضاؤه في بلد آخر، فلا تلزم المراعاة في جميع الخصوصيات ومنها التتابع .

ولكن ما أفاده قدّسّرهُ لا يمكن المساعدة عليه لا بحسب مقتضى القاعدة ولا بحسب النصوص ..

أمَّا بحسب مقتضى القاعدة، فلأن القضاء هو الإتيان بالمأمور به بنفس ما يأتي به أداءً، غاية الأمر إذا لم يأت به في وقته أداءً فيأتي به في خارج الوقت ويسمى ذلك قضاءً، فإذاً الأداء والقضاء وصفان لشيء واحد، وعلى هذا فإذا فرضنا أنَّ التتابع شرط في صحّة الاعتكاف فمعنى ذلك أنّ الواجب حصة خاصة من الاعتكاف وهو الحصة المقيّدة بالتتابع، فإذا ترك المكلَّف هذه الحصة وأخلّ بها عمداً أو بغير عمدٍ وفاتت في وقتها فيجب عليه الإتيان بنفس هذه الحصة في خارج الوقت ،كما هو الحال في الترتيب المعتبر بين صلاة الظهر وصلاة العصر أو صلاة المغرب وصلاة العشاء فكما أن هذا الترتيب معتبر في الأداء فكذلك هو معتبر في القضاء أيضاً، ولذا لا يجوز له في حال الإتيان بالقضاء تقديم صلاة العصر على صلاة الظهر من يوم واحد لأن تقديمها عليها إخلال بالشرط .

فإذاً مقتضى القاعدة لزوم التطابق بين الأداء والقضاء في جميع الخصوصيات المعتبرة في المأمور به التي تكون من قيوده .

نعم، الخصوصيات الخارجة عن المأمور به والتي لا تكون من قيوده ـ كالخصوصيات الزمانية والمكانية ـ التي مثّل لها السيد الاستاذ قدّسّرهُ فلا شبهة في عدم اعتبار المطابقة فيها، كما إذا فاته صوم في الحرّ الشديد في أيّام الصيف

الطويلة فإنه يجوز قضاؤها في أيّام الشتاء القصيرة أو إذا فات الصوم عن المكلّف في بلد فلا يجب قضاؤه في نفس هذا البلد ،لأن هذه الخصوصيات خارجة عن المأمور به ولا تكون من قيوده.

وأمَّا بحسب النصوص فعمدة النصوص في المقام صحيحة زرارة المتقدّمة، والوارد فيها (يقضي ما فاته كما فاته) وهي تدل على أنَّ موضوع وجوب القضاء هو الفوت، وتدلّ أيضاً على اعتبار المماثلة بين القضاء والأداء .

فالحاصل : أنّ المماثلة بين القضاء والأداء في الأجزاء والشرائط ـ التي هي من قيود المأمور به ـ معتبرة، وأمَّا الخصوصيات الخارجة عن المأمور به فلا تعتبر المطابقة فيها .

وعلى هذا، فما ذكره السيّد الأُستاذ قدّس سرّه : من أنَّ التتابع غير معتبر لعدم الدليل على اعتبار المطابقة بين القضاء والأداء في جميع الخصوصيات لا يمكن المساعدة عليه.

الجهة الثالثة : إذا أخلّ بالتتابع المعتبر في المنذور، فهل يجب عليه قضاء المنذور من أصله، أو أنه لا يجب عليه إلا قضاء خصوص ما أخلّ به، كما لو نذر اعتكاف شهر رجب فصام منه عشرين يوماً على وجه التتابع ولكنه أخلّ بالتتابع في العشرة الأخيرة، فهل يجب عليه قضاء تمام الشهر أو يجب عليه قضاء خصوص ما أخل به وهو العشرة الأخيرة؟

لا شبهة بأنّ الإخلال بالتتابع في بعض أجزاء المأمور به يوجب بطلان المأمور به جميعاً، باعتبار أنَّ اعتكاف شهر رجب ـ مثلاً ـ واجب واحد مركب من الأجزاء الطوليّة المرتبطة بعضها مع البعض الآخر ثبوتاً وسقوطاً، فإذا أخلّ بجزء

فقد أخلّ بالكلّ، وإذا بطل جزء بطل الكلّ، وعليه فإذا أخلّ بالتتابع في العشرة الأخيرة فقد أخلّ بكلّ الواجب الذي هو الشهر المنذور اعتكافه.

وإنّما الكلام في أنّه هل يجب عليه قضاء المنذور بتمامه، أو يجب قضاء خصوص ما أخلّ به؟ فيه وجهان :

ذهب المشهور إلى وجوب قضاء المنذور بتمامه، كما هو مختار الماتن قدس سره.

واختار السيّد الأُستاذ قدس سره ـ تبعاً لجماعة من الأصحاب منهم صاحبا المدارك والمسالك قدس سرهما[1] ـ وجوب القضاء في خصوص ما أخل به من الاعتكاف دون الجميع.

وأفاد قدس سره على ما في تقرير بحثه[2] : فإنّ كان مستند القضاء دليلاً لفظياً تضمّن أن من فاته الاعتكاف المنذور وجب قضاؤه صحّ التمسك بإطلاق الفوت الشامل لما فات رأساً أو ما فات ولو بفوت بعض أجزائه، باعتبار أنّ فوات الجزء يستدعي فوات الكلّ فحينئذٍ يتّجه الحكم بوجوب قضاء المنذور بتمامه، إلا إنه حيث لا دليل عليه لفظاً، وإنّما الدليل عليه الإجماع ومن المعلوم عدم ثبوته في المقام، وقد ذهب صاحبا المدارك والمسالك الى الاقتصار على قضاء خصوص ما أخلّ به، فالمسألة خلافية ولا مناص من وجوب قضاء ما أخلّ به لأن الكلّ مطبقون على وجوب قضاء هذا المقدار على سبيل الاجماع المركب فلا سبيل لتركه بعد قيام الاجماع عليه.

وهذا التفصيل غريب جداً، فإنّ الإخلال بالجزء إذا كان إخلالاً بالكلّ كما هو كذلك وبطلان الجزء بطلان للكلّ بتمامه أي بطلان الاعتكاف المنذور ـ وهو

---

(١) المدارك ٦ : ٣٣٦ـ٣٣٧، المسالك٢ : ١٠٥ـ١٠٦ .

(٢) موسوعة الامام الخوئي : ج٢٢، ص٤١٤ .

وقد أخل بيوم أو أزيد وجب قضاؤه والأحوط التتابع فيه أيضاً وإن بقي شيء من ذلك الزمان المعين بعد الإبطال بالإخلال فالأحوط ابتداء القضاء منه[1].

[٢٥٧٤] مسألة ١٥ : لو نذر اعتكاف أربعة أيام فأخلّ بالرابع ولم يشترط التتابع ولا كان منساقاً من نذره وجب قضاء ذلك اليوم وضمّ يومين

الشهر بتمامه ـ فلا معنى للتفصيل في القضاء، بل القضاء إمّا واجب بالنسبة إلى الشهر بتمامه، وإمَّا أنَّه غير واجب، وأمّا وجوبه لخصوص ما أخلّ به فهو خلف الفرض، لأنّ لازم ذلك كونه واجباً مستقلاً لا يرتبط بالاعتكاف المنذور، وهو كما ترى ! . ثمّ إنّ هذا التفصيل أشبه بمن أخلّ بأجزاء الصلاة أو شروطها في الركعتين الأخيرتين، فهل يمكن التفصيل بالقضاء بالنسبة إليه فتجب إعادة الركعتين فقط دون جميع الصلاة ؟!.

وكيف ما كان، فلا شبهة في أنَّ التفصيل بالقضاء لخصوص ما أخلّ به لا يرجع إلى معنى صحيح بل غير ممكن .

(١) في الاحتياط إشكال بل منع، لأن القضاء ليس موقتاً بوقت خاص فله أن يبدأ القضاء متى شاء، فلو فرضنا أنَّه نذر اعتكاف شهر رجب واعتكف إلى عشرة أيّام منه ثمّ أخلّ بالتتابع فعندئذٍ يجب عليه القضاء وله أن يبدأ به من شهر شعبان أو من شهر ذي القعدة ـ مثلاً ـ ونحوهما، ولا يجب ابتداء القضاء من شهر رجب كما احتاط الماتن قدّسّرُه، فإنّه مجرد استحسان لا يصلح مستنداً للحكم الشرعي ـ كما ذكره السيّد الأُستاذ قدّسّرُه ـ بل الاحتياط لا يتمّ في نفسه، إذ بعد الاخلال بالتتابع في شهر رجب لم يبق فرق بين الباقي وما بعده في أن الكلّ خارج عن الأجل المعين وهو شهر رجب من أوله الى آخره، فيكون قضاءً لا محالة .

آخرين والأولى جعل المقضي أول الثلاثة وإن كان مختاراً في جعله أيا منها شاء[١].

---

(١) في صحة نذر اليوم الرابع في صورة عدم اشتراط التتابع إشكال، بل منع، فإن نذره حينئذٍ بطبيعة الحال ينحلّ إلى نذر الاعتكاف ثلاثة أيام ونذره يوماً واحداً، فالأول صحيح، وأما الثاني فإن قصد به الاعتكاف المعهود في الشرع فيكون باطلاً، لأن الاعتكاف المعهود لدى الشرع لا يقل عن ثلاثة أيام.

ودعوى : إن دليل وجوب الوفاء بالنذر يدل بالمطابقة على صحة هذا النذر، وبالالتزام على وجوب ضمّ يومين آخرين إليه لتكميل ثلاثة أيام على أساس ان الاعتكاف لا يقل عنها.

مدفوعة : بأنّ هذه الدلالة الالتزامية تتوقف على شمول إطلاق دليل وجوب الوفاء بالنذر الاعتكاف في يوم واحد، على أساس أنّ إطلاقه لو شمل ذلك لدلّ بالدلالة الالتزامية على وجوب الضّم بملاك ما دلّ على أنّ الاعتكاف لا يقل عن ثلاثة أيام، وإلا لكان شموله له لغواً.

بعبارة أخرى : إنّ دليل وجوب الوفاء بالنذر لا يشمل نذر اعتكاف ذلك اليوم مستقلا لكي يدل بالالتزام على وجوب ضّم يومين آخرين إليه على أساس أنّ الاعتكاف لا يقل عن ثلاثة أيام تامة، إلا إذا كان مقصوده مطلق الاعتكاف كما مرّ، ولكنه خارج عن مفروض الكلام في المقام.

وكيف ما كان، فقد أفاد السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[١] معلّقاً

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٤١٦.

على ما ذكر في المتن : بأنّه لا إشكال في وجوب قضاء اليوم الرابع ـ أي بمعنى الإتيان به دون القضاء بالمعنى المصطلح كما لا يخفى ـ لعدم مشروعية الاعتكاف بأقلّ من ثلاثة أيّام فلا بُدّ من ضمّ يومين آخرين إليه . وإنما الإشكال في أن المقضي هل يتعيّن جعله أول الثلاثة ، أو أنه مخيّر بين ذلك وبين جعله الوسط أو الأخير ـ كما اختاره في المتن ـ وأنّ جعل الأوّل أولى .

ثمّ أفاد قدس سره : بأنَّ الظاهر من المسألة بأنها مبنيّة على لزوم قصد عنوان الوفاء بالنذر في تفريغ ذمة المكلَّف عن المنذور . وأمّا بناءً على عدم لزوم القصد لكون الوفاء هو الإنهاء وإتمام ما التزم به والإتيان بمتعلّق نذره والأمر الناشئ من قبله توصلي لا يعتبر في سقوطه قصد التقرّب ، فلا حاجة حينئذٍ الى التعيين أصلاً لعدم المقتضي له ، فيحسب واحد من الثلاثة وفاءً والآخران متممان ويمكن أن يقال بانطباق ذلك الواحد على الفرد الأول قهراً وبطبيعة الحال كما لا يخفى .

أقول : قد تقدَّم سابقاً أنَّ قصد الوفاء بالنذر وإن لم يكن عنواناً مقوّماً للواجب إلا أنّه عنوان مميّز معتبر فلا بد من قصده في مقام الامتثال ، ولذا لو كان عليه صوم كفّارة وصوم نذر فصام بدون أن يقصد عنوان الوفاء بالنذر ولا عنوان صوم الكفّارة أيضاً فلا يقع شيء منهما ، بل يقع صوماً مستحباً باعتبار أنَّ طبيعي الصوم يصدق على الصوم المستحب ، وعندئذٍ فلا يكون هذا الصوم مصداقاً لا للوفاء بالنذر ولا للوفاء بالكفّارة ، فمن أجل ذلك يجب قصد الوفاء إمَّا باليوم الأوَّل بأن ينوي اعتكافه بعنوان الوفاء بالنذر ، وإمّا في اليوم الثاني أو الثالث ، وأمَّا إذا لم ينو الوفاء بالنذر لا في اليوم الأوَّل ولا في اليوم الثاني ولا في اليوم الثالث فإنه يقع مصداقاً للصوم المستحب ولا يقع مصداقاً للصوم المنذور ، فلا تبرأ ذمته عن الصوم المنذور .

وقد يقال : إنَّه بعد فرض عدم مشروعيّة الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام، فالأمر بقضاء اعتكاف اليوم الفائت هو بنفسه أمرٌ بضمّ اليومين الآخرين، وبما أن مجموع الثلاثة أيّام عبادة واحدة واعتكاف واحد، فإذاً الكلّ واجب بوجوب واحد نفسي ومصداق للوفاء بالنذر فلا معنى للتعيين في اليوم الأول أو غيره، إذ الكلّ متعلّق لأمر واحد نفسي مشتمل على مصلحة وملاك واحد وهذا المجموع مصداق للوفاء بالنذر.

والجواب عن ذلك بحاجة إلى بيان مقدّمة، وهي أنَّ الشروط على قسّمين :

القسّم الأوَّل : شروط الوجوب.

القسّم الثاني : شروط الواجب.

أمَّا شروط الوجوب فهي شروط للوجوب في مرحلة الجعل وشروط للملاك في مرحلة المبادئ، كالاستطاعة ـ مثلاً ـ فإنها شرط لوجوب الحجّ في مرحلة الجعل وشرط لاتصاف الحجّ بالملاك في مرحلة المبادئ، فقبل الاستطاعة لا ملاك للحجّ ولا وجوب، وكذلك البلوغ فهو شرط لوجوب الصلاة في مرحلة الجعل ولاتصاف الصلاة بالملاك في مرحلة المبادئ، فقبل البلوغ لا مصلحة في الصلاة ولا ملاك، وكذلك بالنسبة إلى العقل ودخول الوقت ونحوها فهي شروط للوجوب في مرحلة الجعل وللملاك في مرحلة المبادئ.

وأمَّا شروط الواجب فهي شروط للصحّة وشروط لترتّب الملاك على الواجب في الخارج، كطهارة البدن وطهارة الثوب والطهارة من الحدث والستر واستقبال القبلة والقيام وما شاكل ذلك، فإذا أتى المكلّف بالصلاة واجدة لجميع شروطها فإنه يترتّب عليها ملاكها ومصلحتها، وأمَّا إذا كانت فاقدة للشروط فلا يترتب عليها الملاك والمصلحة على الواجب في الخارج .

وما نحن فيه كذلك، فإن ضمّ اليومين إلى اليوم الأول لم يكن بملاك ومصلحة نفسيّة كي يكون الكلّ والمجموع واجباً بالوجوب النفسي، بل هو شرط لصحة الاعتكاف وترتّب الملاك والمصلحة عليه في الخارج، نظير الواجبات المقيّدة بشيء كاشتراط الصلاة بالطهور فإنّ الأمر بها لا ينفك عن شرطها. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فقد ذكر السيّد الأُستاذ قدّس سرّه ـ في جوابه على ما قيل ـ : إنَّ جميع الواجبات المركبة المتدرجة الوجود ـ كالصلاة ونحوها ـ لا ينفك أجزاؤها بالأسر عن القيديّة والاشتراط، فلكل جزء منها حيثيتان : حيثية الأمر النفسي الضمني المنبسط عليه من ناحية الأمر بالمركب ـ بمعنى أنّ الأمر المتعلّق بالصلاة ينبسط على أجزائها ويكون كل جزء من أجزائها متعلّقاً لحصة ولجزء من الأمر ـ وحيثية كونه مقدّمة وقيداً لصحة الجزء الآخر، مثلاً صحّة التكبيرة مشروطة بكونها ملحوقة بالقراءة، وصحّة القراءة مشروطة بكونها مسبوقة بتكبيرة الاحرام وملحوقة بالركوع، وصحة الركوع مشروطة بكونها مسبوقة بالقراءة وملحوقة بالسجود، وعليه فلو تجرّد الركوع ـ مثلاً ـ عمّا تقدمه أو ما تأخره لم يقع مصداقاً للواجب. وهكذا الحال في الاعتكاف أيضاً فإنه واجب مركب من الأيام الثلاثة وكل يوم هو جزء الواجب، فكل يوم بالإضافة الى اليوم الآخر مشروط بالمسبوقيّة أو الملحوقيّة أو بهما معاً، فالوجوب واحد قد تعلّق بالمجموع بوجوب واحد نفسي ينبسط على أجزائه وكل جزء منه واجب بوجوب ضمني منبسط.

ويمكن المناقشة فيما أفاده قدّس سرّه :

أولاً ـ بما ذكرنا سابقاً ـ : من أنَّ الوجوب الضمني لا أصل له بل لا يعقل، لأن الوجوب أمر اعتباري وهو فعل المولى مباشرة فلا يعقل فيه الانبساط والانحلال، فإنّ لازم انحلال الوجوب الى الوجوب الضمني أنَّه ليس فعل المولى، لأن المفروض أن فعل المولى هو الوجوب المستقل.

وثانياً : مع الاغماض عن ذلك وتسليم الوجوب النفسي الضمني لأجزاء الواجب المركب منها .. ولكنه لا يرجع إلى معنى صحيح، لأنّ وجوب كل جزء مشروطاً بوجوب جزء آخر، أو صحّة كل جزء مشروطة بصحّة الجزء الآخر يقتضي التغاير والإثنينية، والمفروض أنَّ هناك صحّة واحدة للواجب المركب من الأجزاء، غاية الأمر أنّ هذه الصحّة تنحلّ عقلاً بانحلال أجزائه، بمعنى أنّ صحة التكبيرة ـ المنحلّة ـ مرتبطة ذاتاً بصحّة القراءة، وصحة القراءة مرتبطة ذاتاً بصحّة الركوع، وهكذا إلى التسليم، فالمجموع صحّة واحدة، لا أن تكون صحّة التكبيرة مشروطة بصحة القراءة فإن الشرطية تقتضي الإثنينية والتغاير ولا تغاير بينهما.

وثالثاً : لزوم الدور، فإنّ صحّة التكبيرة إذا كانت متوقفة ومشروطة على كونها ملحوقة بصحّة القراءة، وكانت صحة القراءة أيضاً متوقفة ومشروطة على كونها مسبوقة بصحّة التكبيرة فإنه يلزم الدور .

ورابعاً : أنه لا يمكن أن تكون صحّة كل جزء مشروطة بصحّة جزء آخر، فإن صحّة كل جزء تابع لصحة الكلّ في الإطلاق والتقييد والاشتراط في جميع الأحكام، وليس لها شأن في مقابل صحّة الكل بل هي تابعة لها في الإطلاق والتقييد والاشتراط، وعلى ذلك فلا يمكن أنَّ تكون صحّة التكبيرة مشروطة بصحة القراءة بنحو الشرط المتأخر بدون أنَّ تكون صحّة الكل مشروطة بها فهذا غير معقول، إذ معناه أنّها ليست جزء الواجب بل هي واجب مستقل، وهو خلف الفرض .

وبعبارة أخرى : لا يعقل أن يكون الوجوب الاستقلالي مشروطاً بالقدرة على الأجزاء بنحو الشرط المقارن، والوجوب الضمني مشروطاً بها بنحو الشرط المتأخر، فإنّ هذا إنما يتمّ فيما إذا لوحظ وجوب كل جزء بحدّه ومستقلاً وهذا خلف .

فإذاً ما ذكره السيّد الأُستاذ قدس سره من هذه الناحية لا يمكن المساعدة عليه .

[٢٥٧٥] مسألة ١٦ : لو نذر اعتكاف خمسة أيام وجب أن يضم إليها سادساً سواء تابع أو فرق بين الثلاثتين[١] .

وكيف ما كان، فالإشكال في المقام غير صحيح، لأنّه مبني على الخلط بين كون النذر متعلّقاً باعتكاف ثلاثة أيّام، وكونه متعلّقاً بيوم واحد، فإن كان متعلقاً باعتكاف ثلاثة أيّام فاعتكاف الثلاثة أيّام واجب بوجوب واحد نفسي وهو مشتمل على الملاك، بلا فرق بين اعتكاف اليوم الأوّل والثاني والثالث لأنّ اعتكاف كل يوم جزء الواجب.

وأمّا إذا كان متعلّقاً باعتكاف يوم واحد فاعتكاف اليوم الواحد هو متعلّق بالوجوب النفسي وأمّا اعتكاف اليومين الأخرين فهو من باب المقدّمة وشرط لصحة هذا الاعتكاف لا أنّه جزء الواجب .

(١) الأمر كما أفاده الماتن قدس سره، فإنّه إذا اعتكف ثلاثة أيّام ثمّ اعتكف يومين وجب عليه ضمّ يوم سادس[١]، سواء تابع ـ أي كان متصلاً ـ بالثلاثة الأيام الأولى، أو فرّق بين الثلاثتين بأن أعتكف يومين بلا اتصال بالثلاثة الأولى فإنه يجب ضمّ اليوم السادس، وذلك لإطلاق صحيحة أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: ((من اعتكف ثلاثة أيّام فهو يوم الرابع بالخيار إنْ شاء زاد ثلاثة أيام أخر، وإنْ شاء خرج من المسجد، فإنّ أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتّى يتم ثلاثة أيّام أُخر))[٢].

---

(١) ولكنه (دام ظله) استشكل في التعاليق المبسوطة (ج٥، ص٢٦٩) في وجوب الضم لعدم شمول إطلاق صحيحة أبي عبيدة لهذه الصورة، فلاحظ .

(٢) الوسائل: باب٤/ ابواب الاعتكاف، حديث: ٣ .

فإنّ هذه الصحيحة تدل على أنّه إذا اعتكف يومين أخرين وجب عليه ضمّ يوم ثالث حتّى يتمّ ثلاثة أيّام .

وعن المحقق الأردبيلي قدس سره[١] : عدم وجوب ضمّ السادس في صورة المتابعة، نظراً الى اختصاص دليل الضمّ ـ وهو صحيحة أبي عبيدة ـ بالاعتكاف المندوب فلا يشمل الاعتكاف المنذور .

وأُشكل على ذلك : بأنّ الصحيحة وإن كانت مختصّة بالمندوب، إلا أنّ المنذور ليس حقيقة أخرى، لأن الاعتكاف حقيقة واحدة وعبادة واحدة لها فردان : فرد واجب منذور، وفرد مستحب، فإذا ثبت الحكم لأحدهما ثبت للفرد الآخر بطبيعة الحال لاشتراكهما في الأحكام وعدم احتمال التفرقة بينهما .

واعترض السيّد الأُستاذ قدس سره على ذلك[٢]: بأنّ الحكم إذا ثبت في مورد لفرد فلا يمكن التعدي منه إلى مورد آخر، فالتعدي بحاجة إلى دليل وإلى قرينة . إلا إذا كان الحكم متعلّقاً بالطبيعة فهو يعمّ جميع الأفراد .

والصحيح في المقام أن يقال : إنَّ حقيقة الاعتكاف واحدة مجعولة في الشريعة المقدسة ـ بعنوان أولي ـ على نحو الاستحباب كسائر المستحبات، ويعرض عليها الوجوب بعنوان ثانوي كالنذر أو العهد أو الشرط أو ما شاكل ذلك، وعلى هذا فإذا اعتكف يومين وجب اليوم الثالث، ومن الواضح أنَّ العنوان الثانوي لا يغيّر حكم المستحب، بداهة أن من نذر أن يصلي صلاة الليل فإنها وإن أصبحت بالنذر واجبة على المكلّف، إلا أنَّ هذا الوجوب الناشئ من قبل النذر بعنوان

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ج٥، ص٣٧١ـ٣٧٢ .

(٢) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٤٢٠ .

ثانوي لا يغيّر أحكام صلاة الليل ـ لأنه أمر اعتباري لا يصلح أن يكون مغيّراً لشيء ـ ولا يخرجها من أحكام النوافل ككون الزيادة فيها لا تكون مبطلة، أو إذا شك بين الزائد والناقص بنى على الناقص وما شاكل ذلك، فإنّ هذه الأحكام ثابتة لها، سواء أكانت واجبة بالعنوان الثانوي أم كانت باقية على استحبابها بالعنوان الاولي .

وما نحن فيه كذلك، فما هو ثابت للاعتكاف بعنوانه الأولي هو الاستحباب، فإذا وجب الاعتكاف بعنوان ثانوي فهو لا يغيّر حكمه الأولي، وعلى هذا فيجب عليه ضمّ اليوم السادس، فإذا نذر اعتكاف خمسة أيّام وجب ضمّ يوم سادس بلا فرق بين الاعتكاف الثابت بالاستحباب أو بالنذر، لأن الوجوب بالنذر عنوان ثانوي لا يغيّر ما ثبت له بالعنوان الأولي.

وبالجملة : لا وجه لهذا الإشكال، لأنّ الحكم لم يثبت للفرد حتّى يقال إنّه لا يجوز التعدّي من فرد إلى فرد آخر والتعدّي بحاجة إلى دليل، فإنّ الحكم ثابت للاعتكاف بعنوانه الأولي واذا طرأ عليه عنوان ثانوي ـ كالنذر أو العهد أو الشرط أو ما شاكل ذلك ـ فإنه يجب بعنوان ثانوي وهو لا يوجب تغيير ما ثبت له بعنوان أولي .

ثمّ ذكر السيّد الأُستاذ قدّس سرّه : إنَّ الصحيحة غير مختصّة بالمندوب بل تشمل بإطلاقها الواجب والمندوب معاً، غاية الأمر أنها لا تشمل الواجب المعين بنذر ونحوه، نظراً الى عدم الخيار في الاعتكاف الواجب المعين بين القطع والاسترسال كما هو مفاد الصحيحة ((فهو في اليوم الرابع بالخيار))، بل يجب عليه الاتمام ولا خيار له، بخلاف الواجب الموسع فيجوز له رفع اليد عن الاعتكاف في اليوم الرابع والخامس كما في الاعتكاف المندوب . هذا .

[٢٥٧٦] مسألة ١٧ : لو نذر زماناً معيناً شهراً أو غيره وتركه نسياناً أو عصياناً أو اضطراراً وجب قضاؤه[١] ولو غمّت الشهور فلم يتعين عنده ذلك

ولكن الظاهر أنَّ الصحيحة ليست في مقام بيان الاعتكاف من جهة وجوبه أو استحبابه، بل هي في مقام بيان حكم الاعتكاف من جهة التتابع والتفريق، باعتبار أن المكلَّف حيث إن اعتكافه قد انتهى بعد الثلاثة أيّام فهو مخيّر بالاعتكاف الثاني بين التفريق وبين التتابع، فإذا اعتكف ـ بعد الثلاثة أيّام ـ يومي الرابع والخامس متتابعين وجب عليه ضمّ يوم سادس، وكذلك الحال في فرض التفريق، وهذا هو المعنى المستفاد من الصحيحة بلا فرق بين كون الاعتكاف مستحباً أم واجباً.

وكيف ما كان، فلا فرق ـ في التخيير بالتتابع والتفريق ـ بين كون الاعتكاف واجباً أو مستحباً، فإن الواجب ليس فرد آخر حتَّى يقال إنَّ الصحيحة تشمله أو لا تشمله لأنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة.

(١) قد استدل على القضاء في المقام بمجموعة من الروايات، مضافاً إلى الإجماع الذي أدعاه جمع من الأعلام.

وأفاد السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[١]: بأنّ عمّدة الدليل على وجوب القضاء هو الإجماع الذي قد ادعاه الإجماع جمع من الأعلام ومنهم من لا يعتني بالشهرات والإجماعات المنقولة كصاحب المدارك قدس سره حيث صرّح بأنَّ الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب، ولا يبعد تحققه.

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٤٢١.

وأمَّا النصوص فقد أفاد قدس سره بأنها قاصرةً إما سنداً أو دلالة..

منها : النبوي المرسل : ((اقض ما فات كما فات))[١] .

ومنها : المرسل عنهم عليهم السلام : ((من فاتته فريضة فليقضها))[٢].

ومنها : صحيحة زرارة، قال : قلت له : رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر ؟ قال : ((يقضي ما فاته كما فاته))[٣] .

وقد ذكر قدس سره بأنَّ هذه الصحيحة مختصّة بالصلاة بقرينة الصدر والذيل، فلا يمكن التعدّي عن موردها إلى سائر الموارد، فإنه بحاجة إلى قرينة.

ولكن ذكرنا ـ غير مرّة ـ بأنَّ الصحيحة مطلقة وتطبيقها في مورد الصلاة لا يوجب تخصيصها، لأنّ كلمة (ما) الموصولة مطلقة، فالصحيحة تدل على أمرين:

أحدهما: وجوب قضاء ما فات.

والآخر: اعتبار المماثلة بين المقضي والفائت .

فإذاً لا مانع من التمسك بإطلاق هذه الصحيحة لإثبات وجوب القضاء في المقام.

وقد يستدل على وجوب قضاء الاعتكاف أيضاً بجملة من روايات أخرى :

---

(١) الوسائل: باب٦/ ابواب الاعتكاف، حديث: ١ بتفاوت يسير.

(٢) التهذيب: ج٣: ١٦٤/ ٣٥٣ .

(٣) الوسائل: باب٦/ ابواب قضاء الصلوات، حديث: ١ .

منها: الروايات التي وردت في المريض والحائض، كصحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا مرض المعتكف أو طمثت المرأة المعتكفة فإنه يأتي بيته ثمّ يعيد إذا برئ ويصوم))[١].

وناقش السيّد الأُستاذ قدس سره في دلالتها: بأنّ الأمر بالإعادة ليس أمراً مولوياً ليراد به وجوب القضاء، بل هو أمر ارشادي إلى بطلان الاعتكاف الأوّل بالمرض والحيض.

وكيف ما كان، فالأمر بالإعادة في هذه الصحيحة ارشاد إلى بطلان الاعتكاف من الأوّل فيجب إعادته لاشتغال الذمة به، ولا تدل بوجه على وجوب القضاء، لأنّ وجوب القضاء منوط بأن يكون الاعتكاف مؤقتاً بوقت خاص وقد فات في وقته فعندئذٍ يأتي الكلام في وجوب قضائه في خارج الوقت أو لا يجب، وحيث إن الرواية خالية عن ذلك، فلا يمكن الاستدلال بها على وجوب القضاء.

ومنها: صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام في المعتكفة إذا طمثت، قال: ((ترجع إلى بيتها، فإذا طهرت رجعت فقضت ما عليها))[٢].

وأفاد السيّد الأُستاذ قدس سره: بأنَّ المراد من القضاء ـ في هذه الصحيحة ـ معناه اللغوي وهو مطلق الإتيان به وأنه ظاهر في أنها تأتي بما عليها فعلاً لا ما فاتها قبلاً. فحال هذه الصحيحة حال الصحيحة الأولى، والأمر بالقضاء إرشاد إلى بطلان الاعتكاف من الأوّل فيجب إعادته لبقاء اشتغال الذمة به وللخروج عن عهدته، ولا تدل على وجوب القضاء.

---

(١) الوسائل: باب١١/ ابواب الاعتكاف، حديث: ١.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٣.

ومنها : موثّقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((وأيّ امرأة كانت معتكفة ثمّ حرمت عليها الصلاة فخرجت من المسجد فطهرت فليس ينبغي لزوجها أنَّ يجامعها حتَّى تعود إلى المسجد وتقضي اعتكافها))[1].

وهذه الموثقة ـ كما ترى ـ لا يمكن الأخذ بظاهرها، لظهورها في أنها تقضي من حيث قطعت وأنَّ اعتكافها باقٍ على ذمتها وغير باطل، وذلك لتضمنها منع الزوج عن مجامعتها حتَّى تعود إلى المسجد وتتم اعتكافها، إذ لو كانت خارجة عن الاعتكاف وغير متلبسه به فعلاً فأيّ مانع من وطئها من قبل الزوج.

فإذاً هذه الرواية وإن كانت تامة سنداً إلا أنَّه لا يمكن الأخذ بظاهرها.

وربّما استُدل على وجوب قضاء الاعتكاف بما دلّ على وجوب قضاء الصوم المنذور المعين لدى فوته، لعذر أو لغيره كصحيحة علي ابن مهزيار حيث إنها ترشد الى ثبوت الصوم في الاعتكاف فوجوب قضاؤه يستلزم وجوب قضاء الاعتكاف أيضاً.

ولكنه ـ كما ترى ـ لا يمكن الاستدلال به على ذلك، لوضوح الفرق المانع من القياس، لأنّ الصوم بنفسه متعلّق للنذر في الأول، وفي الثاني شرط في صحّة شيء آخر تعلّق به النذر وهو الاعتكاف، فوجوبه بالأول بالنذر وفي الثاني للشرط، وثبوت القضاء في أحدهما لا يستلزم ثبوته في الآخر، إلا بنحو من التعدي، ومن المعلوم أن التعدي بحاجة إلى قرينة، وهي مفقودة في المقام.

---

(١) الوسائل: باب٥١/ ابواب الحيض، حديث: ٢.

المعين عمل بالظن ومع عدمه يتخير بين موارد الاحتمال[١].

وأمّا الاجماع فقد ذكرنا ـ غير مرة ـ إنَّه لا يمكن الاعتماد على الإجماع، لأنّ الإجماع بين المتأخرين لا يمكن لنا اثباته بين المتقدمين لعدم الطريق إلى ذلك، فضلاً عن اثباته بين أصحاب الأئمّة عليهم السلام وأنه قد وصل إلينا يداً بيد وطبقة بعد طبقة، فمن أجل ذلك لا يمكن الاعتماد على الإجماع.

وقد تحصّل مما تقدّم : أنّه لا يمكن الاعتماد على الإجماع في المسألة، ولا مانع من التمسك بإطلاق صحيحة زرارة للحكم بوجوب القضاء في المقام، وهي وإن كان موردها الصلاة، إلا أنه لا مانع من التمسك بإطلاقها، لأن كلمة (ما) الموصولة مطلقة، غاية الأمر أنَّ الإمام عليه السلام قد طبّق ذلك على الصلاة وهذا ليس من باب التخصيص بمورد الصلاة، وعليه فلا مانع من تطبيقه أيضاً على سائر الموارد منها ما نحن فيه فعندئذٍ يجب القضاء في المقام أيضاً.

(١) المعروف والمشهور بين الأصحاب أنه إذا لم يتمكن المكلَّف من الامتثال القطعي فيتنزّل عنه إلى الامتثال الظني، واذا لم يتمكن من الامتثال الظني لعدم حصول الظن له فوظيفته التخيير بين أفراد الاحتمال.

وقد بنى السيّد الماتن قدس سره في المقام على ذلك، كما لو اشتبه المكلف بالشهر المنذور اعتكافه بين ثلاثة شهور فلا يعلم ـ مثلاً ـ بأنه شهر رجب أو شهر شعبان أو شهر رمضان، فإن ظنّ بأنه شهر رمضان عمل وفق ظنّه واعتكف فيه، وأمَّا إذا لم يحصل له الظنّ بذلك فهو مخيّر بالاعتكاف بأحدها.

ولكن من الواضح أنه لا دليل على حجية الظن في المقام لكي يعمل به ما عدا صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: رجل

أسرته الروم ولم يصحّ له شهر رمضان ولم يدر أي شهر هو؟ قال: يصوم شهراً يتوخى ويحسب، فإن كان الشهر الّذي صامه قبل شهر رمضان لم يجزه، وإن كان بعد شهر رمضان أجزأه))[١].

وهذه الصحيحة ـ كما ترى ـ موردها الأسير والتعدي عنه الى سائر الموارد كمورد الاشتباه بالشهر المنذور اعتكافه بحاجة إلى دليل وإلى قرينة . وعلى ذلك فلا دليل يعوّل عليه في الخروج عن أصالة عدم حجيّة الظن، وبالتالي فيجري عليه حكم الشك، وحينئذٍ فحيث إنه يعلم إجمالاً بأنَّ هذا الشهر المنذور اعتكافه في ضمن أحد هذه الشهور فيجب عليه الاحتياط في جميع هذه الشهور، إلا إذا كان حرجياً عليه فهو مرفوع بمقدار ما يرتفع معه العسر والحرج .

فإذاً مقتضى القاعدة في المقام هو وجوب الاحتياط، لا العمل بالظن أو العمل بالتخيير.

وهل يمكن التمسك باستصحاب بقاء الشهر المنذور إلى الشهر الأخير أو لا يمكن؟

أفاد السيّد الأُستاذ دام ظله[٢]: بأنَّ هذا الاستصحاب معارض باستصحاب بقاء عدمه المردّد بين العدم الأزلي والعدم الحادث .

ولكن قد تقدَّم ـ تفصيل ذلك في أكثر من مورد ـ في كتاب الصوم[٣]: بأنه لا تعارض في المقام، لأنَّ كلا الاستصحابين لا يجري في نفسه، لا استصحاب بقاء

(١) الوسائل: باب٧/ ابواب أحكام شهر رمضان، حديث: ١ .

(٢) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٤٢٧ .

(٣) لاحظ ص١٩١ .

[٢٥٧٧] مسألة ١٨ : يعتبر في الاعتكاف الواحد وحدة المسجد فلا يجوز أن يجعله في مسجدين سواء كانا متصلين أو منفصلين نعم لو كانا متصلين على وجه يعد مسجدا واحدا فلا مانع[١].

الشهر المنذور ولا استصحاب بقاء العدم المردّد بين العدم الأزلي والعدم الحادث، وإن شئت المزيد فراجع.

وكيف ما كان، فلا مناص ـ في المقام ـ من الاحتياط بالاعتكاف في جميع الشهور إلا إذا استلزم العسر والحرج بحيث يقطع معه بسقوط التكليف، لأن العلم الاجمالي منجّز والأصل العملي المؤمن لا يجري في أطرافه.

(١) الأمر كما أفاده قدس سره وذلك لأمور :

الأمر الأوَّل: إنَّ سيرة المتشرعة جارية من زمن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله مروراً بزمن الأئمة عليهم السلام إلى زماننا بكون الاعتكاف في مسجدٍ واحدٍ، سواء أكان مسجد الجامع أو مسجداً يُصلى فيه جماعة أو الجمعة على ما تقدَّم، وهي حجة لم يثبت خلافها.

الأمر الثاني: ظهور النصوص الدالة على الاعتكاف في مسجد الجامع بحكم الانصراف في وحدة المسجد .

الأمر الثالث : النصوص الدالة على أنَّ من خرج من المسجد لحاجة فحضرت الصلاة فلا يجوز أن يصلي في غير مكة إلا في المسجد الذي سماه، فإنها تدل بمقتضى إطلاقها على عدم جواز الصلاة حتى في مسجد آخر، وهذا بطبيعة الحال يكشف عن اعتبار وحدة المسجد في الاعتكاف ولا يجوز تعدّد الاعتكاف في مسجدين :

منها: صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((المعتكف بمكّة يصلّي في أي بيوتها شاء، والمعتكف بغيرها لا يصلّي إلا في المسجد الّذي سمّاه))[١].

ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: ((المعتكف بمكّة يصلّي في أي بيوتها شاء، سواء عليه صلّى في المسجد أو في بيوتها- إلى أن قال: - ولا يصلّي المعتكف في بيت غير المسجد الّذي اعتكف فيه إلا بمكّة فإنّه يعتكف بمكّة حيث شاء لأنها كلّها حرم الله ...))[٢].

ومنها: صحيحة داود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه السلام- في حديث - قال: ((ولا ينبغي للمعتكف أنَّ يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لا بُدّ منها، ثمّ لا يجلس حتَّى يرجع))[٣].

ومنها: صحيحته الأخرى، قال: كنت بالمدينة في شهر رمضان، فقلت: لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي أُريد أنَّ أعتكف، فماذا أقول؟ وماذا افرض على نفسي؟ فقال: ((لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بُدّ منها، ولا تقعد تحت ظلال حتَّى تعود إلى مجلسك))[٤].

فتحصّل: أنّ وحدة المسجد معتبرة في صحة الاعتكاف، فعندئذٍ لا يجوز الاعتكاف في مسجدين لعدم مشروعيته، بلا فرق بين كون المسجدين متصلين أو منفصلين بمقتضى الإطلاق، إلا أن يكون الاتصال بنحوٍ بحيث يعدّ المجموع مسجداً واحداً فحينئذٍ لا مانع منه لصدق وحدة المسجد كما هو واضح.

---

(١) الوسائل: باب٨/ ابواب الاعتكاف، حديث: ٢.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٣.

(٣) المصدر نفسه، حديث: ١.

(٤) المصدر نفسه، حديث: ٣.

[٢٥٧٨] مسألة ١٩ : لو اعتكف في مسجد ثم اتفق مانع من إتمامه فيه من خوف أو هدم أو نحو ذلك بطل ووجب استئنافه أو قضاؤه إن كان واجباً في مسجد آخر أو ذلك المسجد إذا ارتفع عنه المانع وليس له البناء سواء كان في مسجد آخر أو في ذلك المسجد بعد رفع المانع[١].

[٢٥٧٩] مسألة ٢٠ : سطح المسجد وسردابه ومحرابه منه ما لم يعلم خروجها وكذا مضافاته إذا جعلت جزء منه كما لو وسع فيه[٢].

---

(١) لعدم التمكّن من إتمامه لأمرين :

أحدهما : أنَّ يكون في مسجد واحد كما تقدّم آنفاً .

الثاني : أنَّ يكون في ضمن ثلاثة أيّام متصلة لا يجوز الفصل بينها كما تقدّم في شرائط صحة الاعتكاف.

وعلى ضوء ذلك، فإذا اعتكف وطرأ مانع من اتمامه ثمّ ارتفع المانع بطل اعتكافه، ولا يجوز إتمامه لا في نفس المسجد لاعتبار الاتصال واستدامة اللبث في ثلاثة أيام وعدم الفصل بينها، ولا في مسجد آخر لاعتبار وحدة المسجد في الاعتكاف .

وعندئذٍ فإن كان الاعتكاف غير معيّن وجب استئنافه أداءً من جديد، وإن كان معيناً في مسجد خاص في زمن خاص وجب قضاؤه[١].

(٢) ظاهر تعبير الماتن قدس سره بقيد (ما لم يعلم خروجها) أنّ موارد الشك تكون داخلة في المستثنى منه ـ أي في المسجد ـ ما لم يعلم خروجها، بمعنى أن من لم

---

(١) ولكنه (دام ظله) احتاط بوجوب القضاء في التعاليق ج٥، ص٢٧٠ .

[٢٥٨٠] مسألة ٢١ : إذا عيّن موضعاً خاصاً من المسجد محلاً لاعتكافه لم يتعين وكان قصده لغواً[١].

[٢٥٨١] مسألة ٢٢ : قبر مسلم وهاني ليس جزءاً من مسجد الكوفة على الظاهر.

[٢٥٨٢] مسألة ٢٣ : إذا شك في موضع من المسجد أنه جزء منه أو من مرافقه لم يجر عليه حكم المسجد[٢].

يعلم وكان شاكاً بأن السطح أو السرداب من المسجد أو ليس من المسجد، فله أن يبني على كونهما من المسجد ويجزي الاعتكاف بهما.

ولكن سيأتي من المصنف قدس سره بيان حكم موارد الشك في المسألة (٢٣) وأنها لا يجري عليها حكم المسجد فلا يصح الاعتكاف فيها.

(١) الأمر كما أفاده قدس سره، إذ لا أثر لتعيين الاعتكاف في موضع خاص من المسجد، بعد كون موضوع الحكم هو المسجد الجامع ـ كما في بعض النصوص ـ الصادق على جميع أجزائه بمناط واحد من غير خصوصية لبعض دون بعض.

(٢) الكلام في مورد الشك : تارة يتصوّر بنحو الشبهة الموضوعية، وأخرى بنحو الشبهة الحكمية ..

أمَّا بنحو الشبهة الموضوعية، فكما إذا كانت حدود المسجد معلومة ولكنّا نشك في أنَّ هذه النقطة داخلة في المسجد أو أنَّها خارجة من المسجد من جهة الاشتباه في الأمور الخارجية كما لو كان في الليل المظلم أو كان المكلَّف أعمى، ففي مثل ذلك لا يجوز الاعتكاف في هذه النقطة لاستصحاب عدم كونها مسجداً.

وأمّا إذا كانت بنحو الشبهة الحكمية، كما إذا لم تكن حدود المسجد معلومة من حيث السعة والضيق، كما في مسجد الكوفة حيث احتمل بعضهم أنَّ قبر مسلم عليه السلام وهاني بن عروة رضي الله عنه داخلان في المسجد، وبعضهم احتمل أنَّ الغرف الموجود في المسجد خارجة عن المسجد، وبناءً على هذين الاحتمالين تكون حدود مسجد الكوفة غير معلومة ،وحينئذٍ فلا محالة يكون مفهوم المسجد مجملاً ومردداً بين الأقلّ والأكثر .

وعلى ذلك، فهل يمكن إثبات أنَّ أيّ نقطة مشكوكة ليست من المسجد باستصحاب عدم كونها من المسجد، أو لا يمكن إثبات ذلك؟

الظاهر أنَّه لا يمكن إثبات ذلك لأنّ استصحاب عدم سعة المسجد لا يثبت عدم دخول هذه النقطة المشكوكة فيه إلا على القول بالأصل المثبت، لأنّ استصحاب عدم الكلي لا يثبت عدم الفرد إلا على القول بالأصل المثبت .

فإذاً لا يمكن اثبات عدم كون هذه النقطة مسجداً بالأصل المحرز كالاستصحاب .

ودعوى : أنَّ المسجد حيث إنه وقف فهو يتوقف على الملك باعتبار أنه لا وقف إلا في ملك، وعليه فإذا شككنا في نقطة أنها من المسجد ـ بمعنى إن كانت من المسجد فهي خارجة عن ملك الواقف، وإن كانت خارجة عن المسجد فهي باقية في ملكه ـ ففي مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء هذه النقطة في ملك الواقف وبالتالي فلا يصح الاعتكاف فيها .

مدفوعة :

أوّلاً: بأنَّ المسجدية لا تتوقف على الملك، بل يكفي حقّ الاختصاص والاستيلاء على الأرض .

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنها تتوقف على الملك، إلا أنّا لا نعلم بالحالة السابقة لهذه النقطة كي يجري استصحابها، لأنَّ هذه النقطة إن كانت من المسجد فقد خرجت عن ملكه، وإن لم تكن مسجداً فلا يقين لنا بكون الواقف مالك لها كي يستصحب بقاء ملكيته، فإذاً ليس لنا أصول محرزة لأحراز عدم كون هذه النقطة من المسجد.

وعلى ذلك، فالأمر في المقام يدور بين التعيين والتخيير بالنسبة إلى المعتكف، فهل تتعيّن عليه مشروعية الاعتكاف في نقطة لا بد من العلم بكونها مسجداً، أو أنّه مخيّر بين الاعتكاف فيها وبين الاعتكاف في غيرها من النقط المشكوكة ؟ لا شبهة بأن المرجع أصالة البراءة عن التعيين لأن فيه كلّفة زائدة، فالنتيجة هي التخيير، وأنّ المكلف مخيّر بالاعتكاف في تلك النقط.

ونظير ذلك ما ذكرناه في مسألة منى[1]، فإنّ حدود عرض منى مجهولة لم تعيّن في الروايات أمّا طولاً فهي محدّدة من وادي محسّر الى جمرة العقبة، فإذا شككنا في نقطة ـ عرضاً ـ أنها من منى أو ليست من منى، فهل يتعيّن على المكلف الاتيان بأعمال منى في نقطة يعلم بأنها من منى، أو أنه مخيّر بين الاتيان بإعمال منى فيها وفي غيرها من النقاط المشكوكة، فالأمر يدور بين التعيين والتخيير فالمرجع هو أصالة البراءة عن التعيين فالنتيجة هي التخيير.

وكيف ما كان، فلا مانع في المقام من الرجوع إلى أصالة البراءة عن التعيين والحكم بالتخيير في المقام إذا كانت الشبهة حكمية كما هو المفروض.

---

(١) لاحظ مناسك الحج ص٢٥٠.

[٢٥٨٣] مسألة ٢٤ : لا بد من ثبوت كونه مسجدا وجامعا بالعلم الوجداني أو الشياع المفيد للعلم أو البينة الشرعية وفي كفاية خبر العدل الواحد إشكال والظاهر كفاية حكم الحاكم الشرعي[١].

---

(١) المعروف والمشهور بين الأصحاب أنّ خبر العدل الواحد لا يكون حجة في الموضوعات، بل الحجة عندهم في الموضوعات هي البينة .

ولكن الصحيح أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ عمدة الدليل لحجية خبر الواحد هو سيرة العقلاء ـ الممضاة شرعاً ـ الجارية على العمل بأخبار الثقة مطلقاً، بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية، إذ لا خصوصية للشبهات الحكمية حتى تكون السيرة جارية على العمل بأخبار الثقة فيها دون الشبهات الموضوعية .

نعم، استثني من ذلك بدليل خاص مجموعة من الموارد فإنّ خبر الثقة وخبر العدل لا يكون حجّة فيها، كما في موارد الترافع فإنّ إثبات الحقّ فيها بحاجة الى شهادة العدلين، وفي الدعوى على الأموال المفتقرة الى شهادة عدل مع اليمين، وفي دعوى غير الأموال كالزواج الى شاهد وامرأتين، أو في إثبات الزنا الى شهادة أربع شهود أو ثلاثة شهود مع امرأتين، فتكون هذه الأدلة الخاص مقيّدة لإطلاق سيرة العقلاء بغير هذه الموارد، وأمّا في غير هذه الموارد فلا دليل على عدم حجيّة خبر الثقة وخبر العدل .

وأمّا رواية مسعدة بن صدقة : ((... فالأشياء كلّها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البيّنة))[١] فهي غير صالحة للردع ..

---

(١) الوسائل : باب٤ / ابواب ما يكتسب به، حديث: ٤ .

أوّلاً: لأنها ضعيفة من ناحية السند، فإن مسعد بن صدقة لم يثبت توثيقه إلا وروده في أسناد كامل الزيارات، وحيث إنّه لا يمكن الاعتماد عليه ـ كما مرّ مراراً ـ فالرواية ساقطة من ناحية السند.

وثانياً: أنها قاصرة من ناحية الدلالة أيضاً، لأنّه قد ذكر في هذه الرواية ثلاثة أمثلة كلّها مجرى لأصالة الحلّ فتكون محكومة بالحليّة في ظاهر الشرع.

أحدها: الثوب ولعلّه سرقه، فإنّ هذا الاحتمال ملغى بمقتضى حجيّة يد المسلم الذي اشترى منه الثوب فيحكم بحليته.

وثانيها: امرأة تحتك لعلّها أختك أو رضيعتك، وهو أيضاً محكوم باستصحاب عدم النسب أو عدم الرضاعة الذي يترتب عليه صحة النكاح.

وثالثها: العبد ولعلّه حر قُهر فبيع، وهذا أيضاً محكوم بمقتضى حجيّة سوق المسلمين وهو أمارة على كونه عبداً وأن البيع صحيح.

وفي ذيل هذه الرواية يقول عليه السلام: ((والاشياء كلّها على هذا)) أي على أصالة الحلّ والجواز ((حتّى تستبين أو تقوم به البينة)).

ثمّ إنه ليس المراد من البينة المعنى الاصطلاحي ـ وهو شهادة عدلين ـ كي لا تشمل شهادة العدل الواحد، بل المراد من البينة مطلق الحجة فتشمل خبر العدل الواحد وخبر الثقة الواحد، بداهة عدم ثبوت الحقيقة الشرعية، فتكون البينة في الآيات والروايات باقية على معناه اللغوي والعرفي وهو مطلق الحجة كما في الاستعمالات القرآنية كقوله تعالى: ﴿**لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ**﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا**

(١) سورة البيّنة: ١.

﴿الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ جَاؤُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ﴾[٢].

وعلى هذا، فتثبت المسجدية بخبر عدل واحد وكذلك بخبر ثقة بلا حاجة إلى البيّنة أو الشياع المفيد للعلم.

وثالثاً: لو سلّمنا بأنَّ المراد من البينة خصوص العلم الوجداني وشهادة العدلين ولكن حصر البينة بهما في الرواية غير صحيح، فإن الحرمة كما تثبت بالعلم الوجداني وبالبينة تثبت بإقرار ذي اليد أيضاً وبحكم الحاكم وبالشياع المفيد للاطمئنان وباستصحاب عدم التذكية وما شاكل ذلك وهكذا الكثير من الموارد، وعندئذٍ فلا ينحصر رفع اليد عن الحلية بالبينة المصطلحة، وبالتالي فهذا يكشف كشفاً قطعياً على أن الحصر الوارد في الرواية بالبينة الاصطلاحية غير صحيح، بل المراد من البينة هو مطلق الحجة الشامل للبينة ولأخبار العدل الواحد وأخبار الثقة حجة أيضاً.

وكيف ما كان، فهذه الرواية على تقدير تسليم سندها لا يمكن أن تكون رادعة عن السيرة العقلائية الممضاة شرعاً على حجية خبر الثقة المرتكزة في الأذهان الثابتة في أعماق النفوس كالفطرة والجبلّة، فلا يمكن ردع هذه السيرة برواية واحدة كهذه الرواية.

وهل تثبت المسجدية بحكم الحاكم الشرعي أو لا تثبت؟ وهذا مبني على بحث كبروي وهو أنَّ حكم الحاكم هل هو نافذ مطلقاً حتى في غير المرافعات والدعاوي أو غير نافذ مطلقاً؟

---

(١) سورة البينة: ٤.

(٢) سور آل عمران: ١٨٤.

[٢٥٨٤] مسألة ٢٥: لو اعتكف في مكان باعتقاد المسجدية أو الجامعية فبان الخلاف تبين البطلان[١].

[٢٥٨٥] مسألة ٢٦: لا فرق في وجوب كون الاعتكاف في المسجد الجامع بين الرجل والمرأة فليس لها الاعتكاف في المكان الذي أعدته للصلاة في بيتها بل ولا في مسجد القبيلة ونحوها[٢].

والظاهر أنّ إثبات المسجدية ـ في المقام ـ ليس مورداً لحكم الحاكم الشرعي، باعتبار أن حكم الحاكم إنَّما يكون في المسائل المهمة العامة البلوى كالحكم بالجهاد إذا رأى المصلحة العامة فيه كحفظ بيضة الاسلام وما شاكلها، ومسألة ثبوت الهلال والحكم في مسائل الأوقاف الواقعة مواردا للنزاع ونحوها، وبالتالي فإثبات المسجدية بكونها مورداً لحكم الحاكم ـ بدون الترافع إليه والحكم فيه ـ مشكل. وعليه فلا يمكن الجزم بثبوت كون المكان مسجداً بحكم الحاكم، إلا إذا حكم بالمسجدية عند الترافع إليه في مورد النزاع فعندئذٍ حكمه نافذ ويصح الاعتكاف فيه.

(١) والأمر فيه واضح، إذ لا أثر للمسجد الاعتقادي والخيالي، لأن صحة الاعتكاف مشروطة بكونها في مسجدٍ واقعاً، وحينئذٍ فالمشروط ينتفي بانتفاء شرطه.

(٢) الظاهر أنَّ الماتن في هذه المسألة ليس ناظراً للفرق في أصل وجوب الاعتكاف في المسجد بين الرجل والمرأة كي يقال بعدم الفرق بينهما ـ كما هو ظاهر تقرير السيّد الأُستاذ قدس سره[١] ـ إذ من الواضح أنه لا فرق بينهما من هذه الجهة كما هو صريح ذيل صحيحة داود بن سرحان ((والمرأة مثل ذلك))[٢] أي مثل الرجل، بل

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٤٣٦.

(٢) الوسائل: باب٣/ ابواب الاعتكاف، حديث: ١٠.

[٢٥٨٦] مسألة ٢٧ : الأقوى صحة اعتكاف الصبي المميز فلا يشترط فيه البلوغ[١].

نظر الماتن قدس سره إلى دفع احتمال جواز الاعتكاف للمرأة في بيتها في المكان الّذي أعدته للصلاة، قياساً بالصلاة التي ورد بلحاظها أن مسجد المرأة بيتها ،حيث إنّ هذا الاحتمال مناسب لحال المرأة خصوصاً إذا كان مسجد الجامع بعيداً عن بيت المرأة .

(١) والكلام تارة يقع في مشروعية العبادات الواجبة كالصلاة والصيام ونحوهما للصبي، وأخرى في مشروعية العبادات المستحبة كالاعتكاف وصلاة الليل والصوم المستحب وما شاكل ذلك .

أمَّا الكلام في الأوَّل، فقد استدل جماعة منهم السيّد الحكيم قدس سره في المستمسك[١] على مشروعية عبادات الصبي : بأنّ إطلاقات الأدلة في الصلاة والصوم والحجّ وما شاكل ذلك تشمل البالغ وغير البالغ، لأنّ هذه الإطلاقات تدل على أمرين : أحدهما الوجوب، والآخر محبوبية الفعل، وحديث رفع القلم إنما يرفع الوجوب فقط عن الصبي، وأمَّا أصل المحبوبية فهو باقٍ، فمن أجل ذلك تكون الصلاة محبوبة للصبي وهكذا الصوم والحج.

ولكن هذا البيان غير تام ـ كما مرّ سابقاً في كتاب الصوم[٢] ـ إذ لا شبهة في أنَّ لهذه الإطلاقات مدلولاً واحداً وهو الوجوب، والمفروض أنّ الوجوب ليس مركباً من طلب الفعل مع المنع من الترك حتى يقال إن حديث الرفع إنما يرفع الوجوب لا أصل الطلب باعتبار أنّ مفاد حديث الرفع الامتنان والامتنان إنما هو

(١) مستمسك العروة الوثقى: ج١ ، ص٢١٦ ، ج٤ ، ص٤٧٩ .

(٢) لاحظ ص٥١ .

في رفع الوجوب دون أصل الطلب، وأمَّا المحبوبية فهي ملاك الوجوب والمصلحة. نعم، هذه الإطلاقات تدل على الوجوب بالمطابقة وعلى المحبوبية بالالتزام وبالتبع، فإذا ارتفعت الدلالة المطابقية بمقتضى حديث رفع القلم ارتفعت الدلالة الالتزامية أيضاً بالتبع، وعندئذٍ فلا طريق لنا إلى اكتشاف محبوبيّة الصلاة أو الصوم أو الحجّ، فإذاً لا يمكن اثبات مشروعية عبادات الصبي بهذه الإطلاقات.

وإنّما ثبتت مشروعية عبادات الصبي بالروايات الخاصة كما ورد في قوله عليه السلام: ((مروا صبيانكم بالصلاة والصيام))[1] نظراً الى أنّ الأمر بالشيء أمر بذلك الشيء حقيقة، فإنّ أمر الأولياء لهم واسطة وطريق إلى إيصال أمر المولى بذلك الشيء إليهم وليس له موضوعية، فإذا تعلّق أمر المولى بعبادة الصبي فهو أمر مولوي استحبابي، وعليه فالأمر في هذه الروايات يدل على مشروعية واستحباب صلاة الصبي وصيامه وحجه وسائر عباداته كالاعتكاف وما شاكلها، دون الحاجة الى التمسك بإطلاقات الأدلة.

وأمَّا مشروعيّة العبادات المستحبة للصبي كصلاة الليل والاعتكاف وما شاكل ذلك، فإن إطلاقات أدلّة المستحبات كافية لمشروعية عبادات الصبي المستحبة، لأن حديث رفع القلم لا يشمل المستحبات لأن مساقه مساق الامتنان فيختصّ بالأحكام الالزامية حيث لا امتنان في رفع غيرها، وبالتالي فإطلاقات أدلة العبادات المستحبة باقية على حالها فتشمل البالغ والصبي.

---

(١) الوسائل: باب٣/ ابواب أعداد الفرائض، حديث: ٥.

الوسائل: باب٢٩/ ابواب من يصح منه الصوم، حديث: ٣.

[٢٥٨٧] مسألة ٢٨ : لو اعتكف العبد بدون إذن المولى بطل ولو أعتق في أثنائه لم يجب عليه إتمامه ولو شرع فيه بإذن المولي ثم أعتق في الأثناء فإن كان في اليوم الأول أو الثاني لم يجب عليه الإتمام إلا أن يكون من الاعتكاف الواجب وإن كان بعد تمام اليومين وجب عليه الثالث وإن كان بعد تمام الخمسة وجب السادس[1].

[٢٥٨٨] مسألة ٢٩ : إذا أذن المولى لعبده في الاعتكاف جاز له الرجوع

فتحصّل : أنَّ مشروعية عبادات الصبي واستحبابها إنّما ثبتت من جهة الروايات الخاصة كقوله عليه السلام : ((مروا صبيانكم بالصلاة والصيام))، ولا يمكن اثباتها من إطلاقات أدلة الصلاة والصيام والحج وما شاكل ذلك، وأمَّا العبادات المستحبة فيكفي في مشروعيتها للصبي إطلاقات أدلّة المستحبات فإنها بإطلاقها تشمل الصبي أيضاً .

(١) والوجه في ذلك واضح، لأنّ العبد ملك للمولى فلا يجوز له أن يتصرف في ملك المولى بدون إذنه لأنه محرّم، فمن أجل ذلك لو اعتكف بدون إذن المولى بطل اعتكافه.

وعليه فلو أعتق في أثنائه لم يجب عليه إتمامه، إذ لا موجب لإتمام الفاسد حتَّى لو كان في اليوم الثالث .

ولو اعتكف بإذن المولى ثمّ أعتق في الأثناء جرى عليه ما ذكرناه سابقاً من أنه لو كان في اليوم الأوَّل أو الثاني لم يجب عليه الاتمام ـ إلا أن يكون الاعتكاف في نفسه واجباً بالنذر أو نحوه ـ وأمَّا إذا كان بعد إتمام اليومين وجب ضمّ اليوم الثالث إليهما، أو بعد خمسة أيّام وجب ضمّ اليوم السادس، وهذا واضح.

عن إذنه ما لم يمض يومان وليس له الرجوع بعدهما لوجوب إتمامه حينئذٍ[١]

---

(١) قد فصّل قدس سره في بيان وظيفة المولى بين أن يكون رجوعه عن إذنه في اليوم الأوّل أو الثاني فيجوز له أن يرجع عن إذنه، وأمّا في اليوم الثالث فلا يجوز له أن يرجع عن إذنه، لأنّ الاعتكاف في اليوم الثالث واجب على العبد، فلا يجوز له ترك الاعتكاف ـ الواجب ـ إطاعةً لسيده، إذ لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق، وقد أكّد على ذلك السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[١]. هذا.

ويمكن المناقشة في ذلك: فإنه لا شبهة في أنّ مشروعية اعتكاف العبد تتوقف على إذن المولى حدوثاً وبقاءً، وعندئذٍ فلو لم يأذن المولى، أو أذن ثم رجع عن أذنه ـ بعد أن تلبس العبد بالاعتكاف ـ انتهت المشروعية بانتهاء موجبها وموضوعها، وعلى ذلك فإذا فرضنا أنَّ الاعتكاف في اليوم الثالث واجب من جهة إذن المولى، فإذا رجع المولى عن إذنه انتهت المشروعية بانتهاء موضوعها وسببها، فعندئذٍ ليس رفع اليد عن هذا الاعتكاف في اليوم الثالث معصية لله تعالى حتَّى يقال لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق، بل بطلان الاعتكاف من جهة عدم مشروعيته من أجل عدم إذن المولى، فإذاً انتفاء الوجوب إنما من أجل انتفاء سببه وموضوعه وليس من جهة العصيان لكي يقال إنَّه لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق. وأمّا قياس الاعتكاف بالفرائض اليومية فهو قياس مع الفارق، لأن الفرائض اليومية تكليف إلهي على العبد لا يتوقف على إذن المولى، بل يجب على العبد الإتيان بالصلاة حتى لو منع المولى عن ذلك، فضلاً عن إذنه.

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٤٤٠.

وكذا لا يجوز له الرجوع إذا كان الاعتكاف واجباً بعد الشروع فيه من العبد[١].

---

(١) كما لو نذر العبد أن يتمّ الاعتكاف متى شرع وكان النذر بإذن المولى وقد شرع العبد فيه، فإنه لا يجوز للمولى الرجوع عن إذنه.

وأشكل السيّد الأُستاذ قدس سره على المثال المذكور بما حاصله : أنّ صحّة النذر تتوقف على أن يكون متعلّقه راجحاً في ظرف العمل، وأمَّا إذا لم يكن راجحاً فلا يكون صحيحاً، وعلى هذا فإذا رجع المولى عن إذنه فلا يكون الاعتكاف راجحاً وحينئذٍ فينحلّ نذره من جهة عدم رجحان متعلّقه بقاءً، وبالتالي فلا معصية للخالق حتَّى يقال لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق، لأن النذر ينتفي بانتفاء موضوعه وهو رجحان متعلّقه وبانتفائه ينتفي النذر .

ونظير ذلك ما ذكره السيّد الأُستاذ قدس سره فيما لو نذر شخص أن يزور الإمام الحسين عليه السلام في كل يوم عرفة فعرضت له الاستطاعة، فلا شبهة في بطلان نذره لصيرورة متعلّق النذر مرجوحاً بوجوب الحجّ عليه .

والأمر كما أفاده السيّد الأُستاذ قدس سره ؛ لما ذكرناه ـ في كتاب الصوم[١] ـ من أنَّ المستفاد من أدلة وجوب الوفاء بالنذر وأدلة الوفاء بالشرط والعهد واليمين وما شاكل ذلك، أنّها مشروطة بأن لا يكون هناك شرط من الله بمقتضى قوله عليه السلام : ((شرط الله قبل شرطكم))[٢] بمعنى أنَّ حكم الله قبل حكمكم، فإذا وجد حكم من الله تعالى وتقدس فهو رافع لحكم العبد ووارد عليه ويرتفع بارتفاع موضوعه.

---

(١) لاحظ ج١ : ص٣٣ .

(٢) الوسائل : باب٣٨/ ابواب المهور، حديث: ١ .

[٢٥٨٩] مسألة ٣٠: يجوز للمعتكف الخروج من المسجد لإقامة الشهادة أو لحضور الجماعة أو لتشييع الجنازة وإن لم يتعين عليه هذه الأمور وكذا في سائر الضرورات العرفية أو الشرعية الواجبة أو الراجحة سواء كانت متعلقة بأمور الدنيا أو الآخرة مما يرجع مصلحته إلى نفسه أو غيره ، ولا يجوز الخروج اختيارا بدون أمثال هذه المذكورات[١].

وكيف ما كان، فمع رجوع المولى عن إذنه يكون الاعتكاف مرجوحاً وحينئذٍ ينحلّ نذره من جهة عدم رجحان متعلّقه بقاءً.

وأما إذا كان وجوب الإتمام من ناحية وجوب الوفاء بالشرط في ضمن عقد الإجارة، كما إذا اشترط المستأجر عليه الاتمام والإكمال متى ما شرع فيه وكان كلّ ذلك بإذن من المولى، فلا يحقّ للمولى حينئذٍ الرجوع عن أذنه والمنع عن الإتمام، على أساس أنّ المستأجر قد ملك العمل المحدّد في ذمة العبد ـ وهو الاعتكاف ثلاثة أيام ـ بإذن مالكه، إذ لولا إذنه لم تكن قيمة لقبول العبد، فمن أجل ذلك ليس بإمكانه المنع عن الاتمام والإكمال لأنه ملزم بتنفيذ هذا الشرط وإنهائه، ولا يقاس ذلك بالنذر، فإنه وإن كان بإذن المالك، إلا أن ذلك لا يوجب للعبد حقاً يمنع المالك من الرجوع في إذنه.

(١) قد تقدَّم الكلام حول هذه المسألة بجميع شقوقها ـ في الأمر الثامن من شروط صحة الاعتكاف ـ وذكرنا هناك[١] : بأنَّه يجوز الخروج لمطلق الحاجة شرعية كانت أم عرفية وسواء أكانت واجبة أم لا، ولا يفهم العرف في ضوء مناسبة الحكم والموضوع خصوصية للأمثلة المنصوصة فيها، فيجوز الخروج لكل حاجة عرفية

---

(١) لاحظ ص٤٨١.

[٢٥٩٠] مسألة ٣١: لو أجنب في المسجد ولم يمكن الاغتسال فيه وجب عليه الخروج ولو لم يخرج بطل اعتكافه لحرمة لبثه فيه[١].

أو شرعية وإن لم تكن منصوصة، كالخروج لمعالجة مريض أو تجهيز ميت أو دفنه أو كفنه أو غير ذلك.

(١) الأمر كما أفاده قدس سره، أمَّا وجوب الخروج في صورة عدم التمكن من الاغتسال في المسجد فهو ظاهر، فإنه لا يجوز له حينئذٍ المكث جنباً في المسجد لأنه حرام يبطل معه الاعتكاف، إذ لا يقع الحرام مصداقاً للواجب.

وأمَّا إذا تمكّن من الاغتسال فيه فهل يجب عليه الخروج أيضاً أو لا يجب؟

وفي هذا الفرض لا بُدّ من ملاحظات النسبة بين مقدار زمان الغسل ومقدار زمان الخروج من المسجد، فإن كان مقدار زمان الخروج أقلّ من زمن الغسل في المسجد فعندئذٍ يجب عليه الخروج، لأنّ المكث الزائد على مقدار زمن الخروج حرام وغير جائز، وأمَّا إذا كان مساوياً لزمن الغسل أو كان زمان الغسل أقلّ من زمان الخروج فعندئذٍ لا يجوز له الخروج ويجب عليه الاغتسال في المسجد.

واستشكل السيّد الأُستاذ قدس سره[١] على ما أفاده الماتن قدس سره: بأنّ بطلان الاعتكاف على إطلاقه غير تام، لأنّ البطلان لا بد وأن يستند الى أحد أمرين: إمَّا من جهة وجود المانع، أو من جهة ترك الجزء أو الشرط عمداً.

أمَّا المانع فلم يتحقق في المقام، فإن مجرد ارتكاب الحرام لا يوجب بطلان الاعتكاف، فلو كذّب أو افترى أو اغتاب أو ارتكب محرماً آخر ومنه المكث جنباً في المسجد لم يقدح ذلك في صحة الاعتكاف قطعاً وإن كان آثماً لعدم تقيّد الاعتكاف بعدم هذه الأمور.

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٤٤٢.

وأما ترك الجزء ففيه تفصيل، وحاصله : أنّ الأمر الوحداني المتعلّق بالاعتكاف قد خصّص من الأوّل بمقدار الحاجة الى الخروج وهو زمان الاغتسال مع مقدماته التي يتوقف عليها الغسل، ولنفرض أنه يستوعب من الزمان مقدار نصف ساعة فهذا المقدار مستثنى من أيام الاعتكاف ولا جزئيّة له فلا يجب المكث فيه، بل يحرم .

وعليه فلو فرض أنّه لا يفرق الحال بالنسبة الى هذا المقدار بين الخروج وعدمه، لمساواتهما في عدم ارتفاع الجنابة قبل ذلك، كما لو فرضنا أنه معتكف بمسجد الكوفة ولا بد من تحصيل الماء من الشط إما بالذهاب إليه بنفسه، أو أن يرسل شخصاً آخر لجلب الماء إليه، فعلى كلا التقديرين يستوعب من الوقت مقدار النصف ساعة، فلو اختار الجلوس في المسجد وانتظر مجيء من أرسله لتحصيل الماء فهو لم يترك جزءاً من الاعتكاف، لأن المفروض أن هذا المقدار من الزمان لا يجب المكث فيه، غاية الأمر كان يجب عليه الانتظار خارج المسجد فخالف وارتكب الحرام وهو لا يوجب البطلان . هذا .

ويمكن المناقشة فيما أفاده قدّسّرهُ ..

أمّا من حيث المانع، فإنّ المكث في المسجد وإن لم يكن مانعاً إلا أنّه حرام، وحيث إنّ الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للمأمور به لأن المبغوض لا يمكن أن يكون مصداقاً للمحبوب فلا محالة يُحكم بالفساد، فإذاً الفساد من هذه الناحية لا من ناحية وجود المانع.

وأمّا من حيث ترك الجزء فما أفاده قدّسّرهُ ـ : من أنّ مقدار زمان الخروج عن المسجد للاغتسال بماله من المقدمات مستثنى سواء أكان الجنب بنفسه خارجاً

للقيام بتحصيل هذه المقدمات، أم ظلّ ماكثاً فيه ولكنه أرسل شخصاً آخر لتحصيلها ـ لا يمكن المساعدة عليه ..

لأنّ المستثنى بحسب ظاهر النصوص إنما هو خروج المعتكف بنفسه عن المسجد لضرورة شرعية أو عرفية أو مطلق الحاجة كتشييع جنازة أو عيادة مريض أو نحو ذلك، لا مقدار زمان الخروج للحاجة وإن لم يخرج .

وبعبارة أخرى : إن نصوص الباب لا تدل على أن المكث في ذلك المقدار من الزمن ليس جزء المكث المأمور به في المسجد وإن كان المعتكف ماكثاً فيه ولم يخرج، بل تدل على انه إذا خرج لضرورة لم يضر .

بل يمكن تخريجه أيضاً : بأنّ الأمر بالمكث في الزمن المساوي لزمن الخروج لضرورة شرعية أو عرفية مشروط بعدم الخروج من المسجد من أجلها، وصرف جواز الخروج أو وجوبه في ذلك الزمن لا يوجب سقوط الأمر به ما دام ماكثاً فيه للترتّب، إذ لا مانع من فعليه الأمر بالمكث فيه مترتبة على عدم الاشتغال بالخروج، وأما إذا حرم مكثه فيه في ذلك الآن كالجنب فلا محالة يسقط الأمر بالاعتكاف في الكل بملاك سقوط الأمر به في الجزء من جهة أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقا للواجب، واثبات الأمر بالباقي بحاجة إلى دليل ولا دليل عليه الا في فرض خروجه عن المسجد في الآن المذكور للاغتسال .

وإن شئت قلت : إن روايات الباب تنصّ على ان المعتكف إذا خرج عن المسجد فعليه أن يعتبر اعتكافه لاغياً وباطلاً، إلا إذا كان خروجه لحاجة شرعية أو عرفية، فإنه حينئذٍ لا يكون مانعاً عنه لكي يكون عدمه قيداً له، وعلى هذا فالأمر بالمكث في زمن مساوٍ لزمن جواز الخروج أو وجوبه لحاجة وإن لم يمكن أن

[٢٥٩١] مسألة ٣٢: إذا غصب مكانا من المسجد سبق إليه غيره بأن أزاله وجلس فيه فالأقوى بطلان اعتكافه[١] ، وكذا إذا جلس على فراش

يظل باقياً على اطلاقه، إلا أنه لا مانع من أن يبقى مشروطاً بعدم الخروج على القول بالترتّب .

ونتيجة ذلك: أنّ جزئية المكث فيه منوطة في الواقع بعدم الاشتغال بالخروج، وحينئذٍ فإذا حرم المكث ولم يخرج بطل اعتكافه ببطلان جزئه .

(١) ما أفاده الماتن قدس سره مبني على أنَّ الأسبقية الى مكان في المسجد ـ لأجل صلاة أو قراءة قرآن أو ما شاكل ذلك من أعمال عبادية ـ توجب حقّاً شرعياً للسابق في هذا المكان كحق الاختصاص الذي هو مانع من تصرف الغير فيه كما لو كان مالكاً له، وعليه فلو زاحمه غيره وأزاله من ذلك المكان وجلس فيه فقد تصرّف في حقّ غيره وهو محرّم ومبغوض، وعندئذٍ فلا يكون مصداقاً للاعتكاف المأمور به، فإذا لم يكن مصداقاً للاعتكاف المأمور به فلا محالة يكون اعتكافه محكوماً بالبطلان.

وأمَّا إذا قلنا إنَّ الأسبقية لمكان في المسجد لا توجب حدوث حقٍّ شرعي للسابق، ولكن لا تجوز مزاحمته تكليفاً، فإذا زاحمه شخص آخر وأزاله من مكانه وجلس فيه فعبادته صحيحة وجلوسه ليس حراماً، غاية الأمر أنه آثم لأجل مزاحمته وإزالته عن هذا المكان، وإلا فالمكان باقٍ على إباحته فيجوز له الجلوس فيه والصلاة فيه والاعتكاف وغير ذلك.

والظاهر أنَّ الثاني هو الصحيح، فإنَّ مجرد الأسبقيّة بالجلوس لا توجب إحداث حقّ شرعي له على وجه يكون مانعاً من تصرف الغير فيه كالملك، إذ لا دليل على ذلك وهو بحاجة إلى دليل .

نعم، قد اُستُدل على ذلك بجملة من الروايات :

منها: ما رواه الكليني بإسناده عن محمّد بن إسماعيل عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: نكون بمكة أو بالمدينة أو الحيرة أو المواضع التي يرجى فيها الفضل فربما خرج الرجل يتوضأ فيجئ آخر فيصير مكانه، فقال: ((من سبق إلى موضع فهو أحق به يومه وليلته))[1].

ولكنها ضعيفة من ناحية الإرسال، فمن أجل ذلك لا يمكن الاعتماد عليها.

هذا، مضافاً إلى أنَّ الأخذ بدلالة هذه الرواية مشكل، لأنها تضمنت الأحقيّة به ليومه وليلته وهو ما لم يلتزم به أحد من الفقهاء، بل الأحقيّة تدور مدار إشغال المكان ساعة أو ساعتين أو أقل أو أ كثر، وأمَّا إذا رفع اليد عن هذا المكان فلا يبقى حقّه فيه فترة يومه وليلته لأنّ هذا مما لا معنى له ولم يقل به أحد، بل هو خلاف ما هو المرتكز في أذهان العرف والعقلاء، فإنّ المرتكز فيها أنَّ من شغل مكاناً في المسجد فإنه يوجب له حقّاً ما دام باقياً فيه، فمن أجل ذلك لا يمكن الالتزام بدلالة هذه الرواية أيضاً.

ومنها: ما رواه الكليني أيضاً بإسناده عن طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((قال أمير المؤمنين عليه السلام: سوق المسلمين كمسجدهم فمن سبق إلى مكان فهو أحقّ به إلى الليل...))[2].

---

(١) الوسائل: باب٥٦/ ابواب أحكام المساجد، حديث: ١.

(٢) المصدر نفسه، باب٥٦/ ابواب أحكام المساجد، حديث: ٢.

وقد يستشكل في سندها من جهة أن طلحة بن زيد لم يوثق، ولكن الظاهر أنّه ثقة وإن كان من العامة، فإنّه يظهر من الشيخ رضي الله عنه عند ترجمته في كتاب الفهرست[1] : إن له كتاباً معتمداً، وهذا التعبير بحسب الفهم العرفي يدل على أنَّ الاعتماد من جهة وثاقته لا لخصوصية في الكتاب، فالتعبير المزبور عبارة أخرى عن توثيق هذا الرجل، ويؤيد ذلك وروده في أسناد كامل الزيارات وأسناد تفسير علي بن إبراهيم. فإذاً الرواية لا بأس بها سنداً .

وأمّا من ناحية الدلالة فلا بأس بها أيضاً ،فإنها تدل على أنَّ سوق المسلمين كمسجدهم، فمن سبق إلى مكان فهو أحقّ به، والتقييد به إلى الليل لأجل أنّ المتعارف الخارجي والغالب هو أنّ الكاسب يشتغل في السوق من بداية النهار إلى الليل، وليس هذا التقييد أمراً زائداً على ما يقتضيه التعارف الخارجي، فإذاً الرواية تدل على أنَّ السابق له الحقّ غير أنّ الحقّ في سوق المسلمين الى الليل، وفي المسجد بمقدار الحاجة إلى أن يرفع اليد عنه بالانتهاء من الصلاة أو العبادات الأخرى .

وكيف ما كان، فالمراد من كونه أحقّ به أنَّه أولى به ما دام هو موجوداً فيه، لا أنَّه يحدث له فيه حقّاً شرعياً كحقّ الاختصاص و نحوه . وهذا نظير ما ورد من أنّ أولى الناس بميراثه أولى الناس بالصلاة عليه بالنسبة إلى أولياء الميت فإنهم أولى بالصلاة عليه ولا يجوز لغيرهم أن يزاحمهم بالصلاة على الميت، ولكن إذا لم يصلّ على الميت أحد أوليائه فيجوز لغيرهم أن يصلي بلا حاجة إلى الإذن، لأنّ وجوب الصلاة على الميت واجب كفائي ثابت لجميع المكلفين .

---

(١) الفهرست: ٣٧٣/٨٦ .

ومنها: مرسلة ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((سوق المسلمين كمسجدهم))[١].

وهذه الرواية تدل بوضوح على أنّ من سبق الى السوق كان له مثل المسجد، فلا تدل على أكثر من كونه أولى بهذا المكان وأحقّ به طالما يكون شاغلاً له، دون أن يحدث له حقاً شرعياً به كحقّ الاختصاص ونحوه.

إلا أنَّ هذه الرواية مرسلة يشكل الاعتماد عليها، لكونها من مراسيل ابن أبي عمير، فإن قلنا إنَّ مراسيله كمسانيد غيره كما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب، وأول من أدعى ذلك الشيخ قدس سره في كتاب العدّة، عند ذكر جماعة ـ كصفوان وابن أبي عمير والبزنطي، وقال: إنّا علمنا أنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة[٢]، ولأجله سوّى الأصحاب بين مراسيلهم ومسانيدهم.

وذكر السيّد الأُستاذ قدس سره[٣]: بأنَّ منشأ اشتهار هذه الدعوى هو اجتهاد الشيخ قدس سره، فإنّ الشيخ قدس سره هو الذي اجتهد في أنَّ هؤلاء لا يروون إلا عن ثقة إذ لم ينسبها الى أحد، فهذه الشهادة مبنيّة على الحدس والاجتهاد من الشيخ قدس سره و ليست مبنيّة على الحسّ.

نعم، لو كانت مبنيّة على الحسّ لأمكن اعتبارها بلحاظ حساب الاحتمالات حيث إنّ روايتهم في أكثر الموارد لا تكون إلا عن ثقة وأمَّا روايتهم عن غير الثقة فهي قليلة ونادرة، وبالتالي فإذا شككنا في رواية أنَّ ابن أبي عمير يرويها عن ثقة

---

(١) الوسائل: باب١٧/ ابواب آداب التجارة، حديث: ٢.

(٢) العدّة: ٥٨.

(٣) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٤٤٧.

مغصوب[1] بل الأحوط الاجتناب عن الجلوس على أرض المسجد المفروش بتراب مغصوب أو آجر مغصوب على وجه لا يمكن إزالته وإن توقف على

أو أنّه لا يرويها عن ثقة ؟ فحينئذٍ يمكن بحساب الاحتمالات إلحاقها بالغالب، إذا كانت الغلبة موجبة للوثوق والاطمئنان .

وكيف ما كان، فبما أنّ هذه الشهادة مبنيّة على الاجتهاد والحدس فلا أثر لها.

بل الشيخ قدس سره بنفسه لم يلتزم بذلك ـ كما ذكر السيد الاستاذ قدس سره في المعجم[1] ـ حيث روى في التهذيب رواية عن أبن أبي عمير، ثم قال : أوّل ما فيها أنها مرسلة .

هذا، مضافاً إلى أنَّ ابن أبي عمير وصفوان والبزنطي قد رووا عن جمع من الضعفاء أيضاً، بل قد رووا عمّن لا شك في ضعفه بتضعيف الشيخ والنجاشي .

فإذاً الرواية ضعيفة من ناحية السند فلا يمكن الاعتماد عليها .

فتحصّل : أنّ مجرد جلوس شخص في مكانٍ معينٍ لا يحدث له حقاً شرعياً كحقّ الاختصاص أو ما شاكل ذلك، غاية الأمر أنَّه أولى بهذا المكان مادام هو شاغلاً له بالعبادة ونحوها، وأمَّا إذا تركه فلا حقّ له أصلاً، بل ولو أزاله غيره أيضاً فلا حقّ له، غاية الأمر أنّ من أزاله عن المكان قد ارتكب حراماً بفعله هذا، وحينئذٍ فإذا جلس اللاحق في مكان السابق فجلوسه فيه مباح واعتكافه فيه صحيح ولا شيء عليه لعدم ثبوت حقّ للسابق .

(١) في بطلان الاعتكاف إشكال، بل منع، فإن الجلوس على الفراش المغصوب وإن كان محرماً، إلا أنّه غير المكث في المسجد، فهما من مقولتين مختلفتين

---

(١) معجم رجال الحديث: ج٢٣: ١٥١٥١/٢١٠ .

الخروج خرج على الأحوط[1]، وأما إذا كان لابسا لثوب مغصوب أو حاملا له فالظاهر عدم البطلان .

فالجلوس من مقولة الأين، والمكث في المسجد من مقولة الوضع ـ سواء أكان قائماً أو جالساً أو نائماً أو ساجداً ـ فلا يكون متحداً مع الكون على الفراش، نعم هما متلازمان ولكن الحرمة من أحد المتلازمين لا تسري إلى الملازم الآخر، وعليه فحرمة التصرّف في الفرش المغصوب لا تسري إلى حرمة اللبث في المسجد والمكث فيه، فعندئذٍ لا مانع من الحكم بصحّة الاعتكاف وإن ارتكب محرماً من جهة جلوسه على الفراش المغصوب .

وهذا نظير من اعتكف بلباس مغصوب، فإنّ تصرّفه فيه وإن كان محرّماً، إلا أنّه لا يضر بصحّة اعتكافه.

(١) ولكن الأظهر الجواز حيث إنّ موضوع حرمة التصرّف في النصوص هو مال الغير دون ملكه، وبما أنّ التراب أو الآجر المغصوب المفروش على أرض المسجد على نحو لا يمكن قلعه وإزالته إلا باتلافه ـ كما هو المفروض حيث قيّد في المتن بوجه لا يمكن إزالته ـ فهو بمثابة التالف فلا مالية له، وحينئذٍ فلا مانع من التصرف فيه وإن كانت رعاية الاحتياط أولى وأجدر . وأمّا إذا أمكن ازالته فحاله حال الفرش المغصوب فإنه وإن كان الجلوس عليه محرماً إلا أنّ اعتكافه صحيح .

وهنا مسألتان ينبغي البحث عنهما :

المسألة الأولى : فيما إذا عُدّت هذه المواد المغصوبة المفروش بها المسجد ـ كالتراب والإسمنت والآجر المغصوب وما شاكل ذلك ـ تالفة بنظر العرف والعقلاء وساقطة عن المالية، فهل تسقط معها الملكية أيضاً ؟

المسألة الثانية : بناءً على تلف المواد المغصوبة وسقوطها عن المالية، فحيث إن الغاصب ضامن لبدلها سواء أكان قيميّاً أو مثليّاً، فبعد الضمان هل تخرج هذه المواد التالفة عن ملكية المالك وتصبح ملكاً للغاصب ـ وإن لم تكن لها مالية ـ باعتبار أنَّ المالك قد ملك بدلها فلا يجوز له الجمع بين العوض والمعوّض، أو أنها توجب حقّاً شرعياً للغاصب فلا يجوز التصرّف فيها ومزاحمة الغاصب فيها.

أمَّا المسألة الأولى : فقد ذكر السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[1] : بأنَّ هذه المواد إذا عُدّت تالفة بنظر العرف فقد سقطت ماليتها وارتفعت ملكيتها معاً كما في البيوت أو البساتين ونحوهما الواقعة في الشوارع المستحدثة من قبل الحكومة من غير رضا ملاكها فإنه يجوز التصرّف فيها بالمشي والجلوس وما شاكل ذلك، غاية الأمر أن هذه المواد التالفة تبقى متعلّقة لحقّه، كما إذا تلفت دابته فإنّه لا مالية ولا ملكية لها ولكنها متعلّقة لحقّه فلا تجوز مزاحمته فيها، وكذلك إذا انكسر كوزه فالمكسور قد سقطت ماليته وملكيته ولكنه متعلّق لحقه فلا تجوز مزاحمته فيه، وأمّا عدم جواز التصرّف بغير إذنه كلا، لأن ذلك من آثار الملكيّة المفروض انتفاؤها .

والظاهر أنَّ ما ذكره قدس سره هنا مخالف لما ذكره في بحث فقه المكاسب[2] حيث ذكر هناك بأنّ سقوط المالية لا يستلزم سقوط الملكية، فيمكن أن يكون الشيء مملوكاً ولا مالية له كحبة من الحنطة فإنّها ملك وليست له مالية، أو كأس من الماء في جانب الشط فهو مملوك ولكن ليس له مالية .وعلى ذلك فإذا تلفت هذه المواد

(١) موسوعة الامام الخوئي : ج٢٢، ص٤٥٠ .

(٢) مصباح الفقاهة : ج٢، ص٤٨٠ـ٤٨٤ .

بنظر العرف فقد سقطت ماليتها فيجوز التصرّف فيها، لأنّ موضوع حرمة التصرّف في النصوص هو مال الغير دون ملكه. هذا .

والتحقيق في المقام أن يقال : إنّ الملكية أمر اعتباري لا وجود لها في الخارج، وهي عبارة عن إضافة بين المالك والمملوك الموجودين في الخارج ويعبّر عن المملوك بالمال، والإضافة متقوّمة ذاتاً وحقيقةً بذات طرفيها لأنهما بمثابة الجنس والفصل المقوّم لها ومن ذاتياتها، ولا وجود لها إلا بوجود طرفيها ولا ذات لها إلا ذات طرفيها .

وأمّا مالية المال فهي صفة ذاتية للمال وبانتفائها ينتفي المال، فإذا انتفى المال انتفت الملكيّة أيضاً، لما عرفت من أنّها قائمة ذاتاً وحقيقةً بذات طرفيها وهما المالك والمملوك ـ وهو المال ـ فبانتفاء أحدهما كالمال تنتفي الملكية ولا يعقل بقاؤها، كما في حبّة من الحنطة فحيث لا مالية لها فلا تكون ملكاً لزيد ـ مثلاً ـ لأنّ ملكيتها له متقوّمة ذاتاً وحقيقةً بماليتها، فإذا انتفت ماليتها له انتفت ملكيتها له أيضاً، ضرورة أنه إذا لم تكن مالاً له فكيف يعقل أنّ تكون ملكاً له مع أنّ ملكيته لها قائمة ذاتاً وحقيقةً بكونها مالاً له .

ومن هنا يظهر أنّ المواد التي خرجت عن مالية وملكية صاحبها كيف تبقى متعلّقة لحقّه، لأنّ متعلّق الحقّ هو المال فإذا لم تكن مالاً فلا معنى لكونه متعلّقاً للحقّ .

وأمّا المسألة الثانية : فلا شبهة في أنّ الغاصب ضامن لبدل التلف من المثل إن كان التالف مثلياً أو القيمة إن كان قيمياً، وأمّا المواد التالفة التي قد خرجت عن المالية فلا يعقل أن تنتقل من ملك المالك الى ملك الغاصب، لما تقدّم من أنّ

[٢٥٩٢] مسألة ٣٣: إذا جلس على المغصوب ناسياً أو جاهلاً أو مكرهاً أو مضطراً لم يبطل اعتكافه[١].

الملكية متقوّمة بالمال فإذا لم تكن تلك المواد مالاً فكيف يعقل أن تكون متعلّقة للملكية وموضوعاً لها.

(١) أمَّا في فرض النسيان ـ فيما إذا لم يكن الناسي هو الغاصب ـ فلا شبهة في صحة الاعتكاف ؛ لما ذكرناه من أنَّ الناسي خارج عن عمومات الأدلة الأولية ومستثنى منها، فإذا نسي أنَّ هذا الماء مغصوب فاغتسل أو توضأ به فلا شبهة في صحّة غسله ووضوئه، وكذلك إذا نسي أنَّ هذا المكان مغصوب فإنّ تصرفه فيه ومكثه فيه حلال واقعاً، وكذلك الحال فيما إذا كان مضطراً أو مكرهاً على ارتكاب الحرام أو ترك الواجب فلا شبهة في أنَّه مستثنى أيضاً من إطلاقات أدلة التحريم، ومثلهم الخاطئ والغافل، لأنّ في كلّ هذه الموارد يكون الحكم الواقعي مرفوعاً عن المكلف .

وأمَّا الجاهل فإن كان جهله مركباً فهو داخل في الغافل حقيقة فلا يكون مكلفاً بشيء، وإطلاق الجهل المركب عليه من باب المسامحة وإلا فهو غافل حقيقةً.

وأمَّا إذا كان جهله بسيطاً فإن كان مقصّراً فلا شبهة في أنَّه مكلَّف بالواقع على تقدير ثبوته، كما في الشبهات الحكميّة قبل الفحص فإن احتمال التكليف منجز فلا يمكن له التمسك بالأصول المؤمنة ولا بُدّ من الاحتياط في المقام، وحينئذٍ فلا يجوز له ارتكاب الفعل كالجلوس في مشكوك الغصبيّة أو كالوضوء والغسل في الماء المشكوك الغصبيّة وما شاكل ذلك، بل وظيفته وجوب الاحتياط لأن الواقع منجزّ عليه، فلو جلس أو اغتسل أو توضأ به فلا شبهة في بطلان ذلك .

وأمَّا إذا كان جهله عن قصور فلا يكون الواقع منجزاً عليه ببركة الأصول المؤمنة التي هي مانعة عن تنجيز الحكم الواقعي على تقدير ثبوته، فلو شككنا في ماء أنَّه مغصوب أو مباح ففي مثل ذلك لا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن حرمته أو استصحاب عدم كونه ملكاً للغير، وعندئذٍ فلا يجب عليه الاحتياط.

وهل هذه الحرمة ـ غير المنجزة ـ تكون مانعةً عن صحّة الوضوء بحيث يحكم بفساد وضوئه لو توضأ به؟

المعروف والمشهور بين الأصحاب صحّة الوضوء به للجاهل كالناسي، فكما أنَّ وضوء الناسي بهذا الماء صحيح فكذلك وضوء الجاهل القاصر به صحيح، بل قد أُدّعي عليه بالإجماع

وأشكل على ذلك السيّد الأُستاذ قدس سره[1]: بأنَّه لا مجال لدعوى الإجماع التعبدي في المقام لأنّ المسألة عندهم مبنيّة على القواعد العقلية والشرعية، فلو كان هناك إجماع فمدركه تلك القواعد، وقد عرفت أنّ مقتضاها البطلان، لعدم اندراج المسألة في اجتماع الأمر والنهي، بل هي من موارد النهي عن العبادات لكون الفعل بنفسه مصداقاً للحرام الواقعي.

وهذا بخلاف ما أختاره صاحب الكفاية قدس سره[2] من أنَّها من موارد اجتماع الأمر والنهي وليست من موارد النهي عن العبادات.

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٤٥٢.

(٢) الكفاية: ١٥٦ـ١٥٧.

والظاهر أنّ الصحيح هو ما أختاره صاحب الكفاية قدس سره : من أنّ مسألة الماء المشكوك غصبيّته هي من موارد اجتماع الأمر والنهي، نظير مسألة الأرض المشكوك غصبيّتها حيث إنها بين الأمر بالصلاة والنهي عن الغصب، وفي المقام كذلك فهي من موارد اجتماع الأمر والنهي لأنها بين الأمر بالوضوء والنهي عن الغصب على تقدير ثبوته في الواقع، ومن الواضح أنّ النهي فيها ليس متعلّقاً بالعبادة مباشرة كي تكون من موارد النهي عن العبادات، بل هو متعلّق بالتصرّف الغصبي ولم يتعلق بنفس العبادة مباشرة. فإذاً المسألة من اجتماع الأمر والنهي.

والظاهر أنّه لا ثمرة بين القولين فعلى كلا التقديرين لا يصحّ الوضوء من هذه الماء على تقدير ثبوت الغصبيّة في الواقع، لأنّ النهي قد تعلّق بالوضوء على كلا التقديرين سواء أكانت المسألة من اجتماع الأمر والنهي أم كانت من مسألة النهي في العبادات .

وأفاد السيّد الأُستاذ قدس سره : بأنَّ المانع عن صحّة الوضوء بهذا الماء هو الحرمة الفعلية الواقعية وإن لم تكن منجزة، باعتبار أنَّ الحرام الواقعي لا يمكن أنَّ يكون مصداقاً للواجب، وليس المانع عدم قصد القربة ـ كما توهمه صاحب الكفايّة ـ حتى يقال بإمكان قصد القربة مع الجهل، ولا الحرمة المنجزة كي يقال بارتفاعها في ظرف الجهل. وعلى ذلك فمانعية الحرمة الفعلية الواقعية لا تتوقف على العلم بكونها منجزة .

نعم، في باب التزاحم مانعيتها منوطة بالعلم بالحرمة، فإذا وقّع التزاحم بين الحرام والواجب أو بين الواجبين أو بين الحرمتين فالتزاحم منوط بالعلم بالوجوب أو العلم بالحرمة، وأمَّا إذا كان جاهلاً بحرمة أحدهما فلا تزاحم في البين .

[٢٥٩٣] مسألة ٣٤: إذا وجب عليه الخروج لأداء دين واجب الأداء عليه أو لإتيان واجب آخر متوقف على الخروج ولم يخرج أثم ولكن لا يبطل اعتكافه على الأقوى[١].

وأمَّا في باب التعارض فلا تكون مانعية الحرمة الفعليّة الواقعية مشروطة بالعلم بها، بل هي مانعة مطلقاً سواء علم بها المكلف أم لا .

وما أفاده قدس سره موافق لما هو المعروف والمشهور من أن أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه مستحيل، فمن أجل ذلك لا يمكن تخصيص إطلاقات الأدلة بالعالم بها، وإلا لزم أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه وهو مستحيل .

ولكن ذكرنا في ضمن البحوث السابقة : بأنَّه لا مانع من أخذ العلم بالحكم في مرتبة في موضوع نفسه في مرتبة أخرى ـ لأنّ المستحيل إنما هو أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه في مرتبة واحدة ـ فإنّ أخذه في موضوع نفسه في مرتبة أخرى لا يلزم منه أي محذور وهو ممكن ثبوتاً ولكنه في مقام الإثبات بحاجة إلى دليل .

وعلى هذا فالحرمة إذا كانت في مرحلة الجعل فلا أثر لها، وأمَّا إذا كانت في مرحلة الفعلية ـ أي فعليتها بفعلية موضوعها في الخارج ـ فهي إن كانت منجزة بمنجز كالعلم ترتب عليها آثارها.

وأمَّا إذا كانت الحرمة فعلية ولم تكن منجزة فلا أثر لها أيضاً، فإنّ المفسدة وإن كانت موجودة إلا أنها مفسدة ناقصة لا تقتضي المبغوضية، لأنّ المبغوضية إنّما تتحقق فيما إذا كانت المفسدة تامة كما لو كانت شروط تأثيرها متوفّرة، وكذلك المحبوبية فهي من آثار المصلحة التامة مع توفّر شروط تأثيرها .

(١) الأمر كما أفاده قدس سره، فإن مثل هذا المكث الملازم لترك الواجب لا يضر

بصحة الاعتكاف، ويمكن توجيهه على نحو الترتّب بأن يكون الأمر بالاعتكاف مشروطاً بعدم الخروج من المسجد ـ لإعطاء الدين الواجب عليه أو لواجب يتوقف الإتيان به على الخروج من المسجد ـ وعصيان أمره، فإذا عصى ولم يخرج فعندئذٍ يتحقق الأمر بالاعتكاف مترتّباً لأنهما من الضدين اللذين لهما ثالث، فإذاً لا مانع من الإتيان بالاعتكاف بداعي أمره.

بل يمكن توجيهه حتى على القول بعدم الترتب أيضاً، فإن وجوب الخروج عن المسجد لأداء دين أو للإتيان بواجب مشمول للروايات المتقدمة الدالة على جواز الخروج لضرورة شرعية أو ضرورة عرفية، فإنّ الضرورة الشرعية تشمل مثل هذه الموارد كالخروج من أجل أداء دين أو لواجب يتوقف إتيانه على الخروج من المسجد، وهذا المقدار من زمان الخروج وقضاء الحاجة الضرورية لا يضر بصحّة الاعتكاف لأنه مستثنى من الاعتكاف في المسجد.

وعلى فرض أنّه لم يخرج عن المسجد لأداء دين أو للإتيان بواجب يتوقف على الخروج فأيضاً لا مانع من الحكم بصحّة الاعتكاف، إذ ليس في البين إلا احتمال أن تكون صحّة الاعتكاف مشروطة بالخروج ولكنه احتمال بعيد، للقطع بعدم كون الخروج شرطاً أو جزءاً للاعتكاف، غايته أنه ترك واجباً أو ارتكب محرّماً.

و هذا نظير التزاحم بين إزالة النجاسة عن المسجد وبين الصلاة، كما لو فرضنا أنَّ الأمر بالإزالة أهم من الأمر بالصلاة في سعة الوقت، فعندئذٍ إذا ترك الإزالة وعصى أمرها وأتى بالصلاة فلا شبهة في صحّة صلاته سواء قلنا بالترتب أم لا.

ودعوى : أنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، بمعنى أنَّ الأمر بالإزالة يوجب النهي عن الصلاة وهو يدل على فساد الصلاة.

[٢٥٩٤] مسألة ٣٥: إذا خرج عن المسجد لضرورة فالأحوط مراعاة أقرب الطرق [١] ويجب عدم المكث إلا بمقدار الحاجة والضرورة ويجب أيضاً

مدفوعة : أولاً ـ بما ذكرناه في محلّه ـ : من أنّ الأمر بشيء لا يدل على النهي عن ضده لا العام ولا الخاصّ[١].

وثانياً : على تقدير أنّ الأمر بشيء يدل على النهي عن ضده، إلا أنَّ هذا النهي نهي غيري لا أثر له ولا يدل على فساد العبادة، لأنه لا يكون ناشئاً عن وجود مفسدة ومبغوضية في متعلّقه، بل هو ناشئ عن وجود مصلحة في الإزالة، ومن هنا قلنا بأنَّ النهي الغيري ليس بنهي مولوي ولا يترتّب عليه أي أثر لا العقوبة على مخالفته ولا المثوبة على موافقته .

وفي المقام أيضاً كذلك فإنّه لو ترك الخروج وعصى أمره وبقي في المسجد بقصد الاعتكاف واعتكف في المسجد فلا مانع من الحكم بصحته، واحتمال أنَّ هذا النهي ـ وإن كان غيرياً ـ موجب لفساد الاعتكاف .. مدفوع بأنَّ النهي الغيري لا يصلح أن يكون موجباً لفساد العبادة، واحتمال أنَّ صحّة الاعتكاف مشروطة بالخروج عن المسجد غير محتمل، ضرورة أنّه بحاجة إلى دليل ولا دليل على ذلك.

فالنتيجة : أنَّه لا مانع من الحكم بصحّة الاعتكاف في المقام سواء قلنا بالترتّب أم لم نقل به.

(١) الظاهر أنّ ما أفاده قدس سره من الاحتياط لا يتمّ على إطلاقه، إذ ليس لذلك ضابط كلي ؛ لأنّ المستفاد بحسب المتفاهم العرفي من الروايات المتقدّمة الدالة

---

(١) المباحث الأصولية: ج٤، ص٣٦١ .

على جواز الخروج من المسجد ـ من أجل حاجة ضرورية شرعية أو عرفية ـ هو الخروج بالنحو المتعارف في قضاء الحاجة بحيث لا يكون متساهلاً ومتسامحاً في قضاء الحاجة، فإذا فرضنا أنَّ قضاء حاجته يستغرق من الوقت مقدار نصف ساعة فتسامح وتساهل فاستغرق مقدار ساعة لقضائها فهذا المقدار الزائد موجب لبطلان الاعتكاف، لأنّه مستلزم لبقائه خارج المسجد أكثر من اللازم والمتعارف وحينئذٍ فيصدق أنّه مكث في خارج المسجد عمداً، بل الحال كذلك فيما إذا كان مشيه لقضاء الحاجة متأنياً بحيث يمكن طي هذه المسافة بحسب المتعارف بمقدار ربع ساعة ولكنه بتأنيه قطعها بأكثر من نصف ساعة فإنّه يصدق معه المقدار الزائد للبقاء متعمداً خارج المسجد، وعندئذٍ فبطبيعة الحال يبطل اعتكافه.

وكذلك الحال فيما إذا كان هناك طريقان أحدهما أقرب من الآخر، فإن كان الطريق الأقرب غير متعارف إلا نادراً لأنّه طريق جبلي فلا يجب على المعتكف اختياره لكونه الأقرب، بل يجوز له اختيار الطريق المتعارف وإن كان أطول منه واستغرق مقداراً زمنياً أكثر من الأقرب.

بل الظاهر أنه لا يجب اختيار الطريق الأقصر حتى إذا كان كلا الطريقين متعارفين وكان أحدهما أقصر من الآخر، فيجوز له أنَّ يختار أيّاً منهما للوصول إلى مكان حاجته، لأنّ المستفاد من الروايات المتقدمة هو جواز الخروج للحاجة المنزّل على المتعارف من دون تعرّض الروايات لكيفيّة خاصة، وعليه فلا يجب عليه الركض أو الاستعجال في المشي، وكذا لا يجب عليه اختيار الطريق الأقصر إذا كان كلاهما متعارفاً.

وبالجملة : الخروج بالمقدار المتعارف لا يوجب بطلان اعتكافه حتى لو اختار الطريق الأطول شريطة أن يكون طريقاً متعارفاً.

أن لا يجلس تحت الظلال مع الإمكان[١] بل الأحوط أن لا يمشي تحته أيضاً[٢]،

فظهر: أنّ ما ذكره الماتن قدس سره من الاحتياط مطلقاً بمراعاة أقرب الطرق ـ وكذا ما ذكره السيّد الأُستاذ قدس سره في تقرير بحثه من الفتوى مطلقاً[١] ـ لا يتمّ على إطلاقه، بل لا بُدّ من التفصيل في المقام.

(١) وهذا النهي منصوص وقد دلّت عليه صحيحة داود بن سرحان: «... ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود إلى مجلسك»[٢] إلا أنّ الماتن قدس سره قد قيّده بالإمكان، والظاهر أنّ مراده من الإمكان هو الإمكان العرفي، لأنّ هذا القيد لم يرد في صدر الصحيحة حيث قال السائل: وماذا أفرض على نفسي؟ ومن البديهي أن لا يفرض الانسان على نفسه إلا الأمر الاختياري الذي هو تحت قدرته وبإمكانه، فغير الممكن عرفاً غير داخل من أوّل الأمر.

ثمّ إنّ المستفاد من الروايات هو المنع من الجلوس بعد إنهاء الحاجة، لكي لا يكون وجوده في خارج المسجد أكثر مما تقتضيه الحاجة والضرورة المسوغة لجواز الخروج، وأمّا الجلوس في أثناء الحاجة كالجلوس أثناء التشييع جنازة أو عيادة مريض فالظاهر أنه لا مانع منه شريطة أن لا يكون أكثر من المتعارف.

(٢) ما أفاده قدس سره من الاحتياط ـ في عدم جواز المشي تحت الظلال ـ لا وجه له، لعدم الدليل على ذلك.

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٤٥٥.

(٢) الوسائل: باب٧/ ابواب الاعتكاف، حديث: ٣.

بل الأحوط عدم الجلوس مطلقاً إلا مع الضرورة[١].

نعم، عنون صاحب الوسائل قدس سره الباب الثامن بقوله : باب أن المعتكف إذا خرج لحاجة لم يجز له الجلوس ولا المشي تحت الظلال ...، ثم قال : وتقدّم ما يدل على عدم جواز الجلوس والمرور، ولم يذكر في هذا الباب ولا فيما تقدّم ما يدل على المنع عن المشي، وإنما تقدّم ما يدل على المنع من الجلوس تحت الظلال فقط كصحيحة داود بن سرحان المتقدّمة آنفاً، فالمنع من المشي لا دليل عليه أصلاً بل لم يرد في شيء من الروايات، إلا ما ورد في خصوص باب الإحرام فإنّ المحرم لا يجوز له أن يمشي تحت الظلال المتحركة، وهو كما ترى لا يصح قياسه بالمعتكف.

فتحصّل : أنّه لا وجه لما ذكره الماتن قدس سره من الاحتياط، بل يجوز المشي تحت الظلال.

(١) ومنشأ الاحتياط هو وجود روايتين في المقام :

الأولى: صحيحة داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: ((ولا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لا بُدّ منها، ثمّ لا يجلس حتّى يرجع، والمرأة مثل ذلك))[١].

الثانية: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ((لا ينبغي للمعتكف أنّ يخرج عن المسجد إلا لحاجة لا بُدّ منها ثمّ لا يجلس حتّى يرجع ولا يخرج في شيء إلا للجنازة أو يعود مريضا ولا يجلس حتّى يرجع، قال: واعتكاف المرأة مثل ذلك))[٢].

---

(١) الوسائل: باب٧/ ابواب الاعتكاف، حديث: ١.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٢.

فإنّ هاتين الصحيتين تدلان على عدم جواز الجلوس مطلقاً سواء أكان تحت الظلال أم لم يكن تحت الظلال.

وأفاد السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[١]: من أنه لا بُدّ من رفع اليد عن هذا الإطلاق: إمّا لأجل أنه خلاف المتعارف جداً، فإنّ التشييع بلا جلوس وإن كان ممكناً ولكن عيادة المريض غير ممكنة عادة للافتقار الى المكث عند المريض والاستفسار عن صحته أو انتظار يقظته لو كان نائماً ونحو ذلك مما يستلزم الجلوس بطبيعة الحال، فلا مناص من حمل النهي على ارادة الجلوس بعد قضاء الحاجة.

وإمّا لأجل التقييد بالظلال في صحيحة ابن سرحان، وحينئذٍ فلا جرم يحمل المطلق على المقيد، لا لقانون الحمل عليه لعدم جريانه في النواهي بل من جهة ما ذكره قدس سره في الأصول[٢] من الالتزام بمفهوم الوصف بمعنى أنَّه لا بُدّ أن يكون الحكم غير ثابت للطبيعي على نحو الإطلاق، وإلا لكان قيد الظلال لغواً، وبالتالي فلا يكون المنع عن الجلوس ثابتاً على نحو الاطلاق، بل مختصّ فيما إذا كان الجلوس تحت الظلال.

ويمكن المناقشة فيما أفاده قدس سره: أولاً: إنه قد ذكرنا في مباحث الأصول[٣]: من أنَّ الوصف لا يدل على المفهوم المصطلح لدى الأصوليين، وإنّما يدل على أنّ شخص الحكم المجعول في القضية الوصفية مجعول للطبيعي المقيّد بهذا الوصف ـ لا للطبيعي مطلقاً ـ وبانتفائه ينتفي شخص هذا الحكم، وهذا ليس من المفهوم بشيء، لأن معنى المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم لا انتفاء شخصه.

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٤٥٨.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج٥، ص٣٧٧ـ٣٨٠.

(٣) المباحث الأصولية: ج٦، ص٢٢١.

[٢٥٩٥] مسألة ٣٦: لو خرج لضرورة وطال خروجه بحيث انمحت صورة الاعتكاف بطل[١].

[٢٥٩٦] مسألة ٣٧: لا فرق في اللبث في المسجد بين أنواع الكون من القيام والجلوس والنوم والمشي ونحو ذلك فاللازم الكون فيه بأي نحو كان[٢].

وثانياً : إنّ حمل المطلق على المقيد وإن كان لا يجري في النواهي من جهة أنَّ الحكم فيها انحلالي، إلا أنّ الحال فيها لا يختلف عن المطلق والمقيد المثبتين في الأوامر إذا كان الحكم فيها انحلالياً كما لو قال المولى : (اكرم العلماء)، ثمّ قال (اكرم العلماء العدول)، فإنّه وإن كان لا يحمل فيهما المطلق على المقيد، ولكنه يحمل المقيّد على أفضل الإفراد إذ لا تنافي بينهما، فكذلك الحال في النواهي حيث إنه لا مانع من أن يكون الجلوس غير جائز مطلقاً، ويكون الجلوس تحت الظلال أيضاً غير جائز، فلا تنافي بينهما، غاية الأمر أنّ عدم جواز الجلوس تحت الظلال يكون أهم من عدم جوازه مطلقاً، فالمقيّد محمول على الأهم لا أنَّه يحمل المطلق على المقيد .

(١) الأمر كما أفاده دام ظله، لأن شيئية الشيء إنما هي بصورته ـ لا بمادته ولا بهيئته ـ وهي قوام العمل ومن أهم شرائطه، وبانتفائها ينتفي المشروط . بل إطلاق البطلان عليه ـ في المقام ـ مبني على التسامح، لأنه إذا انمحت صورة الاعتكاف فلا اعتكاف حتّى يحكم بصحته أو ببطلانه.

(٢) لإطلاق الأدلة بعد إن كان الواجب في الاعتكاف مجرد اللبث والمكث في المسجد، سواء أكان بالقيام أم بالجلوس أم بالنوم أو ما شاكل ذلك، فإن كل هذا الأفعال الخاصة مصداق للمكث واللبث في المسجد.

[٢٥٩٧] مسألة ٣٨: إذا طلقت المرأة المعتكفة في أثناء اعتكافها طلاقا رجعيا وجب عليها الخروج إلى منزلها للاعتداد وبطل اعتكافها[١] ويجب

---

(١) أمَّا إذا كان الطلاق بائناً أو مات عنها زوجها فلا إشكال في صحة اعتكافها ويجوز لها إتمامه، لأنّ الطلاق البائن يوجب البينونة بينها وبين زوجها، وكذلك الموت.

وأمَّا إذا كان الطلاق رجعياً، وكان الاعتكاف مستحباً كما في اليومين الأوّلين، أو كان الاعتكاف واجباً موسعاً مع عدم إذن الزوج بالبقاء في المسجد، فإنه يجب عليها الخروج من المسجد إلى بيتها للاعتداد، لأنّ الواجب على المرأة المطلقة رجعيّاً أن تعتّد في بيت زوجها ولا يجوز لها الخروج منه كما لا يجوز لزوجها إخراجها من بيته إلا إذا أتت بفاحشة فعندئذٍ يجوز له إخراجها وإلا فلا يجوز للزوج إخراج زوجته المطلقة الرجعية ولا بُدّ أنَّ يكون اعتدادها في بيت زوجها.

وأمَّا مع الإذن، فإن أذن لها بعد الطلاق بإتمام اعتكافها فالظاهر أنَّه لا مانع منه واعتكافها صحيح ولا بأس به، ولا يجب عليها الخروج من المسجد إلى بيت زوجها، ويؤكد ذلك ما ورد في بعض الروايات من أنَّه يجوز للمرأة المطلقة الرجعية أنَّ تحج بإذن زوجها حجاً مستحباً، فإذاً يجوز لها الخروج من البيت ويجوز لها الاعتكاف ويجوز له الزيارة، كلّ ذلك يجوز لها بإذن زوجها لأنها باقيّة على علقة الزوجيّة.

وأمَّا إذا لم يأذن لها وكان الاعتكاف واجباً عليها كما في اليوم الثالث منه، أو واجباً بالإجارة في وقت معين، أو بالنذر أو ما شاكل ذلك، ففي مثل ذلك هل يجب عليها إتمام الاعتكاف، أو يجب عليها الخروج من المسجد للاعتداد في بيتها؟

استئنافه إن كان واجباً موسعاً بعد الخروج من العدة ،وأما إذا كان واجبا معيناً فلا يبعد التخيير بين إتمامه ثم الخروج وإبطاله والخروج فوراً لتزاحم الواجبين ولا أهمية معلومة في البين ، وأما إذا طلقت بائناً فلا إشكال لعدم وجوب كونها في منزلها في أيام العدة .

[٢٥٩٨] مسألة ٣٩ : قد عرفت أن الاعتكاف إما واجب معين أو واجب موسع وإما مندوب ، فالأول يجب بمجرد الشروع بل قبله ولا يجوز الرجوع عنه ،وأما الأخيران فالأقوى فيهما جواز الرجوع قبل إكمال اليومين وأما بعده فيجب اليوم الثالث لكن الأحوط فيهما أيضا وجوب الإتمام بالشروع خصوصا الأول منهما[١].

---

(١) ذكر الماتن قدس سره ولعلّه المعروف بين الأصحاب أنه يقع التزاحم بين الاعتكاف الواجب عليها وبين الخروج من المسجد والذهاب إلى بيت زوجها والاعتداد فيه ، وحيث إنّه ليس لنا علم بأهمية أحدهما دون الآخر ، فلا ترجيح في البين ، فلهذا يحكم بالتخيير بين أن تتم اعتكافها وبين أن تبطله وتخرج فوراً من المسجد إلى بيت زوجها والاعتداد فيه .

وأفاد السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[١] : بأنّ ما ذكره الماتن قدس سره مبني على ما يظهر من غير واحد ولعلّه المشهور من أنّ الاعتداد في البيت وعدم خروج الزوجة بغير الإذن من أحكام العدّة على نحو التعبّد الصرف ، لا من أحكام الزوجيّة .

---

(١) موسوعة الامام الخوئي : ج٢٢ ، ص٤٦١ .

ولكن الصحيح ما أفاده السيد الاستاذ قدّسَ من أنّ الاعتداد في البيت وعدم خروج بغير الإذن من أحكام الزوجيّة، نظراً إلى أنّ المعتدّة الرجعيّة زوجة حقيقةً لا أنها بحكم الزوجة، وأنّ حال هذا الطلاق حال البيع في الصرف والسلم، فكما أنّ الإنشاء من الآن ولكن إمضاء الشارع منوط بالقبض وبه يتمّ البيع، فكذلك الطلاق ينشأ من الآن ولكن الفراق والبينونة لا تحصل إلا بعد انقضاء العدّة، ولهذا فلها أن تتزين أمام زوجها كما يجوز للزوج الاستمتاع بها، بل لو أنه قاربها باعتقاد أنَّ هذا زنا محرّم لم يقع زنا بل يتحقق به الرجوع ،وهذا هو المستفاد من الرواية المعتبرة الناطقة بأنه : ((إذا انقضت العدّة فقد بانت))[1]، فحرمة الخروج من البيت بغير الإذن الثابتة للزوجة ثابتة للمعتدّة أيضاً بمناط واحد، وهو وجوب إطاعة الزوج من غير أن يثبت للمعتدّة بما هي حكم خاص .

وكيف ما كان، فالمستفاد من الروايات أنَّ العلقة الزوجية باقية، وإنّما تحصل البينونة بينها وبين زوجها بعد انتهاء العدّة .

وعلى ذلك فلا تزاحم في البين، وعندئذٍ يجب على المرأة إتمام اعتكافها ولا يجوز لها تركه، إذ لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق .

فالنتيجة: أنَّ القول بالتزاحم وعدم التزاحم في المسألة مبنيان : على أنّ الاعتداد في البيت وعدم خروج الزوجة بغير الإذن هل هو من أحكام العدّة على نحو التعبّد الصرف، أو أنّه من أحكام الزوجيّة ؟

فإن قلنا بالأول وقع التزاحم بينهما دون الثاني، ولكن قد عرفت أنّ الثاني هو الصحيح، فلا تزاحم في البين ويجب على المعتدّة إتمام اعتكافها ولا يجوز للزوج منعها عنه، إذ لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق.

---

(١) لاحظ الوسائل : باب٢٧/ كتاب الطلاق، حديث: ٢ .

[٢٥٩٩] مسألة ٤٠ : يجوز له أن يشترط حين النية الرجوع متى شاء حتى في اليوم الثالث سواء علّق الرجوع على عروض عارض أولا[١]، بل يشترط

(١) الاعتكاف إمَّا واجب أو مندوب، والواجب إمّا مضيق أو موسع، فإن كان واجباً مضيقاً فيجب الشروع فيه ولا يجوز الرجوع عنه، وأمَّا إذا كان موسعاً فيجوز الرجوع في اليومين الأولين، وأمّا في اليوم الثالث فلا يجوز الرجوع عنه لأنّ الاعتكاف في هذا اليوم واجب، وكذلك الحال إذا كان مندوباً فيجوز رفع اليد عن الاعتكاف في اليومين الأولين ولكن لا يجوز في اليوم الثالث، ولا مانع من أن يكون العمل مستحبّاً ابتداءً وواجباً بقاءً، كما في الحج والعمرة لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّهِ﴾[١].

(١) أمَّا أصل جواز اشتراط الرجوع في الاعتكاف فهذا ممّا لا شبهة فيه، وقد دلّت عليه الروايات المتضافرة، وإنّما الإشكال في موردين:

المورد الأوّل: هل جواز الاشتراط مختصّ باليومين الأولين، أو أنه يعمّ اليوم الثالث ـ الّذي يكون الاعتكاف فيه واجباً ـ فله أن يفسخ فيه؟

والجواب: إنه قد نسب الى الشيخ قدس سره في المبسوط المنع من جواز الاشتراط في اليوم الثالث نظراً الى وجوبه حينئذٍ وعدم جواز رفع اليد عنه، ومثله لا يقع مورداً للشرط[٢].

---

(١) سورة البقرة: ١٩٦.

(٢) المبسوط: ج١، ص٢٨٩.

ولكنه كما ترى، فإنّ عمدة المستند في وجوب اليوم الثالث هو صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: ((... وإن أقام يومين ولم يكن اشترط فليس له أن يفسخ اعتكافه حتّى تمضي ثلاثة أيّام))[1]، وهي في نفسها مقيّدة بعدم الاشتراط.

فتدل بمفهوم الشرط أنّه إذا مضى يومان ولم يشترط فليس له رفع اليد عن الاعتكاف في اليوم الثالث، وأمّا إذا اشترط الرجوع من حين نيّة الاعتكاف فيجوز له الرجوع في اليوم الثالث عن الاعتكاف ولا يجب عليه إتمام ثلاثة أيّام.

وأمّا اشتراط الرجوع في اليومين الأولين فهو بلا فائدة لأنه يجوز للمعتكف الرجوع فيهما من دون الحاجة الى الاشتراط، وهذا واضح، إلا أن يكون من باب التأكيد ليس إلا. ومنه يظهر أن فائدة الاشتراط لا تظهر إلا في اليوم الثالث.

المورد الثاني: هل تختص صحّة الاشتراط بصورة وجود العذر أو عارض كما هو الحال في الإحرام، حيث إن اشتراط التحلّل والخروج من الإحرام إنّما هو لعروض عارض كالحبس أو ما شاكل ذلك، أو أنّ له الرجوع متى شاء ولو بدون عذر أو عارض؟

والجواب: إنه قد نسب الأوّل الى جماعة، واختار السيد الاستاذ قدس سره[2] تبعاً للسيّد الماتن قدس سره الثاني وهو مقتضى إطلاق صحيحة محمّد بن مسلم الدالة على جواز الاشتراط مطلقاً وبدون سبب.

---

(١) الوسائل: باب٤/ أبواب الاعتكاف: ج١.

(٢) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٤٦٥.

والظاهر أنه يمكن استفادة كون الاشتراط مختصاً بالعذر أو عروض العارض من روايتين أخريين :

الأولى: صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال : ((ينبغي للمعتكف إذا اعتكف أن يشترط كما يشترط الّذي يحرم))[١].

فإنّ تشبيه اشتراط الرجوع عن الاعتكاف باشتراط التحليل من الإحرام يدل على أنَّ الاشتراط في الاعتكاف كالاشتراط في الإحرام، باعتبار أن المحرم إنما يشترط الإحلال من الإحرام مع العذر وعند عروض عارض عندما يحبسه الله .

الثانية: موثقة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: ((واشترط على ربك في اعتكافك كما تشترط في إحرامك أنَّ يحلك من اعتكافك عند عارض إن عرض لك من علّة تنزل بك من أمر الله تعالى))[٢].

وهي أوضح دلالة في اختصاص الاشتراط في صورة العذر، حيث إن الأمر فيها باشتراط الاعتكاف تشبيهاً بالاشتراط في الإحرام يدل على اختصاص الاشتراط بالعذر وعروض عارض.

فهاتان الصحيحتان تدلان على استحباب الاشتراط عند العذر أو عروض العارض في الجملة كما يقتضيه التعبير بكلمة (ينبغي) في الصحيحة الأولى والأمر بالشرط في الثانية . وأمَّا صحيحة محمّد بن مسلم فهي لا تنافي هذا الاستحباب لأنها في مقام الجواز وعدمه مطلقاً، فتدلّ على مطلق جواز الخروج من المسجد في اليوم الثالث إذا اشترط ذلك سواء أكان عن عذر أم بغير عذر، فلا تنافي بينهما في الحكمين أبداً .

---

(١) الوسائل: باب٩/ ابواب الاعتكاف: ح١ .

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٢ .

الرجوع متى شاء حتى بلا سبب عارض ، ولا يجوز له اشتراط جواز المنافيات كالجماع ونحوه[١] مع بقاء الاعتكاف على حاله ويعتبر أن يكون الشرط المذكور حال النية فلا اعتبار بالشرط قبلها أو بعد الشروع فيه وإن كان قبل الدخول في اليوم الثالث[٢] ولو شرط حين النية ثم بعد ذلك أسقط

بل الظاهر أنَّ الصحيحة الثانية لا بأس بالدلالة بها على كون الاشتراط مختصّاً بالعذر حيث إنها تدلّ على ذلك بمقتضى حكم المشابهة بين الإحرام والاعتكاف، وعندئذٍ فيشكل الحكم بصحة اشتراط الرجوع مطلقاً وبدون عذر .

(١) إذ لا دليل في المقام على جواز اشتراط الإتيان بمنافيات الاعتكاف بعد إن كان مقتضى الإطلاقات حرمة المنافيات شرط أو لم يشترط، مضافاً إلى عدم نفوذ مثل هكذا الشروط لأنها من الشروط المخالفة للكتاب والسُنّة، فإنّ كلّ شرط يكون محللاً للحرام فهو مردود ولا أثر له .

(٢) ما أفاده قدس سره موافق لمعنى الشرط عرفاً ولغةً، فإنّ معنى الشرط هو الارتباط أي الارتباط بالشيء والالتصاق به والالتزام به في ضمن عقد أو إيقاع، ومنه شريط البحر أو شريط الشط أو شريط المساحة، ومن هنا فإطلاق الشرط على الشرط الابتدائي مشكل، لأنّ حقيقة الشرط الابتدائي هي مجرد الوعد وليس بشرط حتّى يجب الوفاء به، وليس عدم وجوب الوفاء به من جهة الإجماع، بل لأنّ الشرط لا يصدق عليه حتّى يجب الوفاء به فهو من السالبة بانتفاء الموضوع، ولهذا يعتبر في هذا الشرط أن يكون من حين نيّة الاعتكاف، بخلاف ما لو كان قبلها أو بعد الشروع في العمل فهو شرط ابتدائي لا أثر له، فمن أجل ذلك قيّد بالمتن بحال النيّة.

حكم شرطه فالظاهر عدم سقوطه وإن كان الأحوط ترتيب آثار السقوط من الإتمام بعد إكمال اليومين[١].

---

(١) هل أنَّ شرط الرجوع بالاعتكاف من قبيل الحقوق ـ كحال الشروط في ضمن العقد ـ حتَّى يكون قابلاً للإسقاط، أو أنَّه ليس من الحقوق بل هو حكم شرعي غير قابل للإسقاط؟ فيه قولان : اختار الماتن قدّسّرّه عدم السقوط، وإن احتاط بترتيب آثار السقوط بعد إكمال اليومين.

وما أفاده الماتن قدّسّرّه هو الصحيح، إذ لا دليل على كون هذا الشرط ـ أي شرط العبد مع الله تعالى في عبادة كالاعتكاف ونحوه أنَّه من الحقوق كي يقبل الإسقاط، لأن ما دلّ من الدليل على كون الشرط من الحقوق هو الشرط الذي يكون في ضمن العقود بين المتعاملين لا بين العبد وربه، فهذا الشرط هو الذي يكون من الحقوق القابلة للإسقاط، وأمَّا ما كان بين العبد وربّه في عبادة كالاعتكاف أو نحوه فلا دليل على أنَّه من الحقوق القابلة للإسقاط .

ثمّ إنّ الشروط في ضمن عقود المعاملات يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوَّل : ما يكون مرجعها الى ثبوت الخيار، كالشروط التي تتضمن الأوصاف في ضمن العقود كالبيع ونحوه، كما لو فرضنا أنَّ المشتري اشتري عبداً ولكن اشترط على البائع شروطاً لأوصاف العبد كأن يكون كاتباً أو عادلاً أو عالماً أو ثقة أو ما شاكل، فمثل هذه الشروط مرجعها إلى ثبوت الخيار عند تخلفها، ولا يمكن أن يكون التزام المشتري بالوفاء بالعقد منوطاً بالتزام البائع بها، لأنّ هذه الصفات المشروطة خارجة عن قدرة واختيار البائع، فإذا لم يكن المبيع واجداً لهذه الصفات ثبت الخيار للمشتري.

القسم الثاني : ما يكون مرجعها الى الالتزام بالعقود المشروطة بها، كما لو اشترط المشتري على البائع عمل فعلٍ ما في ضمن العقد كخياطة ثوب أو الكتابة أو ما شاكل ذلك، فمرجع هذا الشرط إلى كون التزام المشتري بالوفاء بهذا العقد مشروطاً بالتزام البائع بهذا العمل المشروط ـ أي بالكتابة أو بالخياطة ـ فإذا قام البائع بهذا العمل فالمشتري ملتزم بالوفاء بهذا العقد، وأمَّا إذا لم يعمل بهذا الشرط فيثبت للمشتري خيار تخلف الشرط، فله أن يفسخ المعاملة وله أن يمضي المعاملة.

وعلى الجملة : فتخلّف الشرط مطلقاً سواء أكان الشرط اختيارياً أم لم يكن اختيارياً، وسواء كان منصوصاً في متن العقد أم كان ضمنياً ـ بأن يكون العقد مبنياً عليه ارتكازاً ـ فتخلّفه يوجب ثبوت الخيار فقط ولا يوجب بطلان العقد من رأس، لأنّ العقد غير معلّق عليه .

القسّم الثالث : ما يكون مرجعها إلى الالتزام التكليفي بها فقط، كما في الشروط التي تكون في ضمن الالتزام بالعقود التي لا تقبل الفسخ ولا تقبل الخيار كما في النكاح والطلاق وما شاكلهما، فإنّ معنى الشرط فيها هو الالتزام تكليفاً في ضمن الالتزام العقدي، فإن النكاح ـ مثلاً ـ لا يقبل الخيار وإنّما ثبت الخيار للزوج أو الزوجة في عيوب خاصة، وأمَّا مطلق الخيار كاشتراط الخيار في ضمن العقد نصاً أو ضمناً أو خيار تخلّف الشرط أو ما شاكل ذلك فلا يقبله النكاح والطلاق، وعلى ذلك فلو اشترط الزوج على زوجته أن تقوم بكافة الأعمال البيتيّة كتنظيف البيت والطبخ وغسل الثياب وما شاكل ذلك فليس معناه أنّ الزوج ملتزم بالوفاء بعقد النكاح شريطة أن تكون المرأة ملتزمة بهذه الأعمال، لأنّ كلاهما أي الزوج والزوجة ملزمان بالوفاء بهذا العقد سواء اشترط الزوج

على الزوجة أو بالعكس، وسواء تحقّق الشرط أم لم يتحقق الشرط فعقد الزواج لازم على كليهما، بل معنى هذا الشرط هو وجوب الوفاء به من قبل الزوجة بمقتضى عموم (المؤمنون عند شروطهم)[١]، وأمَّا إذا لم تعمل الزوجة بالشروط فلا أثر له ولا يترتب عليه غير الحكم التكليفي من الإثم والعصيان، وكذلك الحال إذا اشترطت الزوجة على الزوج فإذا لم يعمل الزوج ولم يف بالشرط فهو آثم فقط ولا يترتب عليه أي أثر آخر.

ثمّ إنّ المعروف والمشهور أنَّ التعليق في العقود ـ كما في عقد البيع ونحوه ـ على الشرط غير صحيح، لأنّ تعليق الإنشاء في نفسه غير معقول، لأن الإنشاء يدور أمره بين الوجود والعدم، فهو إمَّا موجود أو معدوم وهو غير قابل للتعليق، لأنّ ما يمكن تصوّر التعليق فيه هو الموجود الذي يتصف تارة بالوجود المطلق واخرى بالوجود المعلّق، والإنشاء ليس كذلك لأنه إمَّا موجود أو معدوم ولا ثالث لهما، فإذاً الإنشاء غير قابل للتعليق حتَّى يقال إنَّ تعليقه باطل.

وأمَّا المُنشأ بوجوده الإنشائي فهو أيضاً غير قابل للتعليق لأنّه عين الإنشاء كالإيجاد والوجود في التكوينيات، نعم المُنشأ بوجوده الفعلي حيث إنه قابل للتعليق على شيء فلا مانع منه ثبوتاً وإثباتاً، كما إذا أنشأ ملكية مالٍ لزيدٍ بعد شهر فلا مانع من ذلك، فإنّ الإنشاء والمُنشأ بوجوده الإنشائي وإن كانا من الآن ولكنّ المُنشأ بوجوده الفعلي معلّق إلى ما بعد شهر، كما هو الحال في الوصية التمليكيّة فإن إنشاء الملكيّة والمُنشأ بوجوده الإنشائي قد تحققا من حين الوصية، وأمَّا المُنشأ بوجوده الفعلي فهو معلّق الى ما بعد الموت.

---

(١) الوسائل: باب٢٠/ ابواب المهور، حديث: ٤.

وبالجملة : لا اختلاف بين الإنشاء والمُنشأ بوجوده الإنشائي إلا بالاعتبار، فهما كالإيجاد والوجود في الأمور التكوينية، فكما أنّ الإيجاد عين الوجود والوجود عين الإيجاد فكذلك المُنشأ عين الإنشاء، وبالتالي فلا يتصوّر فيهما التعليق لأنّ أمرهما يدور بين الوجود والعدم . نعم، الوجود الفعلي للمُنشأ يمكن تصوّر التعليق فيه ولا مانع منه ثبوتاً واثباتاً .

ومنه تعرف أنه لا وجه لدعوى الإجماع على بطلان التعليق بهذا المعنى، أي تعليق الملكية بوجودها الفعلي بزمان متأخر، بل لا مانع منها، غاية الأمر هو بحاجة الى دليل كما في الوصية التمليكيّة وفي بيع الصرف والسلم والهبة، فإنّ الملكية الفعلية إنّما تتحقق بالقبض، وأمَّا قبل القبض فالملكية موجودة بوجودها الإنشائي فقط لا بوجودها الفعلي .

وقد أفاد السيّد الاستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[1]: بأنّ الشرط المعقول مرجعه الى أحد أمرين : الالتزام الراجع الى جعل الخيار، أو تعليق المنشأ الراجع الى الإلزام بالوفاء .

وهو كما ترى، أمّا الأوّل : فلأنَّ الخيار ليس هو المجعول[2]؛ لما عرفت من أنَّ الشروط من القسم الأول مرجعها عند تخلفها الى ثبوت الخيار، فالمجعول في المقام هو الشرط، غاية الأمر تخلفه يوجب ثبوت الخيار .

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٤٦٩ .

(٢) ولكنه (دام ظله) في التعاليق المبسوطة (ج٥، ص٢٨١) وافق السيد الخوئي قدس سره بكون الخيار مجعولا، وكذا وافقه على تعليق المنشأ الراجع الى الإلزام بالوفاء، فلاحظ .

[٢٦٠٠] مسألة ٤١ : كما يجوز اشتراط الرجوع في الاعتكاف حين عقد نيته كذلك يجوز اشتراطه في نذره كأن يقول لله علي أن أعتكف بشرط أن يكون لي الرجوع عند عروض كذا أو مطلقاً[1] وحينئذٍ فيجوز له الرجوع

وأمّا الثاني : فلأنَّ مرجع الشرط ليس إلى تعليق المُنشأ بوجوده الإنشائي لأنه غير معقول، وأمَّا تعليق المُنشأ بوجوده الفعلي فهو بحاجة إلى دليل كما ثبت في الوصية وفي بيع الصرف والسلم والهبة وما شاكل ذلك .

وكيف ما كان، فقد ظهر أنّ الشروط الموجودة في العقود بين المتعاقدين بأقسامها ـ الثلاثة المتقدمة ـ هي من الحقوق القابلة للسقوط بإسقاط صاحبها.

وأمَّا الشرط في المقام ـ وهو ما بين العبد وربه في الاعتكاف ـ فهو مغاير للشروط بين المتعاقدين، فلذا لا يسقط بالإسقاط لعدم ثبوت كونه حقّاً ولا دليل على سقوطه بالإسقاط .

(١) ما ذكره الماتن قدّس سرّه هو المشهور بين الأصحاب، بل أُدّعي عليه الإجماع أيضاً.

ولكن إتمامه بالدليل مشكل، لأنّ الشرط المشروع إنّما هو شرط الرجوع في الاعتكاف، وأمَّا ما كان متعلقاً للنذر في الاعتكاف بأن يقول لله عليّ أن أعتكف بشرط أن يكون لي الرجوع عند عروض كذا أو مطلقاً فهو بحاجة إلى دليل .

وبعبارة أخرى : الاعتكاف الذي يشترط فيه الرجوع حين نيّته عند عروض عارض أو مطلقاً على نحوين :

النحو الأوّل : أن يشترط المعتكف الرجوع عن الاعتكاف عند عروض العذر أو عارض عليه .

النحو الثاني : أن يشترط المعتكف الرجوع مطلقاً أو عند عروض العذر في الاعتكاف المنذور، بأن يقول لله عليّ أن اعتكف بشرط أن يكون لي الرجوع عند عروض عارض أو مطلقاً .

أمّا النحو الأول، فلا شبهة في صحة هذا الشرط لأنه القدر المتيقن من الروايات، فإن لم يكن العذر مانعاً من إتمام الاعتكاف فعليه أن يتمّه، وإن كان مانعاً عن إتمامه فعليه أن يأتي به في وقت آخر .

وأمّا النحو الثاني، فهو بحاجة إلى دليل خاص لأنّ الروايات المتقدّمة لا تشمل هذه الصورة ـ وهي اشتراط الرجوع عن الاعتكاف المنذور وجواز حلّه عند وجود العذر أو مطلقاً ـ بل كيف يجوز يحلّ الاعتكاف ويرجع عنه متى شاء وأراد مع أنّ مقتضى أدلّة وجوب الوفاء بالنذر هو اتمامه وعدم جواز رفع اليد عنه وحلّه !؟ فإذاً نفوذ مثل هذا الشرط بحاجة إلى دليل ولا دليل عليه .

وبعبارة أخرى : إنّ النذر إذا تعلّق بالاعتكاف، فإن تعلّق بالاعتكاف المطلق، فلا يجوز اشتراط الرجوع فيه، لأنّ اشتراطه بحاجة إلى دليل، مضافاً الى كونه من الشروط التي تكون محللة للحرام ـ بمعنى جواز فسخ المنذور ورفع اليد عنه وعدم الوفاء به ـ وعندئذٍ فلا تكون هذه الشروط صحيحة ونافذة . فالنتيجة أنه لو اشترط الرجوع في نذر الاعتكاف المطلق فهو غير مشروع .

وأمّا إذا تعلّق النذر بالاعتكاف المشروط الرجوع فيه، فهو وإن كان لا مانع منه ثبوتاً، إلا أنّ اشتراط الرجوع في نذر الاعتكاف المشروط فيه الرجوع ـ مرّة ثانية ـ يكون لغواً وتحصيلاً للحاصل .

وإن لم يشترط حين الشروع في الاعتكاف فيكفي الاشتراط حال النذر في جواز الرجوع لكن الأحوط ذكر الشرط حال الشروع أيضا ولا فرق في كون النذر اعتكاف أيام معينة أو غير معينة متتابعة أو غير متتابعة فيجوز الرجوع في الجميع مع الشرط المذكور في النذر ولا يجب القضاء بعد الرجوع مع التعين ولا الاستئناف مع الإطلاق .

[٢٦٠١] مسألة ٤٢ : لا يصح أن يشترط في اعتكاف أن يكون له الرجوع في اعتكاف آخر له غير الذي ذكر الشرط فيه وكذا لا يصح أن يشترط في اعتكافه جواز فسخ اعتكاف شخص آخر من ولده أو عبده أو أجنبي[1].

ومن ثمّ تعرف أنّ ظاهر عبارة الماتن قدس سره من تعلّق النذر بالاعتكاف هو تعلّقه بالاعتكاف المطلق، لا الاعتكاف المشروط كما وجهه السيد الاستاذ قدس سره[1] فإنّه بعيد جدّاً .

فالنتيجة : أنَّ ما ذكره الماتن قدس سره بظاهره لا يمكن المساعدة عليه بوجه، بل لا يرجع ـ بالتحليل العلمي ـ إلى معنى محصّل . إلا أن يُحمل على ما ذكره السيّد الأُستاذ قدس سره ، إلا أنه لا يمكن ـ أيضاً ـ لأنّه لغوٌ وتحصيل للحاصل كما مرّ.

(١) ما أفاده قدس سره صحيح، إذ لا دليل على نفوذ وصحّة الشرط الواقع في غير الاعتكاف الذي يراد الرجوع فيه، كما لا دليل أيضاً على نفوذ وصحة الشرط فيما إذا اشترط في ضمن اعتكافه جواز فسخ اعتكاف شخص آخر له كولده أو عبده أو ما شاكل ذلك .

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٤٧١ .

[٢٦٠٢] مسألة ٤٣ : لا يجوز التعليق في الاعتكاف فلو علّقه بطل إلا إذا علقه على شرط معلوم الحصول حين النية فإنه في الحقيقة لا يكون من التعليق[١].

وما نسب الى صاحب الجواهر[١] من التمسك بعموم (المؤمنون عند شروطهم) في غير محلّه، لأنّ العموم ناظر الى نفوذ الشرط على المشروط من المؤمنين أنفسهم لا لغيرهم وأنهم ـ عند شروطهم ـ مأمورون بالوفاء بها دون غيرهم، وأمّا من اشترط شيئاً بالنسبة الى شخص آخر فلا يكون نافذاً في حقّه كما في المقام ولا دليل على نفوذه، فهو نظير من باع داره لزيد واشترط أن يخيط له عمرو ثوباً، وهو كما ترى غير نافذ في حق ذلك الغير قطعاً.

فإذاً هذا الشرط خارج عن عموم المؤمنون عند شروطهم، ولا دليل على صحّة هذا الشرط.

(١) ما أفاده الماتن قدس سره من جواز التعليق على أمر معلوم الحصول حين النيّة ليس بتعليق في الحقيقة، كما لو اعتكف في يومٍ على أن يكون هذا اليوم يوم الجمعة وهو يعلم أنه يوم الجمعة فلا يكون هذا تعليقاً كما هو واضح وقد صرّح به في المتن.

وأمَّا إذا كان التعليق على أمر استقبالي مشكوك الحصول فهو غير معقول بالنسبة إلى الأفعال الخارجيّة الصادرة من المكلفين كالمكث واللبث والقيام والقعود والضرب والأكل والشرب وما شاكل ذلك، بداهة أنّ المكث واللبث جزئي خارجي يدور أمره بين الوجود والعدم فإمّا أن يمكث أو لا يمكث. وهذا

---

(١) الجواهر: ج١٧، ص١٩٢ـ١٩٣.

نظير ما إذا ضرب أحدٌ شخصاً معلقاً على كونه زيداً، فلا معنى لتقييد الضرب بتقدير دون تقدير لأنّ الضرب قد وقع في الخارج بالضرورة على كل تقدير سواء أكان المضروب هو زيد أم عمرو، غاية الأمر أنه يكون من باب الاشتباه في التطبيق والتخلّف في الداعي، لا من باب التعليق.

وكذلك الإنشاء والمُنشأ بوجوده الإنشائي فهما أيضاً غير قابلين للتعليق، لأنّ أمرهما ـ كما عرفت سابقاً ـ يدور بين الوجود والعدم ولا فرق بينهما إلا بالاعتبار فالمُنشأ عين الإنشاء ـ وبالعكس ـ كالوجود والإيجاد.

وأمَّا المُنشأ بوجوده الفعلي فلا مانع من التعليق فيه كما إذا أُنشئت ملكية مالٍ لزيد بعد شهر أو بعد سنة، فإنّ الإنشاء وكذا المُنشأ بوجوده الإنشائي قد تحقّق من الآن، ولكن فعلية الملكية تكون بعد سنة وهذا في نفسه لا مانع منه، وقد دلّ الدليل على ذلك أيضاً في مقام الإثبات في بعض الموارد كما في الوصية التملكية وفي بيع الصرف والسلم وما شاكل ذلك، وكذا لو فرضنا أنَّ المرأة قد علّقت زوجيتها من شخص الى ما بعد شهر فلا مانع في نفسه، فإنّ إنشاء الزوجية وإن كان من الآن وكذا المُنشأ بوجوده الإنشائي ولكنه بوجوده الفعلي يتحقق بعد شهر، إلا أنّه في مقام الإثبات بحاجة إلى دليل.

وأفاد السيّد الأُستاذ قدس سره[1] : أنَّ بطلان التعليق لا من جهة الإجماع الّذي أُدّعي عليه في العقود والايقاعات، بل هو في نفسه باطل لأنه غير معهود لدى العرف والعقلاء، فإن تمليك مال بعد شهر أو بعد شهرين أو بعد سنة غير معهود عند العقلاء، وكذلك التعليق في الزوجية والنكاح، فلا يكون مشمولاً لأدلة الإمضاء كـأوفوا بالعقود وأحلّ الله البيع وما شاكل ذلك.

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٤٧٥ .

والظاهر أنَّ هذا البيع وأمثاله من المعاملات وإن كان المعروف بطلانها عند الفقهاء نظراً الى كونها غير معهودٍ عند العقلاء سابقاً ولا تشملها إطلاقات أدلة إمضاء البيع، ولكنها في الوقت الحاضر صارت معهودة ومتعارفة عند العقلاء كما في الأسواق المالية والبورصات المعاصرة، ويترتب عليها آثار صحة البيع عندهم، بل في الأسواق المالية المعاصرة حيث إنّ الثمن والمثمن كلاهما غير موجودين وهذا أمر متعارف فيها، فضلاً عن التعليق لأحدهما، فهذه المعاملات الواقعة في الأسواق المالية المتعارفة غالباً تكون مبنيّةً على ذلك.

ومن ثمّ صحّحنا هذه البيوع بعموم ﴿**لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ**﴾[1] ولا شبهة في أنَّها تجارة والتراضي أيضاً موجود، وإن لم يصدق عليه عنوان البيع ولكن عنوان التجارة عن تراضٍ يصدق عليه، فعندئذٍ لا مانع من صحّة هذه المعاملات بهذا العنوان.

وفي المقام أيضاً إنشاء الالتزام بالاعتكاف غير قابل للتعليق، وأمَّا المُنشأ وهو الالتزام بوجوده الفعلي فهو وإن كان تعليقه ممكناً بأن يكون اعتكافه معلقاً على مجيء زيد أو على أمر آخر، إلا أنَّ الحكم بصحته مشكل، إذ هو بحاجة الى دليل عليه، لأنّ المنصرف من الروايات ـ والتي عمدتها صحيحة داود بن سرحان المتقدّمة، قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إني أريد أن أعتكف فماذا أقول وماذا أفرض على نفسي .. .؟[2] ـ أن يكون على وجه الالتزام بالاعتكاف، لا الالتزام معلقاً على شيء.

---

(١) سورة النساء: ٢٩.

(٢) الوسائل: باب٧/ أبواب الاعتكاف، حديث: ٣.

فصل
في أحكام الاعتكاف

يحرم على المعتكف أمور :

أحدها : مباشرة النساء بالجماع في القبل أو الدبر[1] وباللمس والتقبيل

---

(١) لا شبهة في حرمة الجماع على المعتكف، وتدل على ذلك مجموعة من الروايات مضافاً إلى دعوى الإجماع في المسألة، ولكن لا يمكن الاعتماد على الإجماع، مضافاً إلى احتمال كونه مدركياً لأجل الروايات الواردة في المقام، وهي عدّة روايات :

منها: موثّقة ابن فضال عن الحسن بن الجهم عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن المعتكف يأتي أهله؟ فقال : ((لا يأتي امرأته ليلاً ولا نهاراً وهو معتكف))[1].

وهذه الموثّقة تدل بوضوح على عدم جواز الجماع للمعتكف لا ليلاً ولا نهاراً.

ومنها: صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المعتكف، يجامع؟ قال: ((إذا فعل فعليه ما على المظاهر))[2].

وهذه الصحيحة تدل على حرمة الجماع وأن الجماع موجب للكفارة أيضاً مثل كفّارة الظهار.

---

(١) الوسائل: باب٥/ ابواب الاعتكاف، حديث: ١ .

(٢) المصدر نفسه، باب٦/ أبواب الاعتكاف: حديث: ١ .

بشهوة[١] ولا فرق في ذلك بين الرجل

ومنها: موثّقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن معتكف واقع أهله؟ قال: ((هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان))[١].

وهذه الموثقة تدل على أنَّ المعتكف حينئذٍ بمثابة من أفطر متعمداً في نهار شهر رمضان فعليه الإثم والكفّارة.

ومنها: موثّقة سماعة الأخرى، قال: سألته عن معتكف واقع أهله؟ قال: ((عليه ما على الّذي أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً: عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً))[٢].

وكيف ما كان، فلا شبهة في أنَّ الجماع محرّم على المعتكف وفيه الكفّارة.

(١) وهو المشهور والمعروف، وقد أُدّعي عليه الإجماع، فإن تمّ الإجماع فهو، وإلا فلا دليل على حرمته.

أمَّا قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ**﴾[٣] فلأنّ الظاهر عرفاً من لفظ المباشرة هو الكناية عن الجماع والمواقعة ولا يشمل اللمس والتقبيل وما شاكل ذلك، إذ لو حملناه على المعنى الأعم فمعناه أنّ مطلق التقبيل حرام وإن لم يكن بشهوة، وأنّ مطلق اللمس والمخالطة حرام وإنَّ لم يكن بشهوة، وهو غير محرّم قطعاً، ولم يقل به أحد، فهو نظير الكناية عن الجماع في آية الوضوء في قوله تعالى: ﴿**أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء**﴾[٤].

---

(١) الوسائل: باب٦/ ابواب الاعتكاف، حديث: ٢.

(٢) المصدر نفسه، حديث: ٥.

(٣) سورة البقرة: ١٨٧.

(٤) سورة المائدة: ٦.

والمرأة[١] فيحرم على المعتكفة أيضاً الجماع واللمس والتقبيل بشهوة ،

والحاصل : أنّه لا دليل على حرمة اللمس والتقبيل بشهوة على المعتكف .

(١) بلا خلاف فيه، فكما أنّ الجماع حرام على الرجل كذلك حرام على المرأة أيضاً وكما أنَّ على الرجل كفّارة فعلى المرأة أيضاً كفّارة، وتدل على ذلك جملة من الروايات مضافاً إلى قاعدة الاشتراك في التكليف بين الرجل والمرأة، إذا لم يؤخذ في موضوع التكليف خصوصية للرجال أو خصوصيّة للنساء كما في الحيض والنفاس والاستحاضة وما شاكل ذلك .

فإذاً قاعدة الاشتراك بالتكليف تحكم بعدم الفرق بين الرجل والمرأة.

وأمَّا الروايات :

فمنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((لا ينبغي للمعتكف أنَّ يخرج من المسجد إلا لحاجة لا بُدّ منها، ثمّ لا يجلس حتَّى يرجع، ولا يخرج في شيء إلا لجنازة، أو يعود مريضاً، ولا يجلس حتَّى يرجع، قال: واعتكاف المرأة مثل ذلك))[١].

وهذه الصحيحة تدل على أنَّ اعتكاف المرأة مثل اعتكاف الرجل، وجميع ما يترتب على اعتكاف الرجل يترتب على اعتكاف المرأة أيضاً سواء الأحكام المذكورة في هذه الصحيحة، أو الأحكام غير المذكورة فيها كحرمة الجماع ونحوه، فلا يختصّ هذا التنزيل بالأحكام المذكورة في نفس هذه الصحيحة فحسب ـ كعدم الخروج من المسجد إلا لحاجة أو جنازة أو يعود مريضاً، أو لا يجلس حتَّى يرجع ـ لأن مقتضى إطلاق هذه التنزيل هو اشتراك اعتكاف المرأة مع اعتكاف الرجل في جميع الأحكام .

---

(١) الوسائل : باب٧/ ابواب الاعتكاف، حديث: ٢ .

ومنها: صحيحة داود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: ((ولا ينبغي للمعتكف أنَّ يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لا بُدّ منها، ثمّ لا يجلس حتَّى يرجع، والمرأة مثل ذلك))[1].

وناقش في دلالتها السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[2]: بأنّ هذه الصحيحة قد تضمنت تشبيه المرأة بمنزلة الرجل لا تشبيه اعتكافها باعتكافه كما في صحيحة الحلبي المتقدمة، وكم فرق بين الأمرين، فإنّ تشبيه المرأة بالرجل ظاهر في إرادته في خصوص ما ذكر من الأحكام، بخلاف تشبيه اعتكافها باعتكافه فإنه يعطينا بمقتضى الإطلاق أنّ كل حكم ثابت لاعتكاف الرجل فهو ثابت لاعتكاف المرأة وإن لم يكن مذكوراً في هذه الصحيحة كالجماع ونحوه.

ولكن الظاهر عرفاً بمناسبة الحكم والموضوع أنَّه لا فرق بين هذه الصحيحة وصحيحة الحلبي، والمراد فيهما واحد وهو تشبيه اعتكاف المرأة باعتكاف الرجل، وبإطلاقه يشمل تنزيل جميع الأحكام المترتّبة على اعتكاف الرجل على اعتكاف المرأة أيضاً، بلا فرق بين أن تكون تلك الأحكام مذكورة في نفس هذه الصحيحة أو لا تكون مذكورة فيها.

ومنها: صحيحة أبي ولاد الحناط، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة كان زوجها غائباً فقدم وهي معتكفة بإذن زوجها، فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد إلى بيتها فتهيأت لزوجها حتَّى واقعها؟ فقال: ((إن كانت خرجت

---

(١) الوسائل: باب٧/ ابواب الاعتكاف، حديث: ١.

(٢) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٤٨٠.

والأقوى عدم حرمة النظر بشهوة إلى من يجوز النظر إليه[١] ، وإن كان الأحوط اجتنابه أيضاً.

الثاني : الاستمناء على الأحوط وإن كان على الوجه الحلال كالنظر إلى حليلته الموجب له[٢].

من المسجد قبل أنَّ تقضي ثلاثة أيّام ولم تكن اشترطت في اعتكافها فإنّ عليها ما على المظاهر))[١].

وهذه الصحيحة وإن كانت في نفسها ظاهرة في أنَّ الكفّارة لأجل الخروج من المسجد، ولكن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي أنّ موجب الكفارة من جهة الجماع حال اعتكافها لا بسبب آخر كالخروج من المسجد ونحوه، إذ بطبيعة الحال أنّ خروجها من المسجد حينئذٍ لملاقاة زوجها الغائب يكون خروجاً لحاجة عرفية مسوّغة لذلك ومستثناة من حرمة الخروج، ولا سيما إذا كان السفر طويلاً كما في الأزمنة السابقة . وعليه، فإن كانت مشترطة فلها رفع اليد عن الاعتكاف، وإلا فهي باقية على اعتكافها، وعندئذٍ فلو مكنت نفسها من الجماع فقد تحقق في أثناء الاعتكاف، وقد دلّت الصحيحة على حرمته وثبوت الكفّارة عليها، كما يحرم على الرجل المعتكف بلا فرق بينهما .

(١) لعدم الدليل عليها، وإن نسبت الحرمة الى بعض، فيرجع عندئذٍ الى أصالة البراءة.

(٢) لا دليل على حرمته، وإنما هو منصوص في بابي الإحرام والصيام، كما أنّه لا دليل ـ في المقام ـ على إلحاقه بالجماع إلا دعوى الإجماع، وهو كما ترى ! .

---

(١) الوسائل : باب٦/ ابواب الاعتكاف، حديث: ٦ .

الثالث : شمّ الطيب مع التلذذ وكذا الريحان وأما مع عدم التلذذ كما إذا كان فاقداً لحاسة الشمّ مثلاً فلا بأس به[١].

نعم، أفاد السيّد الأُستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه[١]: بأنه يمكن استفادة الحكم على سبيل العموم من موثّقة سماعة المروية بطرق ثلاثة كلها معتبرة، قال: سألته عن رجل لزق بأهله فأنزل، قال: ((عليه إطعام ستين مسكيناً، مدٌّ لكل مسكينٍ))[٢]، حيث إنها لم تتقيّد بصوم رمضان، فليس من البعيد أنها تدل على أنّ في كل مورد كان الجماع موجباً للكفارة فالاستمناء بمنزلته . هذا .

ولكن الاستدلال بإطلاق هذه الموثّقة ـ كما ذكره قدس سره ـ لا يمكن ؛ إذ لا يستفاد من هذه الموثّقة العموم على نحو الكبرى الكلية : بأنّ كل مورد كان الجماع فيه موجباً للكفارة فالاستمناء بمنزلته ؛ لأنه لا يتبادر منها ذلك بحسب الفهم العرفي، بل حال هذه الموثّقة حال سائر الروايات ـ في باب وجوب إمساك الصائم ـ كصحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج ومرسلة ابن أبي عمير ورواية أبي بصير وما شاكل ذلك، فإنها ناظرة الى المحرمات في باب الصيام .

وكيف ما كان، فلا دليل على حرمة الاستمناء للمعتكف ـ إذا كان حلالاً كما إذا نظر إلى زوجته أو لامسها فأنزل ـ ولا دليل على أنّه يوجب الكفّارة كالجماع وإن كان هو الأحوط .

(١) وقد دلّت عليه صحيحة أبي عبيدة، حيث إن المتفاهم العرفي من قوله عليه السلام :

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٤٨٢ .

(٢) الوسائل: باب٤/ ابواب ما يمسك عنه الصائم، حديث: ٤ .

الرابع : البيع والشراء بل مطلق التجارة مع عدم الضرورة على الأحوط[١] ، ولا بأس بالاشتغال بالأمور الدنيوية من المباحات حتى الخياطة

((المعتكف لا يشم الطيب))[١]هو النهي عن الطيب بقصد التلذذ لا مطلقاً، باعتبار أن المتعارف الخارجي هو استعماله بما هو طيب المساوق للتمتع والالتذاذ لا بمجرد الشم، ويعضده تقييد الريحان بالتلذذ في الصحيحة : ((ولا يتلذذ بالريحان)) ولا سيما بعد ملاحظة كونه في اللغة اسماً لكل نبات طيب الرائحة .

وأمَّا من كان فاقداً لحاسة الشمّ فهو خارج عن محل الكلام، لأنه من انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع وهذا واضح .

وأما إذا كان الشمّ لا بقصد التلذذ كما لو كان لداعٍ آخر من علاج أو اختبار ليشتريه بعد الاعتكاف، فهل يحرم ذلك أيضاً كما هو إطلاق الشمّ الوارد في الصحيحة، أو يختصّ بما إذا كان بداعي التلذذ ؟

الظاهر أنَّ المتفاهم العرفي من هذه الصحيحة هو النهي عن شمّ الطيب للتلذذ برائحته ـ لأنّه المنصرف من الصحيحة ـ وأمَّا إذا لم يكن بداعي التلذذ فلا أثر له .

(١) من الواضح أنَّ احتمال صرف وجود البيع أو الشراء أو صرف وجود مطلق التجارة لا يكون محرّماً على المعتكف ؛ لأنّ المتفاهم العرفي من صحيحة أبي عبيدة : ((ولا يشتري ولا يبيع)) هو النهي لأحد أمرين[٢]:

(١) الوسائل : باب١٠/ ابواب الاعتكاف، حديث : ١ .

(٢) في التعاليق المبسوطة (ج٥ ، ص٢٨٥) تمسّك (دام ظله) بإطلاق الصحيحة على المنع مطلقاً .

والنساجة ونحوهما وإن كان الأحوط الترك إلا مع الاضطرار إليها بل لا بأس بالبيع والشراء إذا مسّت الحاجة إليهما للأكل والشرب مع تعذر التوكيل أو النقل بغير البيع .

الخامس : المماراة أي المجادلة على أمر دنيوي أو ديني بقصد الغلبة وإظهار الفضيلة وأما بقصد إظهار الحق ورد الخصم عن الخطأ فلا بأس به

الأول : أن تنمحي صورة الاعتكاف فلا يصدق على المكلف حينئذٍ عنوان المعتكف، بل يصدق عليه أنّ مكثه في المسجد بعنوان الاشتغال بالبيع والشراء والتجارة فعندئذٍ هو تاجر لا معتكف، فمن أجل ذلك يكون البيع والشراء محرماً على المعتكف .

الثاني : من جهة أنَّ البيع والشراء منافٍ للغرض الأصلي من الاعتكاف الذي حقيقته المكث واللبث في المسجد لأجل المناجاة مع الله تعالى والذكر والدعاء وقراءة القرآن والصلاة ومذاكرة العلم وما شاكل ذلك، فمن أجل ذلك يكون محرماً، وإلا فصرف وجود البيع أو الشراء أو التجارة لا يحتمل أن يكون محرماً بل هو مباح، نظير سائر الأمور المباحة في نفسها للمعتكف كالخياطة والنساجة وما شاكل ذلك، فإنّ مجرد الخياطة لا تكون محرمة إلا إذا كانت منافية للغرض الأصلي من الاعتكاف .

فالنتيجة : أنَّ الحرام إمّا لكون البيع والشراء منافياً للغرض الأصلي من الاعتكاف، أو لعدم صدق عنوان المعتكف عليه، بل يصدق عليه عنوان التاجر أو البائع أو المشتري، وإلا فمجرد البيع كما إذا باع كتبه في المسجد لشخص أو داره أو بستانه أو محلّه، أو اشترى كتاباً أو داراً أو أرضاً من شخص فلا مانع منه.

بل هو من أفضل الطاعات فالمدار على القصد والنية فلكل امرء ما نوى من خير أو شر[١]، والأقوى عدم وجوب اجتناب ما يحرم على المحرم من الصيد وإزالة الشعر ولبس المخيط ونحو ذلك وإن كان أحوط[٢].

---

(١) لا خلاف في حرمة المماراة على المعتكف وتدل عليه صحيحة أبي عبيدة المتقدّمة : ((ولا يماري))[١]، وهي الجدال لغاية فاسدة في أمر ديني أو دنيوي من إظهار الغلبة أو إظهار الفضيلة، وأمّا إذا كان لإظهار الحقّ أو لردّ الباطل فلا بأس به وهو أمر محبوب بل هو من أفضل الطاعات . فإذاً المماراة تختلف باختلاف القصد وإن اتحدت صورة العمل، فإن كان القصد منها إظهار الغلبة أو الفضيلة على الغير فهي محرمة، وأمّا إذا كانت بقصد إظهار الحقّ وإبطال الباطل فلا بأس بها وهي أمر محبوب بل هي من أفضل الطاعات عند الله تعالى .

(٢) لا شبهة في أنّ ما يبطل الصوم يكون مبطلاً للاعتكاف، لتقوّم الاعتكاف بالصوم وكونه شرطاً لصحته، وأمّا ما يجب اجتنابه على المحرم ـ كالصيد وإزالة الشعر ولبس المخيط ونحو ذلك ـ فهو أجنبي عن المعتكف، ولا دليل على وجوب اجتنابه على المعتكف والاحتياط فيه لا وجه له، إلا ما عن الشيخ قدس سره في المبسوط حيث روى : أنّه يجتنب ما يجتنبه المحرم[٢]، ولكن لم تثبت أنها رواية، لأنّ هذه الأحكام من محرمات الإحرام وليست من محرمات الاعتكاف، بل نقطع بالجواز في بعضها كلبس المخيط ونحوه، مما يظهر من الروايات الواردة في كيفيّة اعتكاف الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وكذا في اعتكاف الأئمّة عليهم السلام حيث لم يذكر في

---

(١) الوسائل : باب١٠/ ابواب الاعتكاف، حديث: ١ .

(٢) المبسوط : ج١، ص٢٩٣ .

[٢٦٠٣] مسألة ١ : لا فرق في حرمة المذكورات على المعتكف بين الليل والنهار ، نعم المحرمات من حيث الصوم كالأكل والشرب والارتماس ونحوها مختصّة بالنهار[١] .

[٢٦٠٤] مسألة ٢ : يجوز للمعتكف الخوض في المباح والنظر في معاشه مع الحاجة وعدمها[٢].

[٢٦٠٥] مسألة ٣ : كلما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف إذا وقع في النهار من حيث اشتراط الصوم فيه فبطلانه يوجب بطلانه وكذا يفسده الجماع سواء كان في الليل أو النهار وكذا اللمس والتقبيل بشهوة بل الأحوط بطلانه

شيء منها ترك المخيط ولبس ثوبي الإحرام حال الاعتكاف مع تعرضها للخصوصيات التي منها : أنّه صلى الله عليه وآله كان يطوي فراشه، فلو كان تاركاً للبس المخيط ـ من جهة اعتبار عدم لبسه للمعتكف ـ لكان مروياً.

وكيف ما كان، فلا دليل على أن كل ما يجب على المحرم اجتنابه فيجب على المعتكف اجتنابه أيضاً، مضافاً الى الفرق بين ما يحرم على المحرم وما يحرم على المعتكف، فإنّ حرمته على الأوّل تكليفيّة وعلى الثاني وضعيّة وقد تكون تكليفية كما في الجماع . فإذاً لا شبهة في أنَّ لُبس المخيط أو إزالة الشعر ونحوهما من محرمات باب الإحرام ليس حراماً على المعتكف.

(١) لإطلاق الدليل، بخلاف المحرمات على الصائم كالأكل والشرب ونحوهما فإنها مختصّة بوقت الصوم وهو النهار، وهذا واضح .

(٢) كما تقدّم، فإنّ الاشتغال بسائر الأمور المباحة لا يكون مانعاً في نفسه عن الاعتكاف .

بسائر ما ذكر من المحرمات من البيع والشراء وشمّ الطيب وغيرها[١] مما ذكر

(١) يقع الكلام في الحرمة الثابتة للمذكورات من الجماع والبيع والشراء والجدال ونحوها، هل هي حرمة تكليفيّة ووضعيّة معاً، أو أنّها حرمة تكليفيّة فقط من دون أن تستوجب البطلان، أو أنها وضعية فقط دون أن تكون محرمة تكليفاً.. والكلام تارة في الجماع، وأخرى في سائر المحرمات.

أمّا الجماع : فلا شبهة في أنَّ حرمته تكليفيّة ووضعيّة معاً من غير فرق بين اليومين الأولين والأخير، سواء أكان في الليل أم كان في النهار، وسواء أكان في المسجد أو خارج المسجد، ففي جميع الحالات يحرم الجماع على المعتكف مع أهله وهو موجب لبطلان اعتكافه، ونقصد بالحرمة الوضعية أنّها مانعة عن صحّة الاعتكاف، وعدم مانعيتها شرط لصحة الاعتكاف .

ويمكن الاستدلال على حرمة الجماع تكليفاً بأمرين :

الأوّل: إنّ ترتّب الكفّارة على الجماع في حال الاعتكاف دليل على أنّه حرام، وإلا فلو كان جائزاً فلا مقتضي للكفارة. فإذاً ترتب الكفّارة على الجماع يدل على أنّه محرّم.

الثاني : بموثّقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن معتكف واقع أهله؟ قال :((هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان))[١].

(١) الوسائل: باب٦/ ابواب الاعتكاف، حديث: ٢ .

فإنّ هذا التنزيل يقتضي بإطلاقه ثبوت كلا الحكمين بلا فرق بين الحكم التكليفي والوضعي معاً، فكما أنّ الإفطار في شهر رمضان محرّم ومبطل وموجب للكفارة، فكذلك في الاعتكاف فإن التنزيل لا يختصّ بالكفارة.

وهل يمكن استفادة كلتا الحرمتين من نهي واحد ؟ فقد جاء في تقرير بحث السيّد الأُستاذ قدس سره[1] أنّه لا يمكن كما في قوله عليه السلام : ((المعتكف لا يأتي أهله)) إذ هو في أحدهما إرشادي وفي الآخر مولوي، والإرشاد يرجع في الحقيقة الى الإخبار عن شيء وإن كان بصورة الإنشاء، وبالتالي فالإخبار لا يمكن أن يجتمع مع الإنشاء في دليل واحد، فإذاً لا يمكن أن يراد منه حرمة التكليفية والوضعية معاً.

وفيه : أولاً : أمَّا على مسلكه قدس سره، فالظاهر أنَّ الجمع ـ في نفسه ـ بينهما في دليل واحد لا مانع منه، لأنّه يرى أنَّ الإنشاء عبارة عن إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، فحينئذٍ يمكن للمولى إبراز كلا الأمرين معاً الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية بمبرز واحد ولا مانع من ذلك ولا يلزم منه أي محذور.

وثانياً : إنَّ الحرمة الوضعية ليس مفاد دليلها الإرشاد بمعنى الإخبار مطلقاً، بل الحرمة الوضعية حكم وضعي مولوي مجعول من قبل المولى، غاية الأمر تارة يكون المجعول فيه الحرمة التكليفية، وأخرى يكون المجعول فيه مانعية الشيء أو شرطية الشيء، فالحكم الوضعي إنّما يكون إخباراً فيما إذا لم يكن متكفلاً لأيّ جعل كالأمر بالطاعة والنهي عن المعصية، فإنّ الأمر والنهي فيهما يرجع في الحقيقة الى الإخبار عن الطاعة والمعصية لأنهما لا يتكفلان لأيّ جعل .

---

(١) موسوعة الامام الخوئي: ج٢٢، ص٤٨٨ .

وأمَّا في المقام فالحرمة الوضعية تتضمن جعل الجماع مانعاً عن صحّة الاعتكاف، وجعل عدم الجماع شرطاً في صحّة الاعتكاف، فمعنى الإرشاد هنا جعل الحرمة الوضعية في مقابل جعل الحرمة التكليفية، وعلى هذا فلا مانع من الجمع بينهما على مسلك السيّد الأُستاذ قدس سره، بأن يعتبر المولى في نفسه أمرين أحدهما حرمة الجماع تكليفياً وثانيهما مانعية الجماع وضعاً ويبرزهما في الخارج بكلام واحد، غاية الأمر أنّ إبرازهما بكلام واحد بحاجة إلى قرينة تدل على أنَّه اعتبر في نفسه الأمرين معاً :

وبالجملة : فعلى مسلكه قدس سره لا مانع من الجمع بينهما، لأنّه ليس من قبيل الجمع بين الإنشاء والإخبار، إذ ليس في المقام إخبار، بل هو جعل إمَّا جعل الحرمة التكليفية أو جعل المانعية.

وكيف ما كان، فلا شبهة في أنَّ الجماع مانع عن صحّة الاعتكاف، كما أنَّه لا شبهة في أنَّه محرم حرمة تكليفية، بلا فرق بين أن يكون في الليل أو النهار أو في المسجد أو خارج المسجد .

وأمَّا سائر المحرمات : كالتقبيل واللمس بشهوة فقد تقدَّم أنَّه لا دليل على حرمتهما .

وأمَّا البيع والشراء والتجارة وشم الطيب والريحان فقد نهي عنهما في صحيحة أبي عبيدة المتقدّمة، ولا شبهة في أنَّ هذا النهي ظاهر في المانعية، لأنّ النهي وإن كان ـ بحسب طبعه الأولي ـ ظاهراً في التحريم التكليفي، إلا أنّ هذا الظهور قد انقلب في باب المركبات من العبادات والمعاملات ـ من العقود والإيقاعات ـ من الحرمة الى ظهور ثانوي بالإرشاد إلى المانعية واعتبار عدمه في

بل لا يخلو عن قوة وإن كان لا يخلو عن إشكال أيضاً وعلى هذا فلو أتمه

شرطاً في صحة العمل، فالنهي في باب العبادات كـ(لا تصلّ في ما لا يؤكل لحمه) ظاهر في الإرشاد إلى مانعية لبس ما لا يؤكل في الصلاة، و النهي في : (لا تصلّ في الثوب النجس) ظاهر في الإرشاد إلى مانعية لبس النجس عن الصلاة، وكذلك في باب المعاملات كالنهي عن بيع الغرر فإن النهي فيه ظاهر في الإرشاد إلى مانعية الغرر عن صحّة البيع.

وكذلك بالنسبة للأمر الوارد في باب العبادات والمعاملات فإنه أيضاً وإن كان بحسب طبعه الأولي ظاهراً في الوجوب التكليفي، إلا أنه في باب المركبات من العبادات والمعاملات ينقلب ظهوره من الوجوب إلى ظهور ثانوي وهو الإرشاد الى الشرطية، كما في مثل (صلّ مستقبل القبلة) فإنّه ظاهر في الإرشاد إلى أنَّ استقبال القبلة شرط في صحّة الصلاة، أو (صلّ في ساتر مباح) فإنّه ظاهر في الإرشاد إلى شرطية الإباحة في الساتر الصلاتي، أو (صلّ في ثوب طاهر) فإنّه ظاهر في الإرشاد إلى شرطية طهارة الثوب في الصلاة، وهكذا فالأمر ظاهر في الارشاد إلى الشرطية.

وعلى هذا، فالبيع أو الشراء أو شمّ الطيب والريحان حال الاعتكاف مانع عن صحّة الاعتكاف، وكذلك الاستمناء حلالاً ـ إن ثبتت حرمته ـ فهو أيضاً مانع عن صحّة الاعتكاف . نعم، هي محرّمة تكليفاً أيضاً في اليوم الثالث استناداً الى دليل خارجي قد دلّ على حرمة الإبطال حينئذٍ كما تقدّم .

ومنه تعرف : أنّ محرمات الاعتكاف مانعة عن صحّة الاعتكاف، بخلاف محرمات الإحرام فهي محرّمة بحرمة تكليفية وليست مانعة عن صحّة الإحرام .

واستأنفه أو قضاه بعد ذلك إذا صدر منه أحد المذكورات في الاعتكاف الواجب كان أحسن وأولى.

[٢٦٠٦] مسألة ٤ : إذا صدر منه أحد المحرمات المذكورة سهواً فالظاهر عدم بطلان اعتكافه إلا الجماع[١] فإنه لو جامع سهواً أيضاً فالأحوط في

---

(١) ذكر الماتن قدس سره في هذه المسألة أموراً :

الأوّل : الفرق بين الجماع وبين سائر محرمات الاعتكاف، فقد ذكر قدس سره أنّ سائر محرمات الاعتكاف إذا صدرت من المعتكف سهواً فإنها لا توجب بطلان اعتكافه، وأمّا الجماع إذا صدر منه سهواً فالأحوط وجوب الاستئناف أو القضاء.

الثاني : أنّه لم يفرّق بين الاستئناف والقضاء، بل جعل كليهما مبنيّاً على الاحتياط.

الثالث : ذكر قدس سره وجوب إتمام الاعتكاف الواجب الذي اشتغل به وإن أبطله، وفي المستحب الإتمام أيضاً.

أمّا ما ذكره قدس سره في الأمر الأوّل من الفرق فلا يمكن المساعدة عليه ؛ لما تقدّم آنفاً من الفرق بين محرمات الاعتكاف ومحرمات الإحرام فإنّ المستفاد من الروايات الواردة في محرمات الإحرام ـ من القرائن الخارجية والداخلية ـ أنّ حرمتها تكليفية محضة بدون أن تكون مانعة عن الإحرام وارتكابها لا يوجب بطلان الإحرام لأنّ عدمها ليس قيداً للإحرام ووجودها ليس مانعاً عن الإحرام فحرمتها تكليفية فقط وعليه الكفّارة أيضاً.

وأمّا محرمات الاعتكاف ـ فهي تختلف عن محرمات الإحرام ـ فهي محرمات وضعية لأنّ النواهي الواردة فيها ظاهرة في الإرشاد إلى مانعية البيع والشراء والجماع والمجادلة وشمّ الطيب والريحان عن الاعتكاف، فعدم المانع شرط وقيد

الواجب الاستئناف أو القضاء[١] مع إتمام ما هو مشتغل به وفي

لصحة الاعتكاف، ومقتضى إطلاق الروايات أنّها مانعة عن الاعتكاف مطلقاً سواء أكان صدورها عن المعتكف عامداً وملتفتاً أم كان صدورها سهواً أو جهلاً، فعلى جميع التقادير هي مانعة وعدمها قيد وشرط لصحة الاعتكاف. نعم، يفترق الجماع عنها في الكفارة المترتّبة عليه في خصوص صورة العلم والعمد.

وعلى هذا، فلا فرق من هذه الناحية بين الجماع وسائر المحرمات، فكما أنَّ روايات الجماع مانعة عن الاعتكاف مطلقاً وموجبة لبطلان الاعتكاف، فكذلك روايات سائر المحرمات أيضاً مانعة مطلقاً، وبإطلاقها تشمل حالة السهو والنسيان والجهل أيضاً.

ودعوى : انصراف الروايات الى صورة العمد.

مدفوعة : بأنّ الانصراف إنّما هو في الأحكام التكليفية، لا في الأحكام الوضعية التي يكون مفاد أدلتها الإرشاد والإخبار عن المانعية وعن كون عدمها قيداً وشرطاً للمأمور به مطلقاً، فإذاً لا وجه لدعوى الانصراف فيها.

فالنتيجة : أنَّ ما ذكره الماتن قدس سره من الفرق لا وجه له أصلاً.

(١) وأمّا الأمر الثاني : فإنه قدس سره لم يفرق بين القضاء والاستئناف فجعل كليهما مبنيّاً على الاحتياط. ولكن من الواضح أنّ القضاء إنما يكون في اعتكاف واجب معيّن قد فات، وأمَّا استئناف الاعتكاف فهو إنما يكون في الواجب غير المعيّن في حال فساد الاعتكاف، وهو لا يكون مبنيّاً على الاحتياط، بل هو واجب عليه حينئذٍ لبقاء اشتغال الذمة به، وعلى هذا فلا بُدّ من استئنافه وإعادته مرّة ثانية من جديد للخروج من عهدته.

المستحب الإتمام[١].

نعم، القضاء بحاجة إلى دليل وبأمر جديد، ولا يمكن الاستدلال على وجوب القضاء بالنبوي المرسل: (اقض ما فات كما فات) لأنّه ضعيف من ناحية السند فلا يمكن الاعتماد عليه وإنَّ كان تاماً من ناحية الدلالة، وكذلك لا يمكن التمسك بالمرسل عنهم عليهم السلام: (من فاتته فريضة فليقضها) فإنّه ضعيفة من ناحية السند هذا.

مضافاً إلى احتمال أنَّ المراد من الفريضة الفريضة الأصلية، لا الفريضة بالعرض وبالعنوان الثانوي كالنذر أو العهد أو اليمين أو ما شاكل ذلك.

وكيف ما كان، فالعمدة في المقام ـ كما تقدّم غير مرّة ـ ما ورد في صحيحة زرارة، قال: (يقضي ما فاته كما فاته)، وموردها وإن كان صلاة المسافر إلا أنّه من باب التطبيق على صلاة المسافر، وهو لا يوجب التخصيص، وإلا فالموصول (ما) فيها عام يشمل كل واجب معين ولا يختصّ بواجب دون آخر.

فإذاً لا مانع من التمسك بعموم هذه الصحيحة والحكم بوجوب القضاء في المقام.

وعلى هذا، فلا وجه للاحتياط الّذي ذكره الماتن قدس سره، بل الأظهر عند فساد الاعتكاف هو وجوب الاستئناف في الواجب غير المعيّن، والقضاء في الواجب المعيّن خارج الوقت.

(١) وأمَّا ما ذكره الماتن قدس سره في الأمر الثالث، من وجوب إتمام الاعتكاف إذا فسد بأحد المفسدات فلا دليل عليه.

وأمّا ما ذكر قدس سره في المستحب من الإتمام، فظاهره وجوب الإتمام فيما إذا كان قد دخل في اليوم الثالث فعندئذٍ يجب عليه الإتمام، وأمَّا إذا كان قبل الدخول في اليوم الثالث فلا يجب عليه إتمامه.

[٢٦٠٧] مسألة ٥ : إذا فسد الاعتكاف بأحد المفسدات فإن كان واجباً معينا وجب قضاؤه وإن كان واجبا غير معين وجب استئنافه إلا إذا كان مشروطاً فيه أو في نذره الرجوع فإنه لا يجب قضاؤه أو استئنافه[١]، وكذا يجب قضاؤه إذا كان مندوباً وكان الإفساد بعد اليومين وأما إذا كان قبلهما فلا شيء عليه بل في مشروعية قضائه حينئذ إشكال[٢] .

[٢٦٠٨] مسألة ٦ : لا يجب الفور في القضاء وإن كان أحوط[٣].

---

(١) الأمر كما أفاده قدس سره فإنه مع الإفساد يفوت الواجب المعيّن، فيشمله وجوب القضاء بمقتضى إطلاق صحيحة زرارة، قال : (يقضي ما فاته كما فاته) كما تقدّم، كما أنّ غير المعيّن الفاسد لم يقع مصداقاً للامتثال، فلا جرم يجب استئنافه بعد عدم انطباق المأمور به عليه .

هذا فيما إذا لم يشترط الرجوع، وإلا لم يجب عليه القضاء ولا الاستئناف كما هو ظاهر .

(٢) لا دليل على ذلك، لأن أصل الاعتكاف في نفسه غير واجب بل هو مندوب، والواجب إنّما هو إتمام الاعتكاف فيما إذا دخل في اليوم الثالث، وهو غير مشمول لإطلاق صحيحة زرارة الدالة على وجوب القضاء ، لأنّ الواجب لم يفت عنه ـ لأنّ المفروض أنّ الاعتكاف غير واجب ـ بل الفائت عنه وجوب الإتمام، وبالتالي فلا يكون مشمولاً لقوله عليه السلام : ((يقضي ما فاته كما فاته)) .

فإذاً ما ذكره الماتن قدس سره من وجوب القضاء لا دليل عليه.

(٣) الأمر كما أفاده قدس سره، لأنّ أمر القضاء ـ بنفسه ـ لا يدل على الفور، كما أنّ الدليل الخارجي على الفور غير موجود في المقام .

[٢٦٠٩] مسألة ٧: إذا مات في أثناء الاعتكاف الواجب بنذر أو نحوه لم يجب على وليه القضاء وإن كان أحوط[١]. نعم لو كان المنذور الصوم معتكفاً

---

(١) الظاهر أنَّ الأمر كذلك، فإنّ وجوب القضاء على الولي بحاجة إلى دليل، لأنّ وجوب اعتكاف شخص على شخص آخر خلاف القاعدة وبحاجة إلى دليل، والدليل إنما دلّ على ذلك في خصوص بابي الصلاة والصيام فقط، فإنّ الصلاة أو الصوم إذا فاتت عن الميت فيجب على وليه ـ وهو الولد الأكبر ـ قضاء ذلك، ولا دليل على ذلك في سائر الواجبات.

هذا، مضافاً إلى أنَّ الاعتكاف إذا كان واجباً معيناً بنذر كما لو نذر الاعتكاف في ثلاثة أيام هي يوم الخميس ويوم الجمعة ويوم السبت من شهر شعبان في الأسبوع الأول، إلا أنه مات في يوم الجمعة فإنّ موته يفسد اعتكافه قهراً لا بالاختيار، وهذا يكشف عن بطلان النذر لأنَّه غير قادر على المنذور فإذا لم يكن قادراً على المنذور لم ينعقد نذره ولا يجب عليه الاعتكاف، فمن أجل ذلك لا يمكن الحكم بوجوب القضاء على الولي أيضاً لعدم تحقق الفوت.

وأمَّا إذا كان الاعتكاف واجباً موسعاً، وفرضنا أنّه شرع في الاعتكاف في أول زمان يمكنه من ذلك ثمّ مات قبل إتمام الاعتكاف، فهو يكشف أيضاً عن بطلان نذره وأنّه غير قادر عليه، فمن أجل ذلك لا يكون واجباً على الولي القضاء.

وبالجملة: وجوب القضاء على الولي خلاف القاعدة وبحاجة الى دليل، والدليل إنما قام في خصوص بابي الصلاة والصيام .هذا أوّلاً.

وثانياً: إنَّ النذر في المقام منحلّ قهراً ـ لا بالاختيار ـ من جهة أنَّه غير قادر عليه، إلاّ في صورة واحدة وهي ما إذا كان متمكناً من الاعتكاف ولكنه تركه إلى

وجب على الولي قضاؤه لأن الواجب حينئذ عليه هو الصوم ويكون الاعتكاف واجباً من باب المقدمة[١] بخلاف ما لو نذر الاعتكاف فإن الصوم ليس واجباً فيه وإنما هو شرط في صحته[٢] والمفروض أن الواجب على الولي قضاء الصلاة والصوم عن الميت لا جميع ما فاته من العبادات .

[٢٦١٠] مسألة٨: إذا باع أو اشترى في حال الاعتكاف لم يبطل بيعه

آخر أزمنة الإمكان ثمّ توفي فعندئذٍ يجب عليه الاعتكاف نفسه، ولكن لا دليل على وجوب قضائه على الولي.

(١) ما ذكره قدس سره من وجب القضاء على الولي في المقام معلّلاً بكون الواجب حينئذٍ هو الصوم ويكون الاعتكاف واجباً من باب المقدمة، لا يخلو عن إشكال؛ لأن الظاهر أنَّ النذر الذي تعلّق بالصوم معتكفاً هو الصوم المركب مع الاعتكاف، فكلاهما متعلّق للنذر، لا أنَّ المنذور هو الصوم والاعتكاف مقدّمة له، لأنّ الاعتكاف لا يمكن أن يكون مقدّمة للصوم وشرطاً لصحة الصوم، بل العكس أنّ الصوم مقدّمة للاعتكاف وشرط لصحته.

وعلى ذلك فلا دليل على وجوب قضائه على الولي، حتى لو فرضنا أنَّ أدلّة وجوب القضاء تشمل الصوم المنذور أيضاً ولكنها لا تشمل الصوم المركب مع الاعتكاف .

والحاصل : أنّ ما ذكره الماتن قدس سره من أنَّ المنذور لو كان الصوم معتكفاً وجب على الولي قضاؤه لا يمكن المساعدة عليه.

(٢) وهذا واضح، لأنّ الواجب على الولي قضاء الصلاة والصوم فقط، لا قضاء الاعتكاف.

وشراؤه وإن قلنا ببطلان اعتكافه[١].

[٢٦١١] مسألة ٩ : إذا أفسد الاعتكاف الواجب بالجماع ولو ليلاً وجبت الكفارة[٢] **وفي وجوبها في سائر المحرمات إشكال والأقوى**

---

(١) كما تقدّم فإنّ البيع أو الشراء في حال الاعتكاف مانع عن صحّة الاعتكاف، وحينئذٍ فالاعتكاف باطل، وأمَّا البيع والشراء فهما صحيحان بمقتضى إطلاق الأدلة، لأنَّ البيع أو الشراء ليس منهياً عنه ـ كي يقال : إنَّ النهي عن المعاملة يوجب الفساد، فإنّ النهي عن المعاملة مضافاً إلى أنَّه لا يوجب الفساد ـ فإنّ النهي عن البيع في المقام نهي إرشادي وليس نهياً تكليفياً والنهي عن الشراء نهي إرشادي وليس نهياً تكليفياً .

فإذاً المقام ليس من صغريات مسألة النهي عن المعاملة .

(٢) وتدل عليه جملة من الروايات :

منها: صحيحة زرارة قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن المعتكف، يجامع؟ قال : ((إذا فعل فعليه ما على المظاهر)).

وهذه الصحيحة تدل وجوب الكفّارة على نحو الترتيب مثل كفارة الظهار.

ومنها: موثّقة سماعة قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن معتكف واقع أهله؟ قال : ((هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان)).

وهي تدل على وجوب الكفّارة على نحو التخيير بين الخصال ككفارة إفطار يومٍ من شهر رمضان، وسوف نشير إلى ذلك .

عدمه[١] ، وإن كان الأحوط ثبوتها بل الأحوط ذلك حتى في المندوب منه

وكيف ما كان، فلا شبهة في وجوب الكفّارة مطلقاً على المعتكف إذا جامع أهله ـ عن علمٍ وعمدٍ ـ بلا فرق بين الليل والنهار، وأن يكون في المسجد أم في خارجه .

(١) الأمر كما ذكره الماتن قدس سره ، إذ لا دليل على وجوب الكفّارة في سائر محرمات الاعتكاف، لأنّ الروايات مختصّة بالجماع والتعدي من موردها إلى سائر الموارد بحاجة إلى قرينة، ولا قرينة في المقام لا في نفس هذه الروايات ولا من الخارج.

ولكن قد يقال كما قيل : إنَّ صحيحة أبي ولاد تدل على أنَّ الكفّارة إنما هي على خروج المعتكف من المسجد لا على الجماع، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة كان زوجها غائبا فقدم وهي معتكفة بإذن زوجها، فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد إلى بيتها فتهيأت لزوجها حتى واقعها؟ فقال: ((إن كانت خرجت من المسجد قبل أن تقضي ثلاثة أيّام ولم تكن اشترطت في اعتكافها، فإنّ عليها ما على المظاهر))[١].

ولكن كما ذكرناه ـ سابقاً ـ من أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ الظاهر بحسب المتفاهم العرفي من هذه الصحيحة أنَّ الكفّارة على الجماع وليس على خروجها من المسجد، ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أنَّ الصحيحة غير ظاهرة في ذلك، فحينئذٍ تكون الصحيحة : إمّا مجملة لا تصلح أن تكون دليلاً على كون الكفّارة على الجماع، وإمّا أنّ تدل على أنَّ الخروج المتعقب بالجماع هو الموجب للكفّارة، لا مطلق الخروج .

---

(١) الوسائل : باب٦/ أبواب الاعتكاف، حديث: ٦ .

قبل تمام اليومين[1] وكفارته ككفارة شهر رمضان على

فإذاً الصحيح هو ما ذكره الماتن قدس سره من عدم وجوب الكفّارة في سائر المحرمات، وإن احتاط في المسألة، ولكنّه من الواضح أنّ الاحتياط احتياط استحبابي لا وجوبي.

(١) الأمر كما أفاده قدس سره، بمقتضى إطلاق الأدلة كصحيحة زرارة وموثّقة سماعة الدّالة على أنّ المعتكف إذا جامع فعليه الكفّارة مطلقاً سواء أكان اعتكافه واجباً أم مستحباً، ولا موجب لتخصيصه بالواجب وعدم ثبوت الكفّارة على الجماع في الاعتكاف المندوب، فإنّه خلاف إطلاق الروايات.

نعم، قد يقال كما قيل: إنّ صحيحة أبي ولاد تدل على اختصاص الكفّارة بالاعتكاف الواجب، باعتبار أنَّ صحيحة أبي ولاد تدل على أنَّ الكفّارة إنّما هي في خصوص الاعتكاف الّذي لم يشترط فيه الرجوع، فقال: «إن كان خرجت من المسجد قبل أن تنقضي ثلاثة أيّام ولم تكن اشترطت في اعتكافها فإن عليها ما على المظاهر» وأمّا الذي اشترط فيه الرجوع فلا كفّارة فيه، وهذا يدل على أنَّ الكفّارة على الاعتكاف الواجب، أمَّا الاعتكاف المندوب فيجوز حلّه للمكلف. هذا.

ولكن الصحيح أنّ هذه الصحيحة لا تدل على ذلك، لأنّ هذه الصحيحة تقيّد إطلاق صحيحة زرارة وإطلاق موثّقة سماعة بما إذا لم يشترط الرجوع، فتكون الكفّارة مختصّة بما إذا لم يشترط الرجوع سواء أكان الاعتكاف مندوباً أم كان واجباً، فطالما لم يشترط الرجوع فالجماع فيه يوجب الكفّارة، ولا مانع من ترتّب الكفّارة على الجماع في الاعتكاف المندوب قبل رفع اليد عنه، وإن جاز رفع اليد عنه قبل تمام اليومين.

الأقوى[1] وإن كان الأحوط كونها مرتبة ككفارة الظهار .

فالنتيجة : أنَّه لا فرق في وجوب الكفارة في الجماع بين الواجب والمستحب بمقتضى إطلاق صحيحة زرارة وإطلاق موثَّقة سماعة، غاية الأمر المستثنى هو صورة الاشتراط من أجل التقييد في صحيحة أبي ولاد .

(١) قد ذكرنا مفصلاً في بحث الكفّارات في كتاب الصوم وقلنا هناك[1] إنَّه تقع المعارضة بين الروايات التي تنصّ على أنَّ كفّارة جماع المعتكف كفّارة الترتيب وبين طائفة أخرى التي تنصّ على أنَّ كفارته كفّارة الإفطار أي التخيير، فإن صحيحة زرارة تدل على أنَّ كفارته كفّارة الترتيب، وأمَّا موثَّقة سماعة فتدل على أنَّ كفارته كفّارة التخيير، والجمع العرفي بين الطائفتين لا يمكن، لأنّ الطائفة الأوَّلى بمقتضى كلمة (الفاء) ظاهرة بل صريحة في الترتيب، وكلمة (أو) في الطائفة الثانية موضوعة للدلالة على التخيير. فإذاً التعارض بينهما مستقر وحينئذٍ فتسقطان معاً من جهة المعارضة ولا مرجّح في البين، فالمرجع هو الأصل العملي وهو أصالة البراءة عن الترتيب لأن الترتيب كلفة زائدة يشك في وجوبه فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عنه.

فالنتيجة : ـ كما ذكرها الماتن قدّسّ سرّه ـ أنّ كفّارته كفّارة التخيير، وإن كان الأحوط الترتيب.

ودعوى : أنَّه لا تعارض بين الطائفتين في أصل ثبوت الكفّارة لأنّ كلتا الطائفتين تدل على أصل ثبوت الكفّارة، والمعارضة بينهما إنما هي في خصوصية زائدة وهي خصوصيّة التخيير أو الترتيب، وحينئذٍ فتسقط دلالة كلاً منهما على

---

(١) لاحظ ج١، ص٤٢٧ .

[٢٦١٢] مسألة ١٠ : إذا كان الاعتكاف واجباً وكان في شهر رمضان وأفسده بالجماع في النهار فعليه كفارتان إحداهما للاعتكاف والثانية للإفطار في نهار رمضان[١] وكذا إذا كان في صوم قضاء شهر رمضان وأفطر بالجماع

التخيير والترتيب وتبقى دلالتهما على أصل وجوب الكفّارة، وعلى هذا فإذا شككنا في أنَّ هذه الكفّارة تخييرية أو ترتيبية فمقتضى أصالة البراءة عن الترتيب هو التخيير كما بنى عليه السيّد الأُستاذ قدس سره ..

مدفوعة : بأنّه ليس لكل من الطائفتين دلالتان : دلالة على أصل وجوب الكفّارة، ودلالة على تقييدها بكفّارة التخيير أو الترتيب، بل لكل من الطائفتين دلالة واحدة وكلّ منهما تدل على حصّة خاصة من الكفّارة أي كفّارة التخيير وكفّارة الترتيب، والمفروض أنَّ دلالة كلّ منهما معارضة مع دلالة الأخرى فتسقطان معاً. فإذاً ليس هنا دلالة أخرى لكي تدل على أصل ثبوت الكفّارة .

إلا إذا علمنا إجمالاً بثبوت الكفّارة إمَّا ترتيباً أو تخييراً فعندئذٍ لا بُدّ من الالتزام بها بمقتضى العلم الاجمالي، كما إذا علمنا بصدور أحدى الطائفتين عن المعصومين عليهم السلام ، ولكن الأمر ليس كذلك . هذا ملخص ما ذكرناه سابقاً.

(١) والأمر واضح فيه، أمّا وجوب الكفّارة في الاعتكاف فلدلالة صحيحة زرارة وموثّقة سماعة وغيرهما، وأمّا كفّارة الافطار فلدلالة الروايات الكثيرة عليها، وهذا ممّا لا شبهة فيه.

ولكن تقييد الماتن قدس سره بالاعتكاف الواجب لا وجه له كما تقدّم، لأنّ الروايات التي تدل على كفّارة الجماع على المعتكف كصحيحة زرارة وموثّقة سماعة مطلقة من ناحية كون الاعتكاف واجباً أو مندوباً .

بعد الزوال فإنه يجب عليه كفارة الاعتكاف وكفارة قضاء شهر رمضان ، وإذا نذر الاعتكاف في شهر رمضان وأفسده بالجماع في النهار وجب عليه ثلاث كفارات إحداها للاعتكاف والثانية لخلف النذر والثالثة للإفطار في شهر رمضان وإذا جامع امرأته المعتكفة وهو معتكف في نهار رمضان

وكذا إذا كان صوم قضاء شهر رمضان فأفطر بعد الزوال فعليه كفارتان : كفّارة الافطار لقضاء شهر رمضان، وكفّارة الاعتكاف .

واذا نذر الاعتكاف في شهر رمضان فأفسده بالجماع فعليه ثلاث كفّارات : كفّارة الافطار، وكفّارة الاعتكاف، وكفّارة مخالفة النذر، و هذا أيضاً واضح .

وإذا جامع امرأته المعتكفة كرهاً وهو معتكف في نهار شهر رمضان فعليه ثلاث كفّارات : كفّارة الإفطار، وكفّارة الاعتكاف، وكفّارة تحمّل عن زوجته المكرهة، والأحوط أربع كفّارات ـ لو قلنا بإلحاق الاعتكاف بالصيام في التحميل ـ وإن كان احتمال كفاية الثلاثة غير بعيد ؛ ولكن لا دليل على تحمّل المعتكف كفّارة المعتكفة، بل تحمّل الكفارة عن الزوجة مختصّ في صوم شهر رمضان إذا أكرهها على الجماع، وأمّا بالنسبة إلى الاعتكاف فلا دليل عليه.

هذا تمام كلامنا في كتاب الاعتكاف .

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمّد وعلى آله الطيبين الطاهرين .

وقد تمّ الفراغ من تحريره في الليلة الثامنة والعشرين من شهر جمادى الأولى من السنة الثامنة والثلاثين بعد الألف والأربعمائة من الهجرة النبويّة على مهاجرها آلاف التحيّة والسلام .

فالأحوط أربع كفارات وإن كان لا يبعد كفاية الثلاث إحداها لاعتكافه واثنتان للإفطار في شهر رمضان إحداهما عن نفسه والأخرى تحملا عن امرأته ولا دليل على تحمل كفارة الاعتكاف عنها ولذا لو أكرهها على الجماع في الليل لم تجب عليه إلا كفارته ولا يتحمل عنها هذا ولو كانت مطاوعة فعلى كل منهما كفارتان إن كان في النهار وكفارة واحدة إن كان في الليل.

تمّ كتاب الاعتكاف

فهرس
موضوعات الكتاب

فهرس
موضوعات الكتاب

فصل : في شرائط صحة الصوم ٧

الأول : شرطية الاسلام والايمان ٧

الثاني : شرطية العقل ١٣

الثالث : عدم الاصباح جنباً أو على حدث الحيض والنفاس ١٤

الرابع : شرطية الخلو من الحيض والنفاس ١٤

الخامس : شرطية عدم السفر في صحة الصوم ١٩

فيما استثني من الصوم في السفر ٢١

عدم جواز الصوم المندوب في السفر ٢٥

صحة صوم المسافر الجاهل بالحكم ٢٨

حكم المسافر في نهار شهر رمضان ٣١

السادس : شرطية عدم المرض في صحة الصوم ٣٣

كفاية خوف الضرر في جواز الافطار ٣٩

في سقوط الصوم إذا زاحمه واجب أهم ٤١

لا عبرة بالضعف مع التحمل ٤٢

حكم من صام بزعم عدم الضرر فبان الخلاف ٤٢

حديث لا ضرر لا يختص بالضرر الواصل ٤٥

ما لو علم المكلف بخطأ الطبيب في التشخيص ٤٨
صحة صوم النائم في تمام النهار ٤٩
صحة صوم الصبي المميز ٥٠
شرط صحة الصوم المندوب أن لا يكون عليه صوم ٥٢
حكم نذر التطوع ممن عليه صوم واجب ٦١
جواز التطوع بالصوم مع وجوب الصوم عليه ٦٦
فصل : في شرائط وجوب الصوم ٦٩
الأول والثاني : البلوغ والعقل ٦٩
لو نوى الصبي الصوم ندبا ثم بلغ في أثناء النهار ٦٩
الثالث : عدم الاغماء ٧٦
الرابع : عدم المرض ٧٦
صور حصول البرء أثناء النهار ٧٦
الخامس : الخلو من الحيض والنفاس ٨٠
السادس : الحضر ٨١
حكم المسافر قبل الزوال وبعده ٨١
ما أفاده السيد الخوئي تدّش في علاج التعارض بين الروايات ومناقشته . ٨٨
الصحيح في علاج التعارض في المقام ٩٦
حكم القادم قبل وبعد الزوال ٩٨

في استحباب الامساك بقية النهار للقادم من السفر المحكوم بالإفطار .١٠٠
المناط في السفر كون الشروع من البلد لا من حدّ الترخص ١٠٠
موارد الاستثناء من قاعدة التلازم بين الاتمام والصيام والقصر والافطار ١٠٢
اشتراط جواز الافطار ببلوغ حد الترخص ١٠٣
جواز السفر اختياراً في شهر رمضان ١٠٤
حكم السفر في الواجب المعين من غير شهر رمضان ١٠٦
كراهة السفر في شهر رمضان ١١١
كراهة التملي من الطعام والشراب والجماع لمن يسوغ له الافطار في شهر رمضان ١١٣
فصل : في موارد جواز الإفطار ١١٥
(الأول والثاني) : الشيخ والشيخة ١١٥
عدم وجوب التكفير على الشيخ والشيخة في صورة عجزهما عن الصيام ١٢٠
تحديد الكفارة الواجبة عليهما ١٢٢
لا يجب القضاء عليهما لو تجددت القدرة ١٢٣
(الثالث): من به داء العطش ١٢٤
(الرابع) : الحامل المقرب ١٢٧
في وجوب القضاء عليها ١٢٨
في وجوب الصدقة عليها وعدمه ١٢٩

(الخامس) : المرضعة القليلة اللبن ١٣١
فصل : في طرق ثبوت الهلال ١٣٥
ثبوت الهلال بالبينة الشرعية ١٣٩
سقوط البينة عن الاعتبار لو كانت مخالفة للحسابات الفلكية ١٤٠
اشتراط توافق الشاهدين في الأوصاف ١٤٠
لا يعتبر اتحادهما في زمان الرؤية ١٤٢
عدم ثبوت الهلال بشهادة النساء ١٤٣
ولا بعدل واحد ولو مع ضم اليمين ١٤٥
حكم الحاكم في الهلال ١٤٦
خطأ الحاكم في مستند حكمه ١٥١
عدم ثبوت الهلال بقول المنجمين ١٥١
عدم ثبوته بغيبوبة الشفق في الليلة الأخرى ١٥٢
ثبوت الهلال برؤيته قبل الزوال وعدمه ١٥٣
عدم ثبوت الهلال بالتطويق ١٥٨
عدم ثبوت شهر رمضان بالعدد ١٦١
هل يثبت شهر رمضان بعدّ خمسة أيام من هلال رمضان الماضية ؟ ... ١٦٢
لزوم استناد الشاهدين إلى الحس لا الحدس ١٦٣
وجوب القضاء لو ثبت الهلال بعدما أفطر ١٦٤

نفوذ حكم الحاكم بالنسبة إلى الحاكم الآخر ١٦٥
حكم اتحاد الآفاق واختلافها ١٦٥
الفرق بين الشهر القمري الشرعي والشهر القمري الطبيعي ١٧٠
الأقوال في اتحاد الآفاق واختلافها ١٧١
لا يجوز الاعتماد على البريد البرقي من دون حصول العلم ١٧٩
في حكم يوم الشك ١٨١
فيما لو غمت الشهور ١٨٢
حكم الأسير والمحبوس إذا عجزا عن معرفة الهلال ١٨٣
ما أفاده السيد الخوئي تَتَّتُّ من تعارض الاستصحابين وتساقطهما والرجوع
الى أصالة البراءة ١٩١
مناقشة ما أفاده السيد الخوئي تَتَّتُّ في المقام ١٩١
ما لو انكشف الخلاف وتبيّن الواقع ١٩٦
لو اشتبه شهر رمضان بين شهرين أو شهور ٢٠٠
لو اشتبه الشهر المنذور بين شهور ٢٠٢
حكم المقيم في أحد القطبين ٢٠٧
فصل : في أحكام القضاء ٢١١
لا قضاء لما فات قبل البلوغ ٢١٢
لو شك في كون البلوغ قبل الفجر أو بعده ٢١٣

لا قضاء لما فات حال الجنون ٢١٩
حكم قضاء ما فات عن المغمى عليه ٢٢٠
حكم القضاء في الكافر الذي أسلم ٢٢٥
لو أسلم الكافر وكان إسلامه وطلوع الفجر مجهولي التأريخ ٢٢٩
لو اسلم الكافر أثناء النهار وكان إسلامه قبل الزوال ٢٣١
وجوب القضاء على المرتد ٢٣٢
قضاء ما فات لأجل السكر ٢٣٦
وجوب القضاء على الحائض والنفساء ٢٣٦
حكم المخالف إذا استبصر ٢٣٧
وجوب القضاء على من فاته الصوم للنوم ٢٣٨
دوران الفائت بين الأقل والأكثر ٢٣٩
في قاعدة الفراغ والحيلولة ٢٤٦
لا يجب الفور في القضاء ٢٤٨
عدم اعتبار التتابع ولا اعتبار التفريق ٢٤٨
الجمع بين نصوص التتابع وعدمه ٢٥١
لا يجب تعيين الأيام ولا الترتيب في قضاء الصيام ٢٥٨
حكم من كان عليه قضاء من رمضانين فصاعداً ٢٥٩
لا ترتيب بين صوم القضاء وغيره ٢٦١

إذا اعتقد ان عليه قضاء فنواه ثم تبين بعد الفراغ فراغ ذمته ٢٦٢
إذا فاته شهر رمضان لعذر ومات فيه ٢٦٤
عدم سقوط القضاء عمن استمر به المرض ولكن يجب التكفير عليه . ٢٧٠
لو كان العذر المستمر غير المرض ٢٧٤
ما لو أفطر لأجل المرض ثم برأ ولكن طرأ عليه عذر آخر مستمر ٢٧٥
ما لو أفطر لعذر غير المرض ولكن طرأ عليه بعد ذلك المرض واستمر .. ٢٧٥
صور من فاته شهر رمضان لا لعذر ولم يقض إلى رمضان آخر ٢٨١
موارد الجمع بين القضاء وكفارة التأخير ٢٨٥
حكم من استمر به المرض إلى ثلاث سنين ٢٨٦
جواز اعطاء كفارة أيام عديدة من رمضان واحد أو أزيد لفقير واحد ٢٨٧
لا يتحمل السيد كفارة عبده ٢٨٨
حكم تأخير القضاء إلى رمضان آخر عامداً ٢٨٩
وجوب قضاء الصوم على الولي ٢٩١
هل يختص القضاء بما فات عن الميت لعذر ٢٩٩
لا فرق في الميت بين الأب والام ٣٠٣
المراد بالولي هو الولد الأكبر ٣٠٧
حكم فقد الولي ٣٠٨
حكم تعدد الولي ٣٠٩

يجوز للولي أن يستأجر من يصوم عن الميت كما تجوز له المباشرة ٣٠٩
إذا شك الولي في اشتغال ذمة الميت وعدمه ٣١٠
سقوط القضاء عن الولي بشرط أداء الأجير صحيحاً ٣١١
يختص وجوب القضاء على الولي بما علم اشتغال ذمة الميت به ٣١١
شك الولي في فراغ ذمة الميت بعد العلم بالاشتغال ٣١٥
فيما يجب صومه على الولي ٣١٥
حكم الافطار بعد الزوال للقاضي عن نفسه ٣١٩
حكم الافطار بعد الزوال للقاضي عن غيره ٣٢٢
فصل : في صوم الكفارة ٣٢٥
وهو أقسام (منها) ما يجب فيه الصوم مع غيره وهي كفارة قتل العمد ٣٢٥
كفارة الافطار على الحرام في شهر رمضان ٣٢٧
(ومنها) ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره وهو كفارة الظهار . ٣٢٧
كفارة قتل الخطأ كفارة الإفطار ٣٢٨
عدم وجوب الكفارة في قضاء شهر رمضان ٣٢٩
كفارة صيد النعامة والبقر الوحشي والغزال ٣٣٠
كفارة الإفاضة من عرفات قبل الغروب عامداً ٣٣٤
كفارة خدش المرأة وجهها في المصاب وكفارة شق الرجل ثوبه على زوجته أو ولده ٣٣٤

(ومنها) : ما يجب فيه الصوم مخيرا بينه وبين غيره وهي كفارة الافطار في شهر رمضان كفارة الاعتكاف..... ٣٣٥
كفارة النذر ٣٤١
كفارة العهد..... ٣٤٢
كفارة حلق الرأس في الاحرام ٣٤٥
(ومنها) ما يجب فيه الصوم مرتباً على غيره مخيراً بينه وبين غيره وهي كفارة الواطي أمته المحرمة بإذنه ٣٤٧
وجوب التتابع في صوم الشهرين ٣٤٨
موارد الاستثناء من وجوب التتابع ٣٥٥
من موارد استثناء التتابع صوم المنذور ٣٥٨
من موارد استثناء وجوب التتابع : القضاء ٣٦١
من موارد الاستثناء صوم الثمانية عشر بدل البدنة ٣٦٣
من موارد الاستثناء السبعة أيام بدل الهدي ٣٦٤
لا يجوز الشروع في الصوم اللازم فيه التتابع في زمان يعلم بتخلل العيد ونحوه ٣٦٨
يستثنى من هذه القاعدة موردان : أحدهما القاتل في أشهر الحرام ٣٦٩
ثانيهما : صوم ثلاثة أيام بدل هدي التمتع ٣٧٥
أحكام التتابع في الصوم ٣٨٠

إذا أفطر في أثناء ما يشترط فيه التتابع لعذر في الشهرين المتتابعين ٣٨١
إذا أفطر في أثناء ما يشترط فيه التتابع لعذر في غير الشهرين المتتابعين ٣٨٧
لو سافر أثناء ما يشترط فيه التتابع ٣٩١
أحكام الاخلال بالتتابع ٣٩٥
أحكام صوم التتابع ٣٩٧
حكم ما لو بطل التتابع في الأثناء ٤٠٣
فصل : في أقسام الصوم وهي أربعة.....٤٠٧
أقسام الصوم المندوب والمكروه ٤٠٧
صوم يوم عاشوراء ٤٠٩
صوم الضيف بدون إذن مضيفه ٤١٣
حرمة صوم العيدين ٤٢١
صوم أيام التشريق ٤٢٢
مجموعة فوائد في الصوم لسماحة الشيخ (دام ظله) منقولة من التعاليق المبسوطة ٤٢٥
كتاب الاعتكاف ٤٢٩
في تفسير حقيقة الاعتكاف ٤٣١
أفضل أوقاته ٤٣٥
النيابة عن الحي فيه ٤٣٧

شرائط الاعتكاف : (الأول) الايمان ٤٣٩
(الثاني) العقل ٤٣٩
(الثالث) نية القربة ٤٤١
اعتبار قصد التعيين ٤٤١
عدم اعتبار قصد الوجه ٤٤٤
وقت نية الاعتكاف ٤٤٧
(الرابع) من شرائط الاعتكاف الصوم ٤٤٩
(الخامس) أن لا يكون أقل من خمسة أيام ٤٥٣
حكم الزيادة على الثلاثة ٤٥٤
لا حدّ للاعتكاف من ناحية الكثرة ٤٥٨
هل تدخل الليالي في الاعتكاف ٤٦٠
كفاية الثلاثة التلفيقية وعدمها ٤٦٠
(السادس) ان يكون في المسجد الجامع ٤٦٢
الجمع بين الروايات المتعارضة في المقام ٤٦٨
(السابع) اذن السيد بالنسبة الى مملوكه ٤٧٠
اشتراط اذن المستأجر ٤٧٠
اشتراط إذن الزوج ٤٧٣
اشتراط اذن الوالدين ٤٧٤

(الثامن) استدامة اللبث في المسجد ٤٧٥
لا فرق في بطلان الاعتكاف بين خروج المعتكف من المسجد عالماً أو جاهلاً ٤٧٦
حكم ما لو خرج نسياناً أو مكرهاً ٤٧٧
حكم ما لو خرج لضرورة ٤٧٨
الخروج من المسجد للاغتسال ٤٨١
حكم ارتداد المعتكف أثناء اعتكافه ٤٨٣
الصحيح كون الكفار غير مكلفين بالفروع ٤٨٥
العدول من اعتكاف إلى آخر ٤٨٨
النيابة في الاعتكاف من أكثر من واحد ٤٩١
كفاية مطلق الصوم في الاعتكاف ٤٩٢
حكم قطع الاعتكاف المندوب بعد الشروع فيه ٤٩٤
حكم من نذر الاعتكاف في أيام معينة ٤٩٨
نذر اعتكاف يوم أو يومين ٤٩٨
لو نذر اعتكاف أيام فصادف ثالثها العيد ٤٩٩
لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيد ٥٠٠
نذر اعتكاف ثلاثة أيام من دون الليالي ٥٠٣
كفاية ما بين الهلالين في نذر اعتكاف الشهر ٥٠٤
لو نذر اعتكاف شهر وجب التتابع ٥٠٦

لو نذر الاعتكاف متتابعاً فأخلّ بيوم أو أزيد ٥١٠
لو نذر اعتكاف أربعة أيام فأخل بالرابع ٥١٦
في بيان شروط الوجوب والواجب ٥١٨
لو نذر اعتكاف خمسة أيام وجب ضمّ السادس ٥٢١
قضاء الاعتكاف المنذور ٥٢٤
لو غمت الشهور فهل يعمل بالظن ٥٢٨
اعتبار وحدة المسجد في الاعتكاف الواحد ٥٣٠
لو اتفق مانع من اتمام الاعتكاف ٥٣٢
سطح المسجد وسردابه ومحرابه منه ٥٣٢
لو شك في موضع من المسجد انه جزء منه أو لا ؟ ٥٣٣
لزوم ثبوت المسجدية أو ا لجامعية بحجة معتبرة ٥٣٦
كفاية العدل الواحد في الموضوعات ٥٣٦
لو اعتكف باعتقاد المسجدية فبان خلافها ٥٣٩
في اعتكاف الصبي المميز ٥٤٠
اعتكاف العبد بدون إذن مولاه ٥٤٢
رجوع المولى عن إذنه في الاعتكاف ٥٤٣
موارد جواز الخروج من المسجد للمعتكف ٥٤٥
لو أجنب المعتكف في المسجد ولم يمكن الاغتسال فيه ٥٤٦

لو اعتكف في مكان من المسجد قد سبق إليه غيره ٥٤٩
جلوس المعتكف على المغصوب ٥٥٣
تحقيق في الملكية والمالية ٥٥٦
جلوسه عليه ناسياً أو جاهلاً أو مكرهاً أو مضطراً ٥٥٧
عدم بطلان الاعتكاف بترك الخروج الواجب وان كان آثماً ٥٦٠
إذا خرج من المسجد لضرورة لا يجب مراعاة أقرب الطرق لو كانت الطرق الأخرى متعارفة ٥٦٢
لو خرج لضرورة وطال خروجه..... ٥٦٧
إذا طلقت المعتكفة رجعياً أثناء الاعتكاف ٥٦٨
جواز الرجوع عن الاعتكاف قبل اكمال اليومين ٥٦٩
اشتراط المعتكف حين النية الرجوع متى شاء ٥٧١
أقسام الشروط في ضمن المعاملات ٥٧٥
تحقيق في بيان التعليق في العقود ٥٧٧
اشتراط الرجوع في الاعتكاف المنذور ٥٧٩
لا يصح ان يشترط في اعتكاف ان يكون له الرجوع في اعتكاف آخر ٥٨١
حكم التعليق في الاعتكاف ٥٨٢
فصل : في أحكام الاعتكاف.....٥٨٥
يحرم على المعتكف أمور (أحدها) : - مباشرة النساء ٥٨٥

حرمة اللمس والتقبيل بشهوة ٥٨٦
عدم الفرق في هذا الحكم بين الرجل والمرأة ٥٨٧
(الثاني) : - الاستمناء ٥٨٩
(الثالث) : - شم الطيب ٥٩٠
(الرابع) : - البيع والشراء ٥٩١
(الخامس) : - المماراة اي المجادلة ٥٩٣
عدم وجوب الاجتناب عن تروك الاحرام ٥٩٣
فروع في مفسدات الاعتكاف ٥٩٤
هل الحرمة الثابتة للمذكورات تكليفية أو وضعية أو هما معاً ٥٩٥
لو صدر أحد المحرمات من المعتكف سهواً ٥٩٩
موارد قضاء الاعتكاف الفاسد أو استينافه ٦٠٠
لا يجب الفور في قضاء الاعتكاف ٦٠٢
لو مات المعتكف أثناء الاعتكاف ٦٠٣
لو باع حال الاعتكاف لم يبطل بيعه وان بطل اعتكافه ٦٠٥
وجوب الكفارة بالجماع حال الاعتكاف ٦٠٥
في وجوب الكفارة في ساير المحرمات وعدمه ٦٠٦
لا تختص الكفارة بالاعتكاف الواجب بل تعم المندوب ٦٠٧
ما هي كفارة الاعتكاف ٦٠٨
تتعدد الكفارة بتعدد موجباتها ٦٠٩
فهرس موضوعات الكتاب ٦١٣